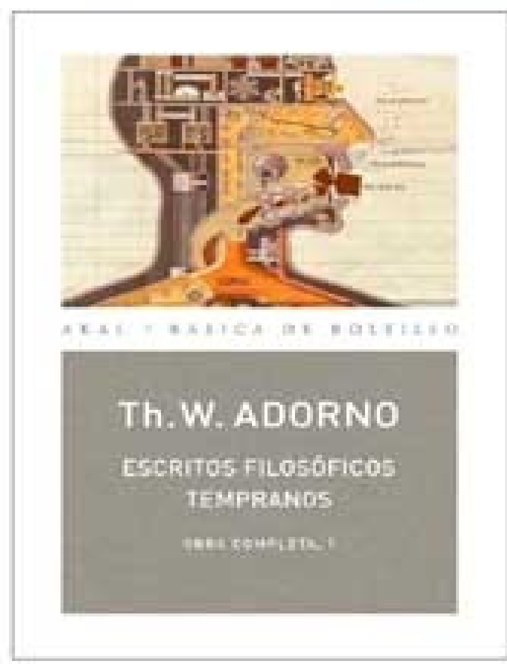
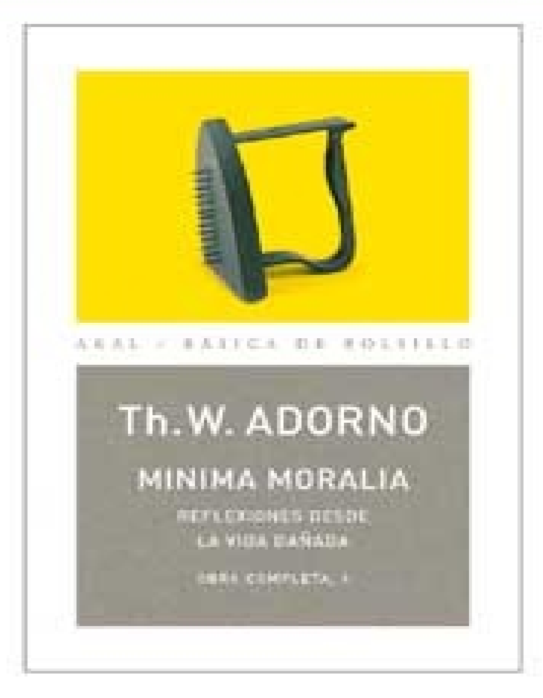


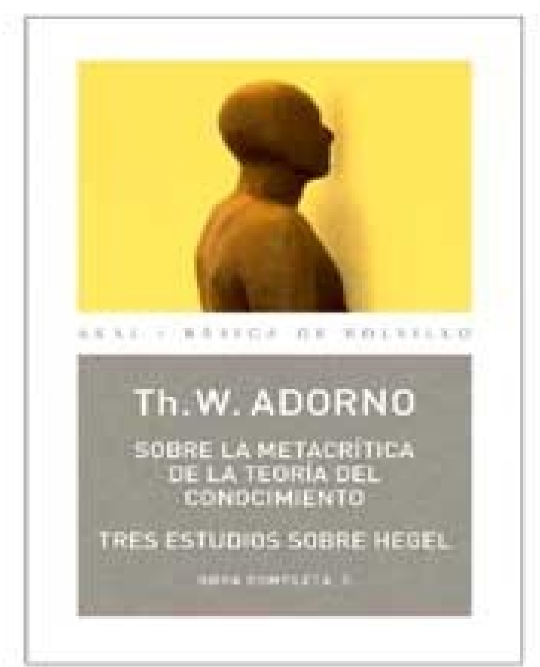
Th. W. ADORNO

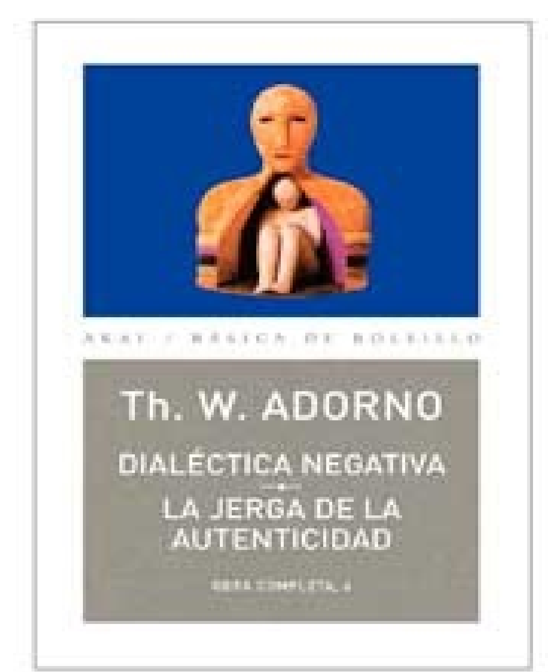
FILOSOFÍA











Akal / Básica de Bolsillo / 61 - 62 - 64 - 65 - 66

Th. W. Adorno

FILOSOFÍA

Escritos filosóficos tempranos / Kierkegaard. Construcción de lo estético / Minima moralia / Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel / Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad

Edición de *Rolf Tiedemann*
con la colaboración de *Gretel Adorno, Susan Buck-Morss y Klaus Schultz*



Maqueta de portada

Sergio Ramírez

Diseño de portada
RAG

Nota editorial:

Para la correcta visualización de este ebook se recomienda no cambiar la tipografía original.

Nota a la edición digital:

Es posible que, por la propia naturaleza de la red, algunos de los vínculos a páginas web contenidos en el libro ya no sean accesibles en el momento de su consulta. No obstante, se mantienen las referencias por fidelidad a la edición original.

Títulos originales
Escritos filosóficos tempranos: *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden. 1 Philosophische Frühschriften* / Kierkegaard. Construcción de lo estético: *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden. 2. Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* / Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada: *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden. 4 Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* / Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento: *Gesammelte Schriften 5. Zur Metakritik der Erkenntnistheorie Drei Studien zu Hegel* / Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad: *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*

Escritos filosóficos tempranos

Kierkegaard. Construcción de lo estético

Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada

Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento

Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN (Obra completa): 978-84-460-4815-2
ISBN: 978-84-460-4658-5 *(Escritos filosóficos tempranos)*
ISBN: 978-84-460-3894-8 *(Kierkegaard. Construcción de lo estético)*
ISBN: 978-84-460-3804-7 *(Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada)*
ISBN: 978-84-460-4642-4 *(Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento)*
ISBN: 978-84-460-4192-4 *(Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad)*



AKAL / BÁSICA DE BOLSILLO

Th. W. ADORNO

ESCRITOS FILOSÓFICOS TEMPRANOS

OBRA COMPLETA, 1

Akal / Básica de Bolsillo / 61

Th. W. Adorno

Escritos filosóficos tempranos

Obra completa, 1

Edición de *Rolf Tiedemann*
con la colaboración de *Gretel Adorno, Susan Buck-Morss y Klaus Schultz*

Traducción: Vicente Gómez



ARGENTINA
ESPAÑA
MÉXICO

La trascendencia de lo cósico y lo noemático en la fenomenología de Husserl

Prólogo

Este trabajo pretende examinar, desde el punto de vista de una filosofía de la inmanencia pura, la teoría husserliana de la cosa en sí tal como se desarrolla en las «Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica»; lo «dado inmediatamente» constituye el punto de partida positivo de toda la crítica que aquí se ofrece. Aunque la amplia influencia que hoy ejerce la fenomenología parece contradecir este punto de partida, los primeros trabajos de Husserl, sobre todo las «Investigaciones lógicas», demuestran que el propio autor quiso que la fenomenología, a la que inicialmente calificó de «psicología descriptiva», se entendiera en un sentido parecido a como se entiende aquí, esto es, como contrafigura crítica de la teoría desarrollada en las «Ideas».

En las «Ideas» se entrecruzan pensamientos de la más diversa estructura y procedencia; elementos kantianos y platónicos, aristotélicos y positivistas se entretejen en ellas. Pero como este trabajo no tiene ni la más mínima pretensión histórica, ni siquiera hace el intento de diferenciar todo esto. Más bien extrae cierto grupo de problemas y lo examina críticamente en consciente unilateralidad. Sin embargo, nuestra crítica se ha basado en ese concepto de psicología o fenomenología descriptiva que concibe el «complejo de lo dado inmediatamente como el presupuesto último del método trascendental». Este concepto de fenomenología trascendental ha sido expuesto por Hans Cornelius, en explícita oposición a Husserl, en su «Sistemática trascendental». Nosotros enlazamos con la «Sistemática trascendental» y con su terminología, y consideramos que nuestra tarea consiste propiamente en dilucidar la oposición existente entre los pensamientos allí expuestos y las «Ideas» de Husserl –en lo que respecta a la teoría de la cosa en sí–. Incluso cuando no la citemos explícitamente, la relación de nuestra investigación con la «Sistemática trascendental» es evidente.

La unilateralidad y limitación de nuestro planteamiento del problema hace que no entremos en el concepto husserliano de «intuición esencial» («Wesensschau»), que es para muchos el concepto central de la fenomenología, ni por ende en la discusión en torno a la teoría de la

abstracción, incluso allí donde la teoría husserliana de la cosa se entrelaza con el concepto de «intuición esencial». Sólo cuando se ha tratado de mostrar que las condiciones psicológicas de la abstracción son relevantes para la *legitimación del sentido* del concepto de cosa, como en el caso del concepto de identidad de la cosa, hemos tenido que considerar brevemente algunos aspectos de la teoría de la abstracción en el curso de nuestra reflexión.

En este prólogo también he de agradecer sinceramente a mi venerado señor Prof. Dr. Hans Cornelius su amable ayuda.

A. El problema: contradicción en la teoría husserliana de la cosa

La fenomenología de Husserl quiere ser entendida como *idealismo trascendental*. La conciencia es para ella la *«esfera del ser de orígenes absolutos»*[1]; la conciencia «*juzga* la realidad, pregunta por ella, la conjetura, la pone en duda, resuelve la duda y de este modo lleva a cabo "*declaraciones racionales de legitimidad"*»[2]; en el «complejo esencial de la conciencia trascendental» ha de «clarificarse... la esencia de esta legitimidad» –de los juicios de la razón– «y correlativamente la esencia de la "realidad"»[3]; «en la esfera lógica», se dice a continuación, «la esfera de la enunciación», «se hallan *por principio en correlación* el "*ser verdadero*" o "*ser real"* y el "*ser comprobable racionalmente*"»[4]. Aquí la pregunta no es cómo se justifica la legitimidad epistemológica del «complejo esencial de la conciencia trascendental», cómo se justifica la «esencia de la legitimidad de los juicios de la razón»; ni tampoco si el concepto de «esfera lógica» tiene un sentido claro y manifiesto. La pregunta es, antes bien, si realmente Husserl lleva a cabo sus análisis epistemológicos en el marco de una fenomenología orientada puramente a la conciencia en tanto que fundamento de la legitimidad del conocimiento, si su filosofía satisface la pretensión del idealismo trascendental. Esta pregunta la suscita de forma indirecta el propio desarrollo de las «Ideas relativas a una fenomenología pura», pero en las principales obras epistemológicas de Husserl aflora una contradicción fundamental que sólo puede explicarse respondiendo precisamente a esa pregunta. Lo primero que hemos de hacer es poner de manifiesto esta contradicción.

Para Husserl, todo conocimiento se funda en una «intuición en que se da algo originariamente»: «La *"visión" inmediata,* no meramente la visión sensible, empírica, sino la *visión en general, en tanto que forma de conciencia en que se da algo originariamente, cualquiera que sea esta forma,* es el último fundamento de derecho de todas las afirmaciones racionales»[5]. Pasando por alto que la distinción entre «visión empírica» y «visión en general» no resulta del todo clara, el sentido de la tesis de Husserl puede enunciarse de este modo: los hechos de conciencia dados de modo inmediato,

nuestras vivencias, constituyen el fundamento de todo conocimiento. Con esto concuerda también el *«principio de todos los principios»,* según el cual «*toda intuición en que se da algo originariamente* es *un fundamento de derecho del conocimiento*», y «*todo* cuanto se nos *ofrece de forma originaria* (por así decirlo, en su realidad corpórea) *en la "intuición"*» hay que «*tomarlo simplemente tal como se da,* pero también *sólo dentro de los límites en los que se da*»[6]. Aquí también subsiste cierta falta de claridad: el concepto de «realidad corpórea» designa claramente algo *cósico,* mientras que «lo dado originariamente» es un dato *fenoménico;* solamente la segunda parte del enunciado, con el postulado de que los datos originarios sólo pueden tomarse dentro de los límites en los que se dan –esto es, precisamente en tanto que hechos de conciencia–, parece cortar de raíz cualquier malentendido naturalista. A esto responde también la intención de la «ἐποχή fenomenológica», que debe hacer accesible la región de la conciencia pura, libre de trascendencias cósicas; ciertamente, *«no abandonamos esta tesis»* –la «actitud natural»[7], esto es, la «imagen del mundo natural»[8]–, pero la ponemos, *«por así decirlo, "fuera de juego", la "desconectamos", la "colocamos entre paréntesis"»*[9]. Husserl intenta delimitar la ἐποχή fenomenológica de «la exigida por el positivismo»; según Husserl, no se trata «ahora de desconectar todos los prejuicios que enturbian la objetividad pura de la investigación, no se trata de construir una ciencia "libre de teorías", "libre de metafísica", haciendo remontar toda fundamentación a aquello con que nos encontramos inmediatamente»[10], sino que «el mundo entero, puesto en la actitud natural, con el que nos encontramos realmente en la experiencia, un mundo absolutamente "libre de teorías", tal como lo experimentamos realmente, como se presenta claramente en la concatenación de las experiencias... ahora para nosotros no vale nada»[11]. Sin embargo, esta delimitación ni es tajante ni puede serlo. Ninguna teoría del conocimiento, cualquiera que sea su positivismo, se apoyaría en «teorías y ciencias que se refieren a este mundo, estén fundadas a la manera positivista o de cualquier otra»[12], pues somete a crítica la pretensión de conocimiento de éstas; pero, por otra parte, Husserl no dice qué quiere contraponer al «hacer remontar toda fundamentación a aquello con que nos encontramos inmediatamente» (sin duda, las vivencias), pues reconoce una y otra vez la intuición que da originariamente como la fuente de derecho del conocimiento –a menos que su polémica contra el desplazamiento de la fundamentación a

los datos inmediatos se dirija, en verdad, contra la concepción naturalista que identifica «cosas» y «cosas naturales»[13], contra *la* concepción, pues, que pone en la base misma de «aquello con que nos encontramos inmediatamente» una realidad natural exterior–. En cualquier caso, la pregunta de Husserl: «*¿Qué puede, pues, quedar, cuando el mundo entero, contados nosotros mismos con todo* cogitare» –esto es, el yo naturalista– «*se ha desconectado?*»[14], esta pregunta ha de responderse dentro de los límites de un análisis de «aquello con que nos encontramos inmediatamente». Y la respuesta de Husserl: «En lugar de *llevar a cabo* ingenuamente los actos inherentes a la conciencia constituyente de la naturaleza, con sus tesis trascendentes, y de dejarnos conducir a tesis trascendentes siempre nuevas por las motivaciones implícitas en esos actos, ponemos todas estas tesis "fuera de juego", no las seguimos; dirigimos nuestra penetrante mirada teórica e investigadora a la *conciencia pura en su absoluto ser propio*»[15], que ha de quedar como «el buscado "*residuo fenomenológico"*»[16], esta respuesta es la consecuencia del remontarse a lo dado inmediatamente, y la investigación de Husserl también la ha encontrado básicamente a través de un análisis del complejo de la conciencia.

Pero la fenomenología de Husserl no se despliega en absoluto como una respuesta a esta pregunta. En efecto, a los motivos intelectuales que sitúan la intuición originaria como el fundamento de derecho del conocimiento, que conciben la investigación de la «esfera de la conciencia pura» como descripción del complejo de lo dado, se oponen motivos intelectuales de una naturaleza totalmente distinta. Las cosas, se dice en una ocasión, son «por principio trascendencias»[17]; en la trascendencia de la cosa se manifiesta «precisamente la diferencia de principio entre los modos del ser, la más cardinal que hay en general, la que existe entre *conciencia* y *realidad*»[18]; y en otros pasajes se dice con la misma rotundidad: «*La existencia de una cosa no es nunca una existencia exigida como necesaria por su darse,* sino que en cierto modo es siempre *contingente*»[19], y: «*A la tesis del mundo, que es una tesis "contingente", se opone... la tesis de mi yo puro y de la vida de este yo puro, que es una tesis "necesaria"*, absolutamente indubitable. *Toda cosa dada en persona puede no existir, ninguna vivencia dada en persona puede no existir*»[20]. Finalmente: «Entre la conciencia y la realidad se abre un verdadero abismo de sentido. Aquí, un ser que se matiza, que jamás se da de forma absoluta, un ser meramente accidental y relativo; allí, un ser absoluto y

necesario, un ser que en principio no puede darse por medio de matices ni apariencias»[21].

La contradicción entre estas ideas y las expuestas anteriormente es evidente. Por una parte, «el auténtico concepto de trascendencia de la cosa, que constituye la norma de todo enunciado racional sobre la trascendencia», no puede «... extraerse de ninguna otra parte que no sea el propio contenido esencial de la percepción, o bien de los complejos de *estructura* bien determinada que llamamos experiencia comprobatoria»[22]. Por otra parte, para Husserl las cosas son «por principio trascendencias»[23]. El *«ser inmanente»,* es decir, el *«ser de la conciencia misma»*[24], es, «*sin duda, ser absoluto en el sentido de que por principio* nulla "re" indiget ad existendum», y *«el mundo de las "res" trascendente*s *está íntegramente referido a la conciencia, y no a una conciencia fingida lógicamente, sino a una conciencia actual»*[25]; por el contrario, la esencia de toda *cogitatio* –también de las impresiones, de las vivencias parciales de la clase a en el sentido de la «Sistemática trascendental»[26]–, es para Husserl ser «conciencia *de* algo»[27]. O incluso: *«Jamás es un objeto existente en sí mismo un objeto tal que no le afecte en absoluto la conciencia y su yo»*[28], y ello frente a la afirmación antes citada: *«La existencia de una cosa no es nunca una existencia exigida como necesaria por su darse»*[29]. En otras palabras: a la conciencia, cuyos datos son la única fuente de derecho del conocimiento, opone Husserl desde un comienzo un mundo trascendente, un mundo que ciertamente sólo puede legitimarse epistemológicamente a través de su relación con la conciencia, pero cuya existencia no está constituida por ella. Así, cuando Husserl dice que «*todo* cuanto se nos *ofrece*... en su realidad corpórea *hay que tomarlo simplemente tal como se da*»[30], supone ya ese mundo trascendente. Pero la suposición de un mundo trascendente contradice el presupuesto de la conciencia en tanto que «esfera del ser de orígenes absolutos». Contradice el principio fundamental del idealismo trascendental.

La tarea de la siguiente investigación será comprender la génesis de esta contradicción desde su raíz epistemológica, corregir críticamente tal contradicción y mostrar sus consecuencias en el seno de la fenomenología sistemática. Partiendo de la estructura del primer tomo de las «Ideas» de Husserl, que condensa su teoría del conocimiento, trataremos la cuestión en tres pasos: desde la «Meditación fenomenológica fundamental»[31] se expone críticamente la teoría husserliana de la cosa; en el marco de las

consideraciones husserlianas «Sobre el método y los problemas de la fenomenología pura»[32] se discute las consecuencias de dicha contradicción fundamental para la teoría general del conocimiento; finalmente, la sección dedicada a «La razón y la realidad»[33] constituye el motivo para emprender la corrección parcial de esta contradicción en las «Ideas» y explicar al menos genéricamente sus importantes consecuencias para el idealismo trascendental. Esta triple división del tema pretende tan poca relevancia sistemática como la propia estructura de las «Ideas». Queda absolutamente excluida de la investigación la pregunta de si la suposición de la trascendencia de lo cósico en Husserl guarda relación con el concepto de «intuición esencial»: esta cuestión exigía sus propios y pormenorizados análisis. Aquí la fenomenología de Husserl se entiende plenamente como un método para el «establecimiento de leyes ideales»[34], en estricta correspondencia con la «fenomenología trascendental» de la «Sistemática trascendental» de H. Cornelius. En la medida en que Husserl hace consideraciones epistemológicas, éstas también se dirigen al establecimiento de «leyes ideales»[35].

[1] *Id.*, p. 107. *(Para descifrar las siglas utilizadas en las citas, véase el apartado bibliográfico, p. 77. El editor).*

[2] *Id.,* p. 281.

[3] *Id.,* p. 281.

[4] *Id.,* p. 282.

[5] *Id.,* p. 36.

[6] *Id.,* pp. 43 ss.

[7] *Id.,* pp. 52 ss.

[8] E. i. d. Ph., pp. 17 ss.

[9] *Id.,* pp. 54 ss., véase *id.,* pp. 55 ss.

[10] *Id.,* p. 57.

[11] *Id.,* p. 57.

[12] *Id.,* p. 57.

[13] Véase *id.,* p. 35.

[14] *Id.,* p. 57.

[15] *Id.,* p. 94.

[16] *Id.,* p. 94.

[17] *Id.,* p. 76.

[18] *Id.,* p. 77.

[19] *Id.,* p. 86.

[20] *Id.,* p. 86.
[21] *Id.,* p. 93.
[22] *Id.,* p. 89.
[23] *Id.,* p. 76.
[24] *Id.,* p. 92.
[25] *Id.,* p. 92.
[26] Véase *Id.,* p. 50; Tr. S., p. 64.
[27] *Id.,* p. 64.
[28] *Id.,* p. 89.
[29] *Id.,* p. 86.
[30] *Id.,* p. 43.
[31] *Id.,* pp. 48-119.
[32] *Id.,* pp. 120-264.
[33] *Id.,* pp. 265-323.
[34] Tr. S., p. 49.
[35] Véase *Id.,* p. 58.

B. La trascendencia de lo cósico y lo noemático en la fenomenología de Husserl

I. La teoría husserliana de la cosa

Husserl parte de la «imagen del mundo natural»: «Tengo conciencia» del mundo, «lo que significa ante todo: me encuentro con él inmediata e intuitivamente, lo experimento. A través de la vista, el tacto, el oído, etc., en los distintos modos de la percepción sensible, las cosas corpóreas están... *para mí simplemente ahí,* están *"ahí delante"* en sentido literal o figurado, lo mismo si me ocupo de ellas con especial atención observándolas, pensándolas, sintiéndolas, queriéndolas o no»[1] En tanto que mundo de *cosas,* pues, Husserl caracteriza el «mundo natural» como ser permanente: «Me encuentro con la "realidad"... como *estando ahí delante* y *la tomo tal como se me da, también como estando ahí*. Ni la duda ni el rechazo frente a lo dado en el mundo natural altera en nada la *tesis general de la actitud natural*. "El" mundo siempre está ahí como realidad; a lo sumo, aquí o allí podrá ser "distinto" de lo que yo presumía, podrá borrarse tal o cual cosa... *de él,* de él, que... es siempre un mundo que está ahí»[2]. Pero esta actitud se transforma radicalmente con un propósito epistemológico: «*Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural,* todo cuanto ella... abarca lo colocamos entre paréntesis: *así pues, este mundo natural entero,* que está siempre "presente", que está siempre "ahí para nosotros", y que seguirá estándolo permanentemente como "realidad" de la que tenemos conciencia, aunque nos dé por ponerlo entre paréntesis»[3]. Este procedimiento de la «colocación entre paréntesis» se llama en Husserl «ἐποχή fenomenológica»[4].

Pero ¿qué queda, pregunta Husserl, tras la práctica radical de la ἐποχή? Ésta ha de permitir el acceso a *«una nueva región del ser, hasta ahora no deslindada en lo que tiene de propio»*[5], a saber: la conciencia «pura», libre de trascendencias. Husserl llama conciencia a todo *cogito* cartesiano: también, por ende, a todo «yo percibo»; es inherente a «la esencia de todo *cogito* actual ser conciencia *de* algo»[6]. Husserl determina el concepto de actualidad mediante el análisis de la percepción de la cosa. Cuando veo y

toco un papel blanco que está ante mí en la penumbra, «este percipiente ver y tocar el papel» es, «en tanto que vivencia absolutamente concreta *del* papel que está ante mí, y del papel dado exactamente con estas cualidades... una *cogitatio,* una vivencia de conciencia»[7]; pero «el papel mismo con sus propiedades objetivas» no es «... una *cogitatio,* sino un *cogitatum,* no es vivencia de percepción, sino lo percibido»[8]. «Lo percibido mismo», prosigue Husserl expresándose de forma un tanto censurable y ambigua, puede «ser perfectamente una vivencia de conciencia», pero es «evidente que una cosa material, por ejemplo, este papel dado en la vivencia de percepción, no» es «en principio ninguna vivencia, sino un ser de una forma de ser totalmente distinta»[9]. «Toda percepción de una cosa», dice después haciéndose eco de la conocida teoría de James, tiene «un halo de intuiciones de fondo»[10], de inactualidades. La «conciencia en el *modo de estar vuelto actualmente hacia algo*» puede transformarse «en conciencia en el *modo de la inactualidad*», «y viceversa»[11]. La «*corriente de las vivencias»*, esto es, el complejo de la conciencia personal en el sentido de la «Sistemática trascendental», no puede *«consistir jamás en puras actualidades»*[12]. Solamente las actualidades «determinan... en contraste efectivo con las inactualidades, el sentido *pleno* de la expresión *"cogito"*, "tengo *conciencia* de algo", "realizo un *acto* de conciencia"»[13]. En perfecta consonancia con un análisis del complejo de la conciencia personal, añade Husserl: «Viviendo en el *cogito,* no tenemos conciencia de la *cogitatio* misma en tanto que objeto intencional; pero ésta puede convertirse en todo momento en tal, es inherente a su esencia la posibilidad fundamental de una *vuelta "reflexiva" de la mirada*»[14]. De esto resulta la distinción entre actos de dirección *inmanente* y *trascendente*. «Por *actos de dirección inmanente*... entendemos aquellos a cuya *esencia* es inherente *que sus objetos intencionales, si es que existen, pertenecen a la misma corriente de vivencias que ellos mismos... De dirección trascendente* son las vivencias intencionales en las que esto *no* ocurre»[15]. Husserl quiere que por «percepción *inmanente*» se entienda aquella en la que «*la percepción y lo percibido»* constituyen «*esencialmente una unidad inmediata, la de una sola* cogitatio *concreta*»[16]. Si tras determinar la «simple» percepción como «conciencia de algo» resulta del todo ininteligible el sentido de la restricción «los objetos intencionales de los actos de dirección inmanente... si es que existen», el concepto de «percepción inmanente» ligado a dicha restricción está, señalémoslo anticipadamente, en

abierta contradicción con lo dicho antes.

Las «características esenciales de la vivencia y la conciencia», en las que Husserl se afana, son para él «estadios previos... para la obtención de la esencia de esa *conciencia "pura"*»[17]. Con el fin de discernir esta «conciencia pura», Husserl quiere descubrir «la fuente última de la que se alimenta la tesis general del mundo que llevo a cabo en la actitud natural... Evidentemente, esta fuente última es la *experiencia sensible*»[18]. «Entre los actos de experiencia», la «*percepción sensible»* cumpliría «en cierto modo el papel de experiencia originaria, en el buen sentido del término»[19]. Husserl dice expresamente de la «conciencia percipiente» que es «conciencia de la *presencia de un objeto individual en su propia persona*»[20]. Husserl emplea aquí como sinónimos percepción «sensible» y percepción «de la cosa»[21]. En el «marco de la simple intuición y de las síntesis inherentes a ella», para él es evidente que la «intuición y lo intuido, la percepción y la cosa percibida están, sin duda, referidas por esencia la una a la otra, pero, en virtud de una necesidad de principio, *no*» son *«uno ni están vinculadas ni real ni esencialmente»*[22].

Esto ha de aclararse con un ejemplo. «Sin dejar de ver esta mesa, dando vueltas en torno a ella, cambiando como quiera que sea de posición en el espacio, tengo continuamente conciencia del estar ahí en persona de esta una y misma mesa, que de suyo permanece completamente inalterada»[23]. «La percepción de la mesa» sería «una continuidad de percepciones cambiantes»[24]. Si cierro los ojos y después los abro, «*la»* percepción no vuelve a ser «en ningún caso» «individualmente la misma»[25]. «Sólo la mesa» sería «la misma, en tanto que tengo conciencia de ella como idéntica en la conciencia sintética, que enlaza la nueva percepción con el recuerdo. La cosa percibida puede existir sin ser percibida, incluso sin tener conciencia potencial de ella...; y puede existir sin alterarse. Pero la percepción misma es lo que es en el flujo constante de la conciencia y ella misma es un flujo constante: el ahora de la percepción se convierte constantemente en la conciencia que le sigue, la de lo pasado hace un instante, y a la vez destella un nuevo ahora»[26]. La ley ideal extraída del análisis de este ejemplo la resume Husserl en la tesis siguiente: *«Con necesidad esencial corresponde a la conciencia empírica, "omnilateral", que se confirma a sí misma en una unidad continuada, de la misma cosa, un complejo sistema de continuas multiplicidades de apariencias y matizaciones, en las cuales aparecen o se*

matizan en continuidades determinadas todos los factores objetivos que caen en el campo de la percepción con el carácter de lo que se da en su propia persona»[27]. Y más adelante: «Mientras que la cosa es la unidad intencional, lo consciente de forma idéntica y unitaria en el fluir continuo y regulado de múltiples percepciones que se transforman constantemente las unas en las otras, éstas tienen siempre su *contenido descriptivo determinado,* que está *esencialmente* coordinado con aquella unidad»[28]. «Los datos sensibles que cumplen la función de matizar el color, etc.» son «por principio distintos del color propiamente dicho... en una palabra: de toda clase de factores *de las cosas*. *El matiz, aunque tenga el mismo nombre, no*» es, «*por principio, del mismo género que lo matizado*»[29].

«De estas reflexiones», concluye Husserl, «se ha desprendido la trascendencia de la cosa respecto de su percepción y, más allá de esto, respecto de toda conciencia relativa a ella»[30]. Esto tendría como resultado «una distinción fundamental... entre el *ser como vivencia* y el *ser como cosa*»[31]. Todas las cosas son «por principio trascendencias»[32]. «A la cosa en cuanto tal... es inherente, por esencia y "por principio", la imposibilidad de ser inmanentemente perceptible y, por lo tanto, de ser hallada dentro de la complexión de las vivencias en general. En este sentido se dice que la cosa es, en sí y puramente, trascendente. En esto se manifiesta precisamente la diferencia de principio entre los modos del ser, la más cardinal que hay en general, la que existe entre *conciencia* y *realidad*»[33].

Husserl intenta distinguir su concepción de la trascendencia de la cosa del concepto metafísico de cosa en sí. Para él es «un error de principio creer que la percepción... no se acerca a la cosa misma»[34]; que la cosa en sí «jamás se nos daría en su ser en sí», mientras que «a todo cuanto es sería inherente la posibilidad de principio de intuirlo, simplemente, como lo que es, y en particular de percibirlo en una percepción en que se diese en su propia persona, *sin la mediación de "apariencia" alguna*»[35]. El contrasentido de esta teoría radicaría en que, creyendo que la cosa misma puede darse como vivencia en la postulada intuición divina, olvidaría la diferencia esencial entre lo trascendente y lo inmanente. Esa teoría sólo sería plausible mediante la suposición de la conciencia de una imagen o un signo, mientras que «la cosa espacial que vemos...» es, «pese a toda su trascendencia, algo percibido, dado *en su propia persona* a la conciencia... *no* se da una imagen o un signo en lugar de ella»[36]. «La percepción de la cosa no» representa «algo no

presente, como si fuese un recuerdo o una fantasía; lo que hace presente, lo que aprehende es un ello mismo en su presencia en persona»[37].

La relación entre el matiz y lo matizado es, según Husserl, la causante de cierta *inadecuación* en la percepción de la cosa. «Una "cosa"» se «da necesariamente en meros *"modos de aparecer"*», hay «necesariamente un *núcleo de lo "realmente exhibido"* que se rodea, en virtud de apercepciones, de un *horizonte de algo "co-dado" impropiamente* y más o menos vagamente *indeterminado*»[38]. «*Ser de este modo imperfecta* in infinitum *es inherente a la esencia imborrable de la correlación de cosa y percepción de la cosa»*[39]. Mientras que a la «esencia de lo que se da por medio de apariencias» sería inherente «el que ninguna de ellas da la cosa como "absoluto"», sería inherente a la «esencia de lo que se da inmanentemente el darse en él justo algo absoluto que no (puede) exhibirse ni matizarse, en forma alguna, por partes»[40]. Con la imposibilidad de que en la percepción de una cosa, «por perfecta que sea», «se dé un absoluto» se correspondería «esencialmente el que toda experiencia, por vasta que sea, deja abierta la posibilidad de que lo dado, pese a la conciencia constante de su estar presente en sí mismo, *no* exista»[41]. Husserl cree poder generalizar esta idea de este modo: «*La existencia de una cosa nunca está exigida necesariamente por su darse,* sino que en cierto modo es siempre *contingente*»[42]. Cuanto en el mundo de las cosas está ahí para mí, sería «por principio *sólo una presunta realidad...;* mientras que *yo mismo*, para el que ese mundo está ahí (a excepción de aquello que es añadido al mundo de las cosas "por mí"), mientras que la actualidad de mi vivencia es una realidad *absoluta,* dada en virtud de una posición incondicionada y absolutamente incuestionable»[43]. «*A la tesis del mundo, que es una tesis "contingente", se opone... la tesis de mi yo puro y de la vida de este yo puro, que es una tesis "necesaria",* absolutamente indubitable. *Toda cosa dada en persona puede no existir, ninguna vivencia dada en persona puede no existir»*[44]. De esto se seguiría «que no cabe concebir prueba alguna extraída de la observación empírica del mundo que pueda cerciorarnos con absoluta seguridad de la existencia del mundo»[45].

Para Husserl, el objeto de la investigación fenomenológica es únicamente lo cósico en su relación con la conciencia. «*Lo que las cosas son,* las cosas sobre las que sólo nosotros hacemos juicios, sobre cuyo ser o no ser, su ser así o de otro modo sólo nosotros podemos discutir y decidirnos

racionalmente, lo *son en tanto que cosas de la experiencia*[46]». «No debemos... dejarnos engañar, pues, por la expresión de la trascendencia de la cosa frente a la conciencia o su "ser en sí". El auténtico concepto de trascendencia de la cosa, que constituye la norma de todo enunciado racional sobre la trascendencia, no puede extraerse de ninguna otra parte que no sea el propio contenido esencial de la percepción, o bien de los complejos de *estructura* bien determinada que llamamos experiencia comprobatoria[47].» «*Jamás es un objeto existente en sí mismo un objeto tal que no le afecte en absoluto la conciencia y su yo*[48].» Por el contrario, «*el ser de la conciencia*» quedaría «*sin duda necesariamente modificado por una aniquilación del mundo de las cosas, pero intacto en su propia existencia*»[49]. Para Husserl, pues, el «*ser inmanente*» es, «*sin duda, ser absoluto en el sentido de que por principio* nulla "re" indiget ad existendum», mientras que, «*por otra parte, el mundo de las "res" trascendente*s *está íntegramente referido a la conciencia, y no a una conciencia fingida lógicamente, sino a una conciencia actual*»[50]. «Entre la conciencia y la realidad se abre un verdadero abismo de sentido. Aquí, un ser que se matiza, que jamás se da de forma absoluta, un ser meramente accidental y relativo; allí, un ser absoluto y necesario, un ser que en principio no puede darse por medio de matices ni apariencias»[51]. Husserl cree haber justificado de esta forma la «*conciencia pura en su absoluto ser propio*» como «el buscado "*residuo fenomenológico"*»[52]; al mismo tiempo cree haber respondido a la pregunta de qué quedaría tras la aplicación radical de la ἐποχή.

Difícilmente puede hacerse objeción alguna al hecho de que los análisis de Husserl tomen como punto de partida la «imagen del mundo natural». La crítica de la imagen del mundo natural es, al menos desde un punto de vista genético, la primera tarea de toda crítica del conocimiento, sólo que la contraposición entre mundo natural y mundo «reducido» no es en absoluto una novedad de la fenomenología de Husserl. Pero someter a crítica la imagen del mundo natural significa: ponerla a prueba utilizando como criterio lo que para nosotros es cierto y está fuera de duda, indagar si está exigida necesariamente por la complexión de nuestras vivencias. Como hemos visto[53], Husserl se rebela contra la exigencia de remontar toda fundamentación a aquello con que nos encontramos inmediatamente; haciendo abstracción de que él mismo trata de satisfacer esta exigencia

mediante la fundamentación fenomenológica, su objeción puede entenderse claramente como una objeción dirigida contra la «explicación causal de la realidad psíquica» del naturalismo[54]. De acuerdo con la investigación de Husserl, pues, también hay que exigir que la imagen del mundo natural concuerde en última instancia con lo conocido de modo inmediato, esto es, con nuestras vivencias y con la complexión de nuestras vivencias.

El mundo natural es un mundo de *cosas*. Pero nosotros no conocemos las cosas de modo inmediato, sino sólo de modo mediato: las cosas no son vivencias. Arrojar luz sobre la disyunción de ser cósico y ser fenoménico es uno de los principales objetivos de la «Meditación fenomenológica fundamental». Pero esta disyunción solamente puede elevar la pretensión de garantizar conocimientos científicos analizando la estructura del ser de las cosas sobre la base de lo fenoménico. Este análisis sólo puede tener sentido si la existencia de las cosas no está ya implícita en la descripción de las vivencias; de no ser así, el método incurriría en el error lógico de una *petitio principii,* pues es precisamente la existencia de las cosas lo que ha de ser legitimado. A Husserl hay que reprocharle este error. Como podremos comprobar a continuación, la práctica de la ἐποχή fenomenológica no cambia en nada las cosas. La ἐποχή es *«cierta abstención del juicio que es conciliable con la inquebrantada y en casos inquebrantable, por evidente, convicción de la verdad»*[55]. Desde el punto de vista epistemológico, es cuando menos indiferente que la suposición de la existencia de las cosas en el análisis de la conciencia tenga lugar en el marco de dicha abstención del juicio o en el de una meditación ingenua. Las reflexiones que siguen pretenden demostrar que en Husserl hay, efectivamente, una inadmisible suposición de la existencia de las cosas.

Husserl toma la conciencia, el tema de la investigación fenomenológica, «en su sentido pleno, que se ofrece inmediatamente y que nosotros caracterizamos de la forma más sencilla como el *cogito* cartesiano, el “yo pienso”. Como es sabido, éste fue entendido por Descartes de manera tan amplia que abarca todo “yo percibo, yo recuerdo, yo imagino, yo juzgo, yo siento, yo deseo, yo quiero”, y por lo tanto cualquier vivencia similar del yo, en sus innumerables y fluyentes formas especiales»[56]. Husserl usa como sinónimos las expresiones «cogitatio» y «vivencia de conciencia en general». En principio podemos pasar por alto que Husserl limite posteriormente el sentido del término «cogitatio» a las «actualidades»[57], pues: «Cuando

hablamos del “saber de la vivencia presente”, no hacemos sino expresar con otras palabras lo que queremos decir cuando hablamos sencillamente de la *existencia* actual de esta vivencia (como la parte actual de la multiplicidad temporal). ... Así pues, no es posible distinguir entre el saber y el objeto presente de modo inmediato, ni siquiera como una parte específica de la vivencia situada *junto a* este objeto»[58]. Ya veremos qué obliga a Husserl a introducir esta distinción en la distinción entre *cogitationes* «actuales» e «inactuales». Por el momento hemos de afirmar: Husserl utiliza la expresión *cogitatio* de forma tan amplia como lo hizo Descartes, a saber: como nombre para las «vivencias de conciencia en general». Las «vivencias parciales de la clase a» de la «Sistemática trascendental» también se llaman en Husserl «cogitationes».

Pero todas las cogitationes se llaman, a su vez, «vivencias intencionales». «Es inherente a la esencia de todo *cogito* actual ser conciencia *de* algo. A su manera, sin embargo... la *cogitatio modificada*» –esto es, la vivencia «inactual»– «es *también conciencia*, y *de lo mismo* que la correspondiente no modificada. La característica esencial y general de la conciencia se preserva, pues, en el curso de la modificación. Todas las vivencias que tienen en común esta característica esencial se llaman también *“vivencias intencionales”* (actos, en el sentido *más amplio* de las “Investigaciones lógicas”); en la medida en que son conciencia de algo, decimos que están *“referidas intencionalmente”* a este algo»[59]. Esta afirmación empieza siendo contradicha por un pasaje de las «Ideas» que sigue inmediatamente al ya citado: «Por *vivencias* en *el sentido más amplio del término* entendemos todo aquello con que nos encontramos en la corriente de las vivencias; así pues, no sólo las vivencias intencionales, las *cogitationes* actuales y potenciales, tomadas en su plena concreción; sino también todo ingrediente, todo cuanto de real *(reell)* hallamos en esta corriente y en sus partes concretas»[60]. Si Husserl ha dividido las vivencias en general en *cogitationes* actuales y potenciales, pero ha englobado *todas* las *cogitationes* en el término de «vivencias intencionales», ¿qué vivencias han de ser entonces *no* «intencionales»? En cualquier caso, a los componentes de impresión también les corresponde, según Husserl, intencionalidad: «El problema que abarca el conjunto de la fenomenología se llama intencionalidad. Este nombre expresa justamente la propiedad fundamental de la conciencia, estando incluidos en él todos los problemas

fenomenológicos, incluso los hyléticos» –los “materiales” y, por lo tanto, las sensaciones–. De este modo, la fenomenología empieza con los problemas de la intencionalidad»[61].

La ambigüedad de la «cogitatio» en tanto que «vivencia de conciencia en general» y en tanto que «vivencia intencional» no es una inexactitud terminológica pasajera; esta ambigüedad radica en la cosa. Husserl *solamente* conoce vivencias intencionales, *solamente* conoce la conciencia de algo; ciertamente, los contenidos que tienen una función simbólica, las «vivencias parciales de la clase α» en el sentido de la «Sistemática trascendental»[62], son entendidos por él como un «*saber actual* de objetos que no son vivencias actuales»[63]; las «vivencias parciales de la clase a», en cambio, las entiende como *conciencia de cosas*. En vano se defiende Husserl de la teoría de las imágenes y los signos[64]: cuando afirma que «la percepción de la cosa no» representa «algo no presente, como si fuese un recuerdo o una fantasía; lo que hace presente, lo que aprehende es un ello mismo en su presencia en persona»[65], hay que objetarle que, en verdad, la conciencia de una cosa presupone seguramente (y necesariamente) el «*recuerdo*» –o la suposición de la existencia de cosas independientes de la conciencia–. Esta trascendencia de las cosas está efectivamente supuesta en Husserl, y contra él también puede decirse lo que se dice contra Brentano en la «Sistemática trascendental»: «A la... falsa suposición» –de que para los contenidos dados inmediatamente también deben darse «actos» del «vivenciar» o del «advertir» junto a dichos contenidos– «ha conducido sin duda la irresistible tendencia a *cosificar* rápidamente todos los objetos. De hecho, el conocimiento de todo objeto cósico requiere siempre una vivencia mediadora, pues conforme a su naturaleza... estos objetos sólo pueden darse de modo mediato»[66].

La suposición de la existencia de las cosas se oculta en la falta de claridad de la que adolece el *concepto de percepción* en Husserl. Las «Ideas» no aclaran en ningún momento si «percepción» hace referencia a los «componentes de impresión» o a los «componentes de representación» de nuestras vivencias; la determinación de la «percepción inmanente», en cuyo caso *«la percepción y lo percibido»* han de formar «*esencialmente una unidad inmediata»*[67], parece referirse a los componentes de impresión, al igual que la afirmación, de significado absolutamente incierto, según la cual lo «percibido mismo» puede «ser perfectamente una vivencia de conciencia»[68]; solamente que la distinción entre la percepción y lo

percibido resulta superflua, e incluso errónea, en el caso de la «percepción inmanente», pues el *existir* y el *ser advertido* de lo dado inmediatamente son la misma cosa. Pero es que, además, esas afirmaciones están en flagrante contradicción con otros pasajes de las «Ideas». «*El matiz»* –esto es, la percepción– «*no es, por principio, del mismo género que lo matizado»* (es decir, lo percibido)[69]. Esto podría decirse con cierta razón de los «componentes de representación», pero Husserl no debería en ningún caso afirmarlo genéricamente de las «percepciones», entre las que sin embargo también incluye los componentes de impresión. Si Husserl hubiese desarrollado de manera consecuente la distinción entre percepción inmanente y percepción trascendente, se habría dado cuenta de que esta última se funda en la primera, y habría debido distinguir claramente entre «componentes de impresión» y «componentes de representación». Pero en lugar de hacer esto, Husserl coordina percepción inmanente y trascendente en tanto que fuentes del conocimiento igualmente independientes. De este modo transforma incorrectamente en dato *inmediato* el darse de las *cosas,* que de acuerdo con su concepción (una vez admitida la dudosa ampliación del concepto de percepción) sólo se dan en la percepción *trascendente* y, por ende, en las vivencias parciales de la clase α. Esto resultará totalmente evidente si consideramos el ejemplo analizado por Husserl.

El «percipiente ver y tocar» el papel que tengo ante mí es, según Husserl, «la vivencia absolutamente concreta *del* papel que está ante mí»[70]. Pero, ¿qué significa aquí «percibir»? No significa más que un «reconocer de la segunda categoría»: «La impresión actual es reconocida como componente *de una clase ya conocida de complejos sucesivos,* en los que a los contenidos que eran semejantes en el sentido de la primera categoría» –es decir, independientemente de la posición de los objetos anteriores en otros complejos– «les han seguido *otros* contenidos»[71]. Pero el reconocimiento, en cuanto «conocimiento efectivo de la semejanza de un contenido con lo dado anteriormente»[72], es también un *saber de lo dado anteriormente,* dicho de forma general: «Toda impresión de una cualidad conocida *es... al mismo tiempo vivencia rememorativa*»[73]. Husserl pasa completamente por alto la relevancia de la «función simbólica» para la conciencia de una cosa. Cuando se la toma en cuenta, la distinción de *cogitatio* y *cogitatum* cobra rápidamente un sentido claro: se convierte en distinción entre el darse inmediatamente y el darse mediatamente. Los *cogitata,* no obstante, pueden

ser tanto objetos «generales» (es decir, aquellos que carecen de «una posición determinada en la serie temporal»[74]) cuanto contenidos «individuales» (que están «siempre dados con alguna determinación temporal, en una *relación* temporal *del antes o después* respecto de otros datos individuales»[75]), pueden ser tanto objetos *«ideales»* cuanto objetos «*reales»*[76]. Habrá que restringir oportunamente el concepto de «cogitatio» a las vivencias parciales con función simbólica. Pero si, como hace Husserl, relacionamos la «percepción» con lo «percibido» sin entender esta relación como un saber de *vivencias anteriores,* la interpretamos incorrectamente como un saber acerca de *cosas trascendentes,* las mismas que la ἐποχή debería haber puesto entre paréntesis.

La distinción husserliana entre el «contenido real *(reell)* de la percepción» y su «objeto trascendente»[77] pone de manifiesto claramente la suposición de la trascendencia de la cosa. Si, «sin dejar de ver esta mesa», doy vueltas en torno a ella, etc. y «tengo continuamente conciencia del estar ahí en persona de esta una y misma mesa», ¿de dónde puede proceder esta conciencia, sino del flujo de mi conciencia personal? Pero Husserl desprecia esta respuesta diciendo que es propia de «la mera *constitución psicológica*»[78] del objeto, aunque un instante después se ve obligado a refugiarse precisamente en esta «constitución psicológica», pues para explicar la identidad de la cosa «mesa» no puede menos de introducir la «conciencia sintética, que enlaza la nueva percepción» –la nueva impresión– «con el recuerdo»[79]. Sin embargo, acto seguido vuelve a rechazar este método: «La cosa percibida puede existir sin ser percibida, incluso sin tener conciencia potencial de ella...; y puede existir sin alterarse. Pero la percepción misma es lo que es en el flujo constante de la conciencia y ella misma es un flujo constante: el ahora de la percepción se convierte constantemente en la conciencia que le sigue, la de lo pasado hace un instante, y a la vez destella un nuevo ahora, etc.»[80]. Ahora bien: quien entiende la conciencia personal como «destello» puntual de un ahora aislado y siempre nuevo, no puede menos de buscar la «cosa percibida, que puede existir sin ser percibida», más allá de esta conciencia puntual.

De este modo hemos dado con la razón última por la que Husserl se ve obligado a suponer la trascendencia de la cosa: son los restos de una psicología *atomista* (psicología en tanto que método para el establecimiento de leyes ideales, como también cabe llamar a la fenomenología de Husserl) los que hacen imposible la constitución de la cosa en sí como nexo de

apariencias conforme a leyes. «Cuando una pluralidad de impresiones es reconocida como un todo, este reconocimiento del todo no puede reducirse al reconocimiento de sus *distintas partes*. En toda pluralidad se dan más bien... cualidades de las que carecen las distintas partes de esa pluralidad»[81]. Pero estas «cualidades de forma» *(Gestaltqualitäten)* tienen una importancia fundamental para lo que denominamos «expectativa»[82]: las cualidades de forma, a través de las que la pluralidad de las partes queda caracterizada como una pluralidad perteneciente al complejo de *una* conciencia personal, designan precisamente los *«complejos sucesivos ya conocidos»*, en los que a los contenidos que eran semejantes, en el sentido de la primera categoría, les han seguido otros. Si se desatienden estas cualidades de forma, la expectativa de la presentación de determinados contenidos como un hecho conforme a leyes se convierte en un milagro, y para poder explicar esa expectativa habría que hipostatizar un correlato trascendente de las impresiones, que en su aislamiento jamás darían lugar a una expectativa determinada[83].

Como fruto de la psicología atomista puede entenderse también, dicho sea de paso, la distinción de Husserl entre actos «actuales» y «potenciales», entre vivencias «advertidas» e «inadvertidas». «Inadvertido» sólo puede ser lo dado de modo mediato; pero como, según Husserl, de modo mediato sólo pueden darse distintos contenidos parciales, nunca los complejos, cuando se trata de un saber de complejos mediante cualidades de forma, esto es, sin una distinción de las partes, presupone erróneamente el carácter inadvertido de lo dado inmediatamente.

De las consideraciones anteriores se sigue, en primer lugar, una crítica de la teoría husserliana del *matiz* y lo *matizado*. Si esta distinción se entendiese como una distinción entre objetos «reales» («que siempre hay que concebirlos como dados inmediatamente en algún momento») y objetos «ideales» («que sólo pueden darse de modo mediato»[84]), la afirmación según la cual *«el matiz... no es, por principio, del mismo género que lo matizado»*[85] sería totalmente correcta. Pero la distinción de Husserl no sólo tiene este sentido obvio. Puesto que, según él, los factores objetivos caen *«en el campo de la percepción con el carácter de lo que se da en su propia persona»*[86], han de darse de modo inmediato –*en* la percepción, de la que a la vez son distintos–. El contrasentido es evidente. El intento desesperado de legitimar la supuesta trascendencia de lo cósico en lo fenoménico es su causa. Así como las cosas no son trascendencias, tampoco son vivencias. Son leyes

para vivencias, constituidas únicamente por el complejo de nuestra conciencia personal.

Si Husserl no ha podido menos de interpretar erróneamente lo cósico como vivencia en su teoría de la matización, la disyunción de ser como vivencia y ser como realidad le lleva, a continuación, a expulsar nuevamente las cosas de la complexión de las vivencias. La vaga trascendencia de la cosa respecto de su percepción se transforma en la dogmática trascendencia de la cosa respecto de la conciencia. «A la cosa en cuanto tal, a toda realidad en el verdadero... sentido, es inherente, por esencia y "por principio", la imposibilidad de ser inmanentemente perceptible y, por lo tanto, de ser hallada en la complexión de las vivencias en general»[87]. ¿«Inmanentemente perceptible»? Ciertamente, la cosa no es una vivencia[88]. Pero, ¿se sigue realmente de esto que la cosa no pueda «ser hallada en la complexión de las vivencias en general»? En modo alguno. Basta con pensar en el concepto crítico de cosa. Las cosas no son vivencias aisladas, sino relaciones *entre* vivencias –leyes para su curso–. En tanto que tales, sin embargo, son total y literalmente inmanentes al complejo de la conciencia. Así pues, hablar de la «trascendencia absoluta» de la cosa es tan ilícito como hablar de «la diferencia de principio entre los modos del ser», de «la más cardinal que hay en general», la diferencia «entre conciencia y realidad»[89]. ¿Qué podría reclamar el título de «realidad», sino nuestras vivencias? ¿De qué otra realidad podríamos tener noción?

A la vez se corrige la afirmación del carácter indubitable de la percepción inmanente frente al carácter dubitable de la percepción trascendente[90]. Que «una cosa» se da «necesariamente por medio de simples apariencias», que se ofrece de manera «inadecuada», es algo que se concederá de buen grado a Husserl. La distinción entre «forma cosa» y «forma apariencia»[91] de la «Sistemática trascendental» apunta a lo mismo, y la «existencia objetiva» de la ley cuya realidad es «independiente de las distintas apariencias que le son propias o que se someten a ella»[92] designa explícitamente la relación de cosa y apariencia. Sin embargo, aunque ninguna apariencia «da la cosa como "absoluto"»[93], esto no nos permite decir que la «*existencia de una cosa nunca está exigida necesariamente por su darse,* sino que en cierto modo es siempre *contingente*»[94]. Contra la tesis de Husserl hay que afirmar con rotundidad: *en la medida y sólo en la medida en que puede demostrar que está exigida por los datos, hay existencia de cosas.* Todos nuestros juicios

particulares sobre cosas pueden ser falsos, es decir, pueden ser refutados por la complexión de nuestras vivencias. Sin embargo, esto no equivale a someter a *dubitatio* el ámbito de las cosas *toto genere,* sino que éste es válido mientras lo aprehendamos en el sentido de la primera y de la segunda categoría. Pero esto es un hecho *trascendental* en el sentido kantiano del término, es decir, ha de darse necesariamente en todo momento y en todo lugar[95]. Sólo una teoría que parte del ser de las cosas como ser *trascendente* puede poner en duda la existencia de las cosas en cuanto tal.

Se corrige, además, la tesis metafísica de la «contingencia del mundo»[96]. Podremos llamar azar al hecho de que se nos den vivencias, pero esto apenas es decir nada, pues es imposible concebir una conciencia que no esté referida a vivencias. Pero si se nos dan vivencias, entonces la existencia de las cosas no es algo contingente, sino que está exigida por la complexión de las vivencias. La afirmación de Husserl: «*Toda cosa dada en persona puede no existir, ninguna vivencia dada en persona puede no existir»*[97], esta afirmación es, pues, incorrecta; prescindiendo de que, como se ha dicho, las cosas *nunca* pueden darse «en persona», mientras que todas nuestras vivencias han de dársenos en algún momento «en persona», esto es, inmediatamente, prescindiendo de estas inexactitudes, la afirmación de Husserl pasa por alto que ha de haber existencia de cosas siempre que la complexión de las vivencias así lo exija. Por consiguiente, tampoco puede hablarse de «contingencia» del mundo. Ninguna experiencia futura podría refutar lo que constituye una «condición de posibilidad de la experiencia»[98]. Que nosotros «captamos, o mejor dicho: que *debemos* captar en conceptos estables lo que flota en vacilante apariencia»[99] es una condición trascendental de este tipo. Así como las cosas no son dubitables, tampoco son contingentes. Finalmente, el hecho de que en todo momento y en todo lugar hayamos de hacer juicios sobre cosas corrige también la antítesis de Husserl: *«El ser inmanente* es... *sin duda, ser absoluto en el sentido de que por principio* nulla "re" indiget ad existendum. *Por otra parte, el mundo de las "res" trascendentes está íntegramente referido a la conciencia, y no a una conciencia fingida lógicamente, sino a una conciencia actual»*[100]. Las «res» no son objetos trascendentes, sino que se constituyen sobre la base de las condiciones trascendentales de la experiencia; de ahí que la conciencia necesite tanto la «res» como la «res» necesita la conciencia. El «abismo de sentido» entre «conciencia» y «realidad» no es más que un

engaño. El campo de investigación de la fenomenología no es una «conciencia pura en "contraposición" con la realidad»: la descripción de las leyes del conjunto de nuestra experiencia es su tarea.

II. La trascendencia del nóema

La contraposición de «conciencia» y «realidad» es el tema central de la teoría husserliana del conocimiento. Como Husserl cree que la «res» está referida necesariamente a la conciencia, se ve obligado a buscar en la misma conciencia el fundamento de lo que él llama la «diferencia más cardinal entre los modos del ser», cuando un análisis del complejo de la conciencia personal muestra precisamente la nulidad de tal diferencia. Husserl presenta la suposición de la trascendencia de la cosa como el problema por antonomasia de una teoría del conocimiento orientada a trascendencias, un problema que él considera irresoluble y que se revela inmediatamente como un *falso problema* en cuanto se descubre que las cosas no son más que reglas para las apariencias. Pero una teoría del conocimiento que no se percata de esto incurre continuamente en profundas contradicciones; cree poder eliminar la cosa en sí naturalista y, sin embargo, es incapaz de abrirse al concepto de «cosa en sí inmanente», al concepto de las leyes conocidas de las apariencias; debe admitir que las cosas no se dan inmediatamente y, sin embargo, no osa concebirlas como cosas que se dan de modo mediato. En el concepto de *nóema* y en su problemática se pone de manifiesto hasta qué punto la errónea teoría husserliana de la cosa domina su teoría del conocimiento.

Como hemos dicho anteriormente, para Husserl *toda* conciencia es «conciencia *de* algo»[101]; pero «conciencia de algo» no significa para él que haya que distinguir en todo momento y en todo lugar entre vivencias parciales de la clase a y de la clase α, sino más bien que *todas* las vivencias parciales son de la clase α, en otras palabras: que también los *componentes de impresión* tienen una función simbólica, que después solamente resulta admisible para las cosas trascendentes. De esta relación se dice explícitamente que no es una relación naturalista, sino que tiene lugar en el marco de la ἐποχή y que también es válida para la conciencia reducida, esto es, para la conciencia depurada de las cosas trascendentes. El tema de la fenomenología es, según Husserl, la «conciencia de algo» tal como se ofrece

al estudio después de haber puesto en práctica la ἐποχή. «*La desconexión tiene... el carácter de un cambio de signos de valor, y lo que de este modo ha cambiado de valor vuelve a quedar en la esfera fenomenológica.* Dicho con una imagen: lo puesto entre paréntesis no queda borrado de la tabla fenomenológica, sino simplemente puesto entre paréntesis y provisto de un índice. Pero con este índice entra en el tema principal de la investigación[102].» Así queda ya anunciado el absurdo postulado de una «teoría del conocimiento de trascendencias»; Husserl lo expresa claramente en la siguiente afirmación: «Todo lo trascendente, en la medida en que se da de forma consciente, no sólo es objeto de la investigación fenomenológica por el lado de la *conciencia de* ello, por ejemplo, de los distintos modos de conciencia en los que se ofrece como siendo lo mismo, sino también, aunque esencialmente relacionado con lo anterior, como lo dado y lo aceptado en los datos»[103].

La diferencia entre los «modos de conciencia en los que se da lo trascendente» y los propios «datos trascendentes» se convierte en el canon de la teoría del conocimiento de Husserl. Con ella enlaza la distinción entre lo encerrado «real *(reell)* e intencionalmente» en las vivencias[104], que evidentemente se introduce sin más determinación. Husserl no reserva exclusivamente el término «intencionalidad» para las vivencias dotadas de una «función simbólica»: «La intencionalidad es lo que caracteriza plenamente a la *conciencia*, y lo que permite designar a la vez la corriente de vivencias como corriente de conciencia y como unidad de *una* conciencia»[105]. Sirviéndose de una terminología vacilante, profundamente reveladora de una inseguridad objetiva, Husserl vuelve a restringir inmediatamente el concepto de intencionalidad, que sin embargo, de acuerdo con la página 64 de las «Ideas» y después del último pasaje citado, debería atribuirse a *todas* las *cogitationes;* según Husserl, habría que «distinguir esencialmente: 1. Todas las vivencias que en las "Investigaciones lógicas" se denominan "contenidos primarios"; 2. Las vivencias o los elementos de las vivencias que llevan en sí lo específico de la intencionalidad. A las primeras pertenecen ciertas... vivencias "sensibles", los *"contenidos de la sensación"*»[106]. Aquí Husserl deja abierta la cuestión de si «tales vivencias sensibles tienen en la corriente de las vivencias siempre y necesariamente alguna "apercepción animadora"... o, como también decimos, si se hallan siempre en *funciones intencionales*»[107]. «En cualquier caso, en el entero

ámbito fenomenológico... esta singular dualidad y unidad de ὕλη *sensible* y μορφή *intencional* desempeña un papel primordial»[108]. Lo que «forma con las materias vivencias intencionales e introduce lo específico de la intencionalidad, es precisamente lo mismo que da su» (ha de decir «su de ella»)[109] «sentido específico al hablar de conciencia, según el cual conciencia se refiere *eo ipso* a algo de lo que ella es conciencia»[110]. Puesto que «hablar de elementos de la conciencia, de aspectos de la conciencia y de términos similares, así como hablar de elementos intencionales... resulta totalmente inútil, debido a sus múltiples equívocos, introducimos el término *elemento noético* o, de forma concisa, *nóesis*»[111]. *«La corriente del ser fenomenológico tiene una capa material y una capa noética*[112]*.»* Los mayores problemas de la fenomenología son, según Husserl, los «*problemas funcionales,* es decir, los de la *"constitución de las objetividades de la conciencia"*»[113]. «Con la más amplia universalidad se trata de... examinar cómo se "constituyen conscientemente" las unidades objetivas de toda región y categoría[114].»

Pero la distinción más amplia y fundamental con la que topamos «en relación con la intencionalidad» es «la distinción entre los *componentes propiamente dichos* de las vivencias intencionales y los *correlatos intencionales* de éstas o de sus componentes»[115]. «Por un lado, hemos de... distinguir las partes y los elementos que encontramos en un *análisis real (reelle)* de la vivencia, en el que la tratamos como a cualquier otro objeto, preguntando por sus trozos o por los elementos no independientes que la integran realmente *(reell)*. Pero, por otro lado, la vivencia intencional es conciencia de algo...; y esto nos permite preguntar qué hemos de decir esencialmente de este "de algo"[116].» «Toda vivencia intencional es, en virtud de sus elementos noéticos, justamente noética; su esencia es albergar algo así como un "sentido", y eventualmente un múltiple sentido, llevar a cabo a partir de este dar sentido y a una con él nuevas operaciones, que obtienen "sentido" precisamente a través de él»[117]. «Pero, por más que esta serie de ejemplos de elementos» –noéticos– «remita a componentes reales *(reelle)* de la vivencia, lo cierto es que también apunta, por medio del sentido, a componentes *no reales (nicht reelle)*. A los múltiples datos de contenido real *(reell),* noético, les corresponde siempre una multiplicidad... de datos comprobables en un correlativo "*contenido noemático*", o más brevemente, del "nóema"»[118]. «La percepción, por ejemplo, tiene su nóema, en lo más

bajo su sentido perceptivo, es decir, lo *percibido en cuanto tal*. Asimismo, cada recuerdo tiene su *recordado en cuanto tal* justamente como suyo, exactamente como está "mentado", como es "consciente" en él... El correlato noemático hay que tomarlo siempre... *exactamente* como está "inmanente" en la vivencia de la percepción... es decir, como nos es ofrecido por ella *cuando preguntamos puramente a esta vivencia misma*»[119].

Esto ha de «entenderse... perfectamente mediante el análisis de un ejemplo»[120].

«Supongamos que miramos... en un jardín un manzano en flor, el verde tierno del césped, etc. Evidentemente, la percepción... no es a la vez lo percibido... En la actitud natural, el manzano es para nosotros algo que está ahí en la realidad trascendente del espacio, y la percepción... un estado psíquico que nos pertenece a nosotros, los seres humanos reales. Entre la una y la otra realidad, esto es, entre el ser humano real o la percepción real y el manzano real, existen relaciones reales... Ahora pasemos a la actitud fenomenológica. El mundo trascendente queda "puesto entre paréntesis", llevamos a cabo la ἐποχή en relación con su realidad. Y preguntamos con qué nos encontramos en la complexión de vivencias noéticas de la percepción... Junto con el mundo físico y psíquico, ha quedado desconectada también la existencia efectiva de la relación real entre la percepción y lo percibido; y, sin embargo, es patente que ha quedado como resto una relación entre la percepción y lo percibido, una relación que se da esencialmente en "pura inmanencia", es decir, puramente sobre la base de la vivencia de percepción fenomenológicamente reducida..., tal como se inserta en la corriente de vivencias... También la vivencia de percepción fenomenológicamente reducida es percepción *de* "este manzano en flor, en este jardín, etc."... El manzano no ha perdido ni el más pequeño matiz de todos los elementos, cualidades, características *con los que había aparecido en esta percepción*»[121]. Como resultado de su análisis enuncia Husserl esta tesis: «En nuestra actitud fenomenológica podemos y debemos plantear la pregunta esencial: *¿qué es lo "percibido en cuanto tal", qué momentos esenciales alberga en sí mismo en tanto que nóema de esta percepción?*»[122].

Según Husserl, la cosa de la naturaleza es radicalmente distinta de la cosa reducida. «El *árbol pura y simplemente,* la cosa de la naturaleza, es todo menos este *árbol percibido en cuanto tal,* que, en tanto que sentido de la percepción, es inherente a ella, y lo es inseparablemente. El árbol pura y

simplemente puede arder, descomponerse en sus elementos químicos, etc. Pero el sentido –el sentido de *esta* percepción, que es necesariamente inherente a su esencia– no puede arder, no tiene elementos químicos, ni fuerzas, ni propiedades reales»[123]. Así como no debemos confundir el nóema con la cosa pura y simplemente, tampoco deberíamos entenderlo como encerrado realmente *(reell)* en la vivencia intencional. Si intentásemos introducir el objeto reducido en la vivencia en tanto que objeto «inmanente» de la percepción, nos veríamos «ante la dificultad» de que ahora se hallarían frente a frente dos realidades, mientras que sólo nos encontramos con una y sólo una es posible. «La cosa, el objeto natural, esto es lo que percibo, el árbol que está ahí en el jardín; éste y nada más que éste es el verdadero objeto de la "intención" perceptiva. Un segundo árbol inmanente, o una "imagen interna" del árbol real que está ahí fuera delante de mí, no se da en modo alguno, y plantear este tipo de hipótesis sólo conduce a un contrasentido»[124]. Husserl ya ha refutado anteriormente la suposición de la conciencia de una imagen[125]. «Frente a tales extravíos» deberíamos «atenernos a lo que se da en la vivencia pura y tomarlo, dentro del marco de la claridad, exactamente tal como se da»[126]. Pero «la percepción también se caracteriza precisamente por tener su sentido noemático, su "percibido en cuanto tal", "este árbol en flor que está ahí en el espacio"..., justamente el *correlato* inherente a la esencia de la percepción fenomenológicamente reducida. Dicho con una imagen: la "colocación entre paréntesis" que ha experimentado la percepción impide cualquier juicio sobre la realidad percibida (es decir, cualquier juicio basado en la percepción no modificada o que contenga en sí mismo la tesis de ésta). Pero no impide juicio alguno que afirme que la percepción es conciencia *de* una realidad (cuya tesis, sin embargo, no puede "llevarse a cabo" con él); ni impide en modo alguno describir esta "realidad en cuanto tal" que aparece en la percepción»[127].

De todo esto se sigue, según Husserl, que «a la esencia de la vivencia de percepción en sí misma es inherente el "árbol percibido en cuanto tal", es decir, el nóema en sentido pleno, que no resulta afectado ni por la desconexión de la realidad del árbol mismo ni por la desconexión del mundo entero; pero, por otra parte, este *nóema* con su "árbol" entre comillas *no está contenido realmente (reell) en la percepción, como tampoco lo está el árbol de la realidad*»[128]. Aquí la reflexión vuelve sobre lo anterior: «El color del tronco del árbol, consciente puramente como percibido, es exactamente "el

mismo” que el que teníamos por el del árbol real antes de la reducción fenomenológica... *Este* color, puesto entre paréntesis, pertenece al nóema. Pero no pertenece como componente real *(reell)* a la vivencia de percepción, aunque en ésta también encontramos “algo así como color”, a saber: la “sensación de color”, el elemento hylético de la vivencia concreta en el que se “matiza” el color noemático, “objetivo”»[129]. «Cuando practicamos la reducción fenomenológica, llegamos incluso a la evidencia esencial y general de que el objeto árbol *sólo* puede aparecer en una percepción *en general* tan determinado *objetivamente* como aparece en ella, si los elementos hyléticos... son justo los que son y no otros»[130]. «De este modo es también absolutamente indudable que “unidad” y “multiplicidad” pertenecen aquí a *dimensiones totalmente distintas, todo lo hylético* pertenece como componente *real (reell)* a la vivencia concreta, mientras que lo que en ello se “exhibe” o “matiza” como múltiple pertenece al *nóema*»[131]. Y a continuación: «No sólo los elementos hyléticos (las sensaciones de color, los sonidos, etc.), sino también las apercepciones animadoras» –nóesis–, «esto es, *ambas cosas a una:* también el *aparecer* del color, del sonido y de cualquier cualidad del objeto, pertenecen como componentes “reales” (“reelle”) a la vivencia»[132].

Husserl resume: «Si llamamos “trascendentales” tanto a la reducción fenomenológica como a la esfera de las vivencias puras, es justamente porque en esta reducción encontramos una esfera absoluta de materias y formas noéticas a cuyas relaciones, estructuradas conforme a una *necesidad esencial inmanente,* es inherente este maravilloso ser conscientes de algo determinado o determinable y dado de tal o cual modo, que es algo contrapuesto a la conciencia misma, algo esencialmente extraño, irreal, trascendente, y que es la fuente originaria de la única solución concebible de los problemas más profundos del conocimiento que afectan a la esencia y a la posibilidad del conocimiento objetivamente válido de lo trascendente. La reducción “trascendental” lleva a cabo la ἐποχή en relación con la realidad; pero a lo que le queda de ésta pertenecen los nóemas con la unidad noemática que les es propia, y por lo tanto la forma en que lo real es consciente en la conciencia misma y, en especial, se da en ella»[133]. Acto seguido, Husserl exige considerar por separado las *morfologías* de las nóesis y los nóemas, tarea que emprende en las siguientes secciones de las «Ideas»; para él, estas morfologías no estarían «en absoluto relacionadas entre sí al modo de dos

espejos enfrentados, ni de tal manera que se pasase de la una a la otra con un simple cambio de signo, sustituyendo, por ejemplo, un nóema N por "conciencia de N"»[134]. Esto se desprendería «ya de lo que hemos dicho anteriormente sobre la correspondencia entre las cualidades unitarias del *nóema*-cosa y sus multiplicidades hyléticas de matización en las posibles percepciones de la cosa»[135].

La relación entre *cogitatio* y vivencia intencional, la tesis según la cual toda conciencia es «conciencia de algo», ya ha sido discutida críticamente[136]. Ahora hemos de dilucidar qué significa concretamente esta tesis en el marco de la ἐποχή fenomenológica. Nuestra pregunta es la siguiente: si toda conciencia es conciencia *de algo,* pero al mismo tiempo nuestra reflexión ha de ceñirse a la conciencia depurada de toda trascendencia, ¿de qué es entonces conciencia? Nuestra respuesta a esta pregunta ha de ser: en la medida en que nuestra conciencia es conciencia de algo, es conciencia de objetos reales o ideales dados de modo mediato en el sentido de la «Sistemática trascendental».

Husserl admite ocasionalmente que no toda vivencia es una vivencia intencional. Si toda vivencia fuese intencional, en los meros componentes de impresión también habría que distinguir entre la vivencia y aquello de lo que ella es vivencia; el propio Husserl rechazó ya esta distinción en la quinta Investigación lógica del segundo tomo, donde identificó sensación y contenido de la sensación. Pero se ve inducido constantemente a transferir sin más a todo lo fenoménico hechos que ha constatado previamente en la *esfera del juicio;* la responsable de esta transferencia es su creencia en la omnipotencia de la «lógica pura», de la que hablaremos después. Pero cada vez que realiza esta transferencia a lo fenoménico en lugar de tomarlo como punto de partida, corre el peligro de suponer la trascendencia de la cosa.

Si reservamos exclusivamente el concepto de «vivencia intencional» para las vivencias parciales de la clase α, entonces ya no tiene sentido hablar de la trascendencia del objeto intencional; y la exclusión de toda trascendencia también debería estar exigida por la propia ἐποχή. Husserl afirma: «Todo lo trascendente, en la medida en que se da de forma consciente, no sólo es objeto de la investigación fenomenológica por el lado de la *conciencia de* ello, por ejemplo, de los distintos modos de conciencia en los que se ofrece como siendo lo mismo, sino también, aunque esencialmente relacionado con

lo anterior, como lo dado y lo aceptado en los datos»[137]. Esta afirmación –dicho sea como resultado provisional antepuesto a todo lo que sigue– ha de corregirse en varios sentidos. Por una parte, en el marco de la ἐποχή no puede hablarse de trascendencias, sino de lo que se da de modo mediato. Pero la distinción entre los «modos de darse algo» y las «trascendencias que se dan» se convierte para nosotros en la distinción entre el símbolo y lo simbolizado. Es claro que lo simbolizado mismo no ha de ser necesariamente del género de las cosas, sino que también puede ser algo fenoménico. Pero todo cuanto se da de modo mediato ha de tomarse solamente tal como se da –como objeto del análisis epistemológico y, por lo tanto, como algo inseparable por principio de su modo de darse–. Sin duda es distinto de éste, como lo simbolizado del símbolo. Pero nosotros sólo sabemos de esta distinción justamente a través del darse inmediato del símbolo. La exigencia de tomar el correlato noemático de una vivencia «*exactamente* como está "inmanente" en la vivencia de la percepción..., es decir, como nos es ofrecido por ella *cuando preguntamos puramente a esta vivencia misma*»[138], esta exigencia ha de entenderse, pues, de forma mucho más rigurosa de como la entiende el propio Husserl. La vivencia no sólo nos indica *cómo* nos es dado algo, sino que lo dado mismo, o dicho en la terminología de Husserl: el «qué» de lo dado, solamente se muestra a través de la vivencia con función simbólica. El hecho de que se den objetos de modo mediato sólo puede explicarse por la cooperación de los factores trascendentales de nuestra conciencia.

La teoría husserliana de hyle, nóesis y nóema atenta contra este principio. Designemos (a esto no hay nada que objetar) los elementos hyléticos como componentes de las vivencias de la clase a y los elementos noéticos como componentes de las vivencias de la clase α. Hecho esto, lo primero que hemos de decir es que la vivencia de la percepción de un manzano en flor, tal como la describe Husserl[139], no es en modo alguno una vivencia simple (por lo demás, ¿qué significa exactamente «simple»?), sino que es ya una vivencia muy compleja; hemos de decir, además, que los componentes a y α de esta vivencia están necesariamente entrelazados, del mismo modo que en todos los hechos de nuestra conciencia los componentes a y α están necesariamente entrelazados y sólo pueden separarse de forma abstracta, pues la cualidad de forma inherente a *todo* contenido actual lo pone en relación con contenidos anteriores. En esto piensa seguramente Husserl cuando subordina los datos «hyléticos» al problema de la intencionalidad; pero su

psicología atomista le impide ver las cosas con claridad, por lo que atribuye erróneamente una función simbólica a los componentes de la clase a obtenidos por abstracción. Nosotros afirmamos: en la vivencia actual está co-dado el saber de contenidos anteriores. Vivencias anteriores son recordadas y semejanzas con vivencias anteriores son reconocidas, reconocidas como miembros de un complejo sucesivo, y de acuerdo con este reconocimiento se espera la ocurrencia de otras vivencias; este nexo de expectativa se articula lingüísticamente, la expresión se retiene con idéntico significado y se afirma que a toda apariencia que caiga bajo el concepto de ese nexo de expectativa ha de seguirle la ocurrencia de la vivencia esperada. Todo esto pertenece *necesariamente* a la percepción de «este árbol», pero no, como piensa Husserl, en tanto que «mera constitución psicológica» del objeto, sino en tanto que su justificación racional; es decir, hablar de «este árbol» *carece de sentido* si no tiene su fundamento en el nexo esbozado, y no tiene ningún otro fundamento posible más que este nexo. Lo que Husserl denomina el «nóema» de la vivencia de percepción no es sino la ley individual comprendida en nuestro nexo de expectativa. Este nexo sólo es «objeto» de nuestra vivencia de percepción en la medida en que nos es dado simbólicamente en nuestra vivencia actual, pero no como una trascendencia independiente de la conciencia a la que apuntase nuestra vivencia actual, ni todavía menos como una trascendencia que se nos diese de modo inmediato, fenoménico, «en persona». Pero así es precisamente como Husserl quiso entender el nóema. De esta manera, la relación entre lo dado de modo mediato y lo dado de modo inmediato se convierte directamente, en el caso del «nóema», en la relación entre ser inmanente y ser trascendente. La independencia de la cosa –de la ley– respecto de su apariencia se convierte en la independencia de la cosa respecto de su constitución en la conciencia, de la que Husserl quiso apartarse para dejarla en manos de la psicología empírica, sin darse cuenta de que, en la reducción al complejo de la conciencia, nos vemos remitidos precisamente a este complejo y a sus leyes en tanto que fuentes de derecho del conocimiento. Cuando Husserl exige que debemos tomar el «correlato noético» tan exactamente «como está “inmanente” en la vivencia de la percepción»[140], parece hallarse muy cerca de nuestra posición. Pero pronto irrumpen bruscamente las divergencias.

Así, la distinción entre cosa no reducida y cosa reducida, entre «árbol pura y simplemente» y «árbol percibido en cuanto tal», se debe en última instancia

a la suposición de la trascendencia de la cosa, y el concepto de nóema se revela como el intento fallido de tender un puente entre un concepto de cosa en sí profundamente naturalista y la conciencia. En este punto, los ejemplos analizados por Husserl vuelven a arrojar luz sobre los problemas que encierra su teoría. Husserl dice: «El árbol pura y simplemente puede arder, descomponerse en sus elementos químicos, etc. Pero el sentido –el sentido de *esta* percepción, que es necesariamente inherente a su esencia– no puede arder, no tiene elementos químicos, ni fuerzas, ni propiedades reales»[141]. Aquí hemos de preguntar en primer lugar: ¿qué es el «árbol pura y simplemente»? ¿Quizá la «causa desconocida de sus apariencias»? Entonces las ciencias no tendrían derecho a hablar de él. ¿O es acaso el árbol del que se habla en la «actitud natural»? De éste siempre cabe decir que «puede arder». Pero si esta posibilidad se entiende como una posibilidad *científica,* si adquiere la forma «es *verdad* que este árbol puede arder», entonces el «árbol pura y simplemente» pasa a ser sin más el «árbol percibido en cuanto tal», pues ¿en qué otro lugar podría legitimarse la verdad de ese enunciado sino en el complejo de nuestra conciencia personal? Por otra parte: ¿qué significa que el «sentido de nuestra percepción», el «árbol percibido en cuanto tal», el sentido de *esta* percepción, es «necesariamente inherente a su esencia»? ¿Que es *solamente* el sentido «de esta percepción»? ¿Cómo podría ser esto compatible con el hecho de que el árbol aparece a la conciencia como algo *idéntico,* un hecho que una descripción que se mantenga estrictamente dentro del marco de lo dado no debe descuidar, y menos si pretende describir *todo* lo que se da en la vivencia? Finalmente, y esto es decisivo, es totalmente *erróneo* decir que el «árbol percibido en cuanto tal» no puede arder. Lo que no puede arder es la *vivencia* de la percepción, pero del orden de cosas que ella simboliza cabe decir perfectamente que «puede arder», esto es, integrarse en otra ley, en un orden de cosas superior, y sin duda a este orden le corresponden propiedades reales. Cuando Husserl lo pone en tela de juicio y cree que el sentido del nóema árbol está vinculado a la presentación efectiva de determinadas apariencias (a «esta percepción»), no tiene en cuenta, en primer lugar, que «*la relación entre la condición y lo condicionado* (es)... *sólo ideal*»[142], que las apariencias esperadas sólo se presentan *si* cumplo las condiciones exigidas por la ley individual; en esto estriba precisamente la «existencia objetiva» de la cosa, su «independencia de la apariencia» en el sentido de la «Sistemática trascendental». El enunciado «este árbol no ha

ardido», sin embargo, significa que, *después de* que he cumplido las condiciones impuestas por dicha ley, los fenómenos esperados no tienen lugar. Si los fenómenos esperados no se producen, deberemos intentar comprender la desviación respecto de la ley individual como un caso de otra ley, o, como se suele decir, «explicarlo causalmente». Como esta nueva ley también ha de basarse únicamente en lo fenoménico, podemos hablar del cambio de una cosa sin exceder ni un ápice el ámbito de nuestra conciencia personal. Así pues, el «árbol percibido en cuanto tal» *puede* «arder», es decir, nuestra cosa en sí inmanente puede cambiar de acuerdo con una ley superior. Poner esto en tela de juicio significa confundir la cosa con su apariencia o interpretar incorrectamente, de manera naturalista, la palabra «arder».

Por su formulación, la afirmación de que el «sentido» de la percepción no puede arder induce fácilmente a confusión. Así pues, hay que saber claramente qué se entiende por «sentido». *Nosotros* entendemos por sentido el orden de *cosas* que nos ofrece simbólicamente la vivencia actual: y este «sentido» puede «arder», es decir, puede cambiar en la forma señalada. Sólo que no hemos de pensar en una «forma psíquica» entendida en términos naturalistas que «arda en llamas» de manera naturalista. Es obvio que la propia expresión verbal «arder» adquiere su significado con arreglo al complejo de la conciencia. Husserl, sin embargo, parece pensar en algo *fenoménico* y, siguiendo la distinción de Brentano entre lo dado inmediatamente y el acto por el que esto se da, diferencia entre «sentido del acto» y «acto». Pero este sentido del acto no existe. Por eso no puede cambiar. Por otra parte, hay que estar prevenidos ante el error que puede resultar de la *expresión lingüística*. Parece evidente que el «nóema» o la «cosa en sí inmanente» no pueden «arder», no pueden cambiar. Pero en esta suposición se confunde el concepto de «nóema en general» o de «cosa en sí inmanente en general» con los nóemas o con las cosas individuales que abarca este concepto. El *concepto* de cosa en sí se sigue necesariamente de las condiciones trascendentales de nuestra conciencia y como tal no puede cambiar. Pero las cosas individuales abarcadas en este concepto de cosa en sí pueden cambiar perfectamente. *Las cosas individuales pueden arder.*

La evidencia de la improcedencia de la distinción entre cosa no reducida y cosa reducida que arroja el ejemplo analizado por Husserl tiene amplias consecuencias epistemológicas. Si es improcedente distinguir entre «cosa percibida en cuanto tal» y «cosa pura y simplemente», ¿qué sentido tiene

entonces asignar al nóema la «cosa percibida en cuanto tal» y, de forma similar, lo «recordado, sentido y juzgado en cuanto tal»? Si el concepto de nóema abarca todo esto, ¿cómo se distingue luego entre contenidos reales y contenidos ideales dados de modo mediato, cómo se distingue entre lo fenoménico y lo cósico? Y si el concepto de nóema no alberga en sí mismo esta distinción, ¿es lícito convertirla después en el canon de lo que Husserl considera la disyunción epistemológica fundamental? Habrá que examinar todo esto, y la crítica acabará volviendo sobre el concepto mismo de ἐποχή fenomenológica, que deja espacio para conceptos tan problemáticos como el de trascendencias noemáticas.

Contraponiendo componentes «reales» y componentes «intencionales» de la percepción, Husserl trata de hacer justicia una vez más a la distinción entre lo dado inmediatamente y lo dado mediatamente. Sin embargo, esta contraposición es poco afortunada. Y lo es tanto menos cuanto que la vaguedad del término «real» («reell») induce a Husserl a atribuir a sus adversarios teóricos concepciones que ellos no sostienen. Husserl utiliza la palabra «reell» en oposición a «real»[143] y de este modo introduce, por así decirlo, dos conceptos de realidad; esto resulta sorprendente, toda vez que en su lucha contra la teoría de las imágenes y los signos se rebela, y con razón, contra la duplicación del concepto de realidad. En la quinta Investigación lógica del segundo tomo encontramos una observación terminológica profundamente significativa. Esta observación dice así: «“Real” (“real”) sonaría mucho mejor junto a “intencional”» –que «real» («reell»)–, «pero trae consigo claramente la idea de trascendencia de la cosa, que debería quedar desconectada a través de la reducción a la inmanencia real *(reelle)* de la vivencia. Hacemos bien en atribuir conscientemente a la palabra “real” (“real”) la referencia a lo cósico»[175][144]. Éstas serían precisamente las dos realidades que Husserl combate con tanta vehemencia: la realidad de las «cosas trascendentes» y la realidad de las «vivencias inmanentes». Husserl saldría del dilema si se decidiese a desconectar no sólo «la idea de trascendencia de la cosa», sino también el término que la designa; entonces tendría suficiente con la palabra «real» («real»), que posteriormente abarcaría todos los objetos que «hay que pensar en algún momento como dados inmediatamente»[145].

Husserl podría caracterizar nuestra concepción diciendo que de este modo supondríamos que «en la vivencia está dada la intención con su objeto

intencional, que en cuanto tal le pertenece inseparablemente, esto es, le es inherente *realmente (reell)*. Es y sigue siendo puramente mentado o representado, etc., tanto si el correspondiente "objeto real" existe verdaderamente en la realidad o no existe, si ha sido aniquilado entretanto, etc.»[146]. De ser así, habríamos de recordar, en primer lugar, que nosotros *no* creemos que el objeto intencional sea inherente «realmente» («reell») a su intención, o, como preferimos decir, no creemos que sea «real» («real»), esto es, que esté dado inmediatamente. Nos es dado de modo mediato, a través de la vivencia intencional. Si el objeto mismo es un objeto «real» («real») o un objeto «ideal», si ha sido vivencia en algún momento, esto es ya otra cuestión, una cuestión imposible de zanjar de acuerdo con las afirmaciones generales de Husserl. Que el objeto sigue siendo mentado, etc., aunque la «cosa en la realidad» haya sido aniquilada, esto es algo que no afecta en absoluto a nuestra concepción. No hay nada más que lo «mentado»; si es aniquilado[147], entonces es que no sigue siendo lo mismo, sino que ha cambiado conforme a una ley superior; respecto de la ley individual, el juicio de existencia es suspendido. Si mantenemos el juicio de existencia, entonces juzgamos erróneamente.

La polémica de Husserl contra la teoría de las imágenes no puede, por lo tanto, afectar en nada a nuestra concepción. Nosotros no hablamos de un «segundo árbol inmanente», no decimos que «una "imagen interna" del árbol real que está ahí fuera ante mí»[148] nos sea dada de algún modo. La cosa en sí inmanente no es ninguna vivencia, por lo que tampoco puede ser conciencia *de* alguna otra cosa –sólo las vivencias tienen una función simbólica–. Pero es que, además, no hay cosa trascendente alguna de la que pueda ser conciencia. La práctica radical de la ἐποχή también suprime totalmente la cosa entendida en términos naturalistas, el «objeto intencional» se muestra únicamente en la conciencia, y sólo en la medida en que se muestra en la conciencia puede ser conocido. El término «realidad» queda reservado exclusivamente para nuestras vivencias. De este modo, pues, la existencia de la cosa no es una «segunda» realidad trascendente a la conciencia, sino inmanente a la conciencia en tanto que ley individual para sus correspondientes fenómenos. Puesto que las cosas no son nunca vivencias, no hemos de llamarlas objetos «reales», sino «ideales».

Por otra parte, a Husserl hay que reprocharle haber contrapuesto dos realidades, realidades en el sentido que *él* da a este término, a saber: las cosas

pura y simplemente y los nóemas. Su concepto de nóema es, sin duda, más amplio que nuestro concepto de cosa en sí inmanente; como muestra el ejemplo de la vivencia recordada, comprende también contenidos *reales* dados de modo mediato (reales en el sentido crítico que nosotros hemos especificado). Pero Husserl contrapone a las «cosas pura y simplemente» lo que, tras la disyunción de objetos reales y objetos ideales dados de modo mediato, queda del lado de los ideales y sin duda de los císicos: al «árbol pura y simplemente» contrapone el «árbol percibido en cuanto tal» (que según nuestro análisis, véase pp. 46 s., ha de tenerse por el ser de la cosa). Husserl no quiere que esto se entienda en el sentido de que el «árbol percibido en cuanto tal» sea conciencia *del* «árbol pura y simplemente»; para él, la nóesis «percepción del árbol» es más bien conciencia del nóema «árbol percibido en cuanto tal». Pero sigue sin estar nada claro cómo, permaneciendo en la inmanencia pura, podemos acceder al concepto de «cosa pura y simplemente». La distinción de «árbol percibido en cuanto tal» y «árbol pura y simplemente» debe ser la de cosa no reducida y cosa reducida. Para responder a la pregunta de qué nos autoriza a introducir esta distinción, hemos de dirigir la reflexión crítica al concepto de ἐποχή fenomenológica.

La ἐποχή tiene «*el carácter de un cambio de signos de valor, y lo que de este modo ha cambiado de valor vuelve a quedar en la esfera fenomenológica.* Dicho con una imagen: lo puesto entre paréntesis no queda borrado de la tabla fenomenológica, sino simplemente puesto entre paréntesis y provisto de un índice. Pero con este índice entra en el tema principal de la investigación»[149]. ¿Qué quiere decir esto? Está claro: la teoría del conocimiento tiene que examinar la pretensión de racionalidad de la imagen del mundo natural. Para realizar este examen, ha de desconectar todo enunciado centrado en el mundo natural y recurrir a lo que se da inmediatamente. En el marco de lo que se da inmediatamente, sin embargo, vuelve a encontrarse con el entero mundo natural, pero con la reserva de que no sabemos nada acerca de su «realidad» (término cuyo sentido Husserl no especifica). Así pues, la fenomenología ha de describir el mundo natural tal como se ofrece en el análisis del complejo de la conciencia, es decir, sin tener en cuenta su «realidad». Sobre la cuestión de la «realidad», ha de ser la «razón que juzga» la que luego decida.

Esta argumentación tiene varios puntos débiles. En primer lugar, no es verdad que tras la desconexión de la tesis del mundo natural volvamos a

encontrarnos con todas las estructuras de esta concepción en el ámbito de nuestra conciencia. También nos puede quedar algo totalmente distinto: el concepto crítico de cosa en sí, por ejemplo, del que hemos hablado con ocasión de la discusión del análisis husserliano de la percepción, apenas tiene nada que ver con el concepto ingenuo de cosa. Pero incluso suponiendo que Husserl tuviese razón, la descripción de lo que encontramos inmediatamente no podría separarse en modo alguno de la pregunta por su «realidad», o para hablar con propiedad, de la pregunta por su fundamentación incuestionable en aquello con que nos encontramos inmediatamente. De lo contrario, nuestra argumentación sería circular: para examinar la pretensión de legitimidad de la imagen del mundo natural, nos veríamos obligados a recurrir a la mera descripción de esta imagen del mundo. O tendríamos que describir sin querer examinar lo descrito. Pero esto apenas podría interesarnos; la pregunta que realmente nos interesa no es en qué consiste la imagen del mundo natural –para responder a esta pregunta no tendríamos necesidad ni de la fenomenología ni de las reducciones–, sino cómo se legitima. Separando esta pregunta de la descripción de los hechos de conciencia y de sus relaciones, Husserl hipostatiza un criterio para la legitimidad del «mundo natural» cuya validez es *independiente* de aquello con que nos encontramos inmediatamente. De este modo convierte la ἐποχή en un instrumento meramente heurístico para dilucidar la relación entre la conciencia y una «realidad» que la trasciende. Según Husserl, podemos llevar a cabo la ἐποχή, pero también podemos no llevarla a cabo, pues la «realidad» no sufre cambio alguno.

Nosotros, por el contrario, estamos convencidos de que el recurso a lo dado inmediatamente y el examen de la pretensión de legitimidad del mundo natural son una y la misma cosa. Rechazamos la vaguedad del concepto de «realidad» con el que opera Husserl, y que en última instancia se funda en la suposición de un mundo de cosas trascendentes. La correlación de «ser real» y «ser comprobable racionalmente», de la que habla Husserl, significa para nosotros que hemos de examinar todo lo cósico en tanto que nexo de fenómenos conforme a leyes, tal como se nos presenta en una descripción pura de los fenómenos. Para poner un ejemplo: «la “colocación entre paréntesis” que ha experimentado la percepción» no impide «cualquier juicio sobre la realidad percibida»[150], sino que sólo en la «colocación entre paréntesis», es decir, en el puro darse, se constituyen las cosas, y la decisión

sobre la *verdad* de un juicio sobre cosas (así hemos de expresarnos, en vez de hablar de una «realidad de las cosas» independiente de la conciencia) depende de si, cumpliéndose las condiciones exigidas por la ley individual, se producen o no las vivencias esperadas. Nuestro concepto de ἐποχή –si es que quisiéramos servirnos de uno– sería, pues, mucho más radical que el de Husserl; nosotros no lo entendemos como un instrumento heurístico para echar una mirada a la relación de «realidad» y «conciencia», sino como la única legitimación posible del conocimiento de cosas. Puesto que el recurso a los datos de la conciencia no significa para nosotros la colocación entre paréntesis del mundo de las cosas, sino más bien su fundamentación, podemos prescindir tanto del término «ἐποχή» como de las «reducciones». Todos los enunciados que eleven pretensiones de validez científica, es decir, todos los enunciados en relación con los cuales es posible plantear con sentido la pregunta por la verdad, tienen su criterio último en el complejo de nuestra conciencia personal.

La improcedencia de la distinción entre cosa reducida y no reducida se nos ha confirmado desde un nuevo punto de vista más general. Si anteriormente[151] hemos confrontado el nóema de cosa con nuestra cosa en sí inmanente y hemos puesto de manifiesto que es incorrecto separarlos, de nuestra crítica de la ἐποχή husserliana se ha desprendido que es inadmisible hablar de una «realidad» natural opuesta a los nóemas de cosas, de una «realidad» independiente del complejo de la conciencia. Sólo a la investigación histórica, no sistemática, le está permitido adoptar la «actitud natural»; para la investigación sistemática, ésta se convierte necesariamente en objeto de *crítica*. Si, como hace Husserl, se intenta separar la descripción y la pregunta por la realidad del mundo natural, la tarea crítica sólo se elude aparentemente: la «realidad de una ley individual»[152], y por ende la realidad de las cosas, entendida estrictamente en el sentido que tiene el término «realidad» («Realität») en el pasaje citado de la «Sistemática trascendental», se legitima únicamente en el complejo de la conciencia personal, cuya descripción es la tarea de la fenomenología.

La relación entre el nóema de cosa y la cosa en sí inmanente está indisolublemente ligada al problema de la supuesta trascendencia de la cosa, y ésta es la razón por la que aquí también había que tratarlos conjuntamente. Cuando se comprende que la «cosa pura y simplemente» y el nóema de cosa son lo mismo, la pregunta por la cosa trascendente tampoco puede ya

plantearse.

El concepto husserliano de nóema se nos ha disuelto totalmente. Como el nóema no debe ser ni inmanente ni trascendente a la conciencia, ya no sabemos dónde hemos de buscarlo. Dado que no hay cosas trascendentes, el nóema tampoco puede contraponerse a ellas y se vuelve completamente superfluo incluso como concepto con el que introducir una contraposición. Pero el nóema ni siquiera puede tomarse como otra forma de expresar nuestra «cosa en sí inmanente», pues Husserl lo utiliza ocasionalmente para designar *todo* cuanto se da de modo mediato, *todos* los «contenidos de las vivencias intencionales». Si se quiere, se puede llamar nóema a *todo* lo que se da de modo mediato, sin tener en cuenta si ha sido vivencia o no. Pero se ha de tener presente que la distinción entre los nóemas y las nóesis, las vivencias intencionales, no garantiza en absoluto la disyunción epistemológica fundamental, y hay que guardarse de asociarla a la distinción entre inmanencia y trascendencia, como es la intención última de Husserl. No es posible hablar de un «maravilloso ser conscientes» de algo dado de modo mediato; el ser conscientes de lo que se da de modo mediato se basa claramente en las condiciones trascendentales de nuestra conciencia personal.

Es evidente que la oposición entre nóema y nóesis no debe convertirse en el principio rector de la teoría del conocimiento; su principio rector es, antes bien, la oposición entre ser *cósico* y ser *fenoménico*. De los «nóemas», en el sentido en que a lo sumo podemos emplear este término, es decir, como forma de designar *todo* cuanto se da de modo mediato, sólo sabemos a través de las vivencias intencionales *en* las que se nos dan; las nóesis y los nóemas son indisociables. En el resto de nuestra investigación, sin embargo, podemos prescindir totalmente del concepto «nóema».

La exigencia de Husserl de morfologías separadas para las nóesis y los nóemas tampoco debe confundirnos. Husserl justifica su exigencia diciendo que estas morfologías no están relacionadas entre sí «al modo de dos *espejos enfrentados*»[153]; esto se seguiría de lo dicho anteriormente sobre la correspondencia entre las cualidades unitarias del *nóema*-cosa y sus multiplicidades hyléticas de matización en las posibles percepciones de la cosa. Pero la equivocidad del concepto husserliano de nóema, en el que no se distingue entre contenidos reales y contenidos ideales dados de modo mediato, se venga en esta justificación. La distinción entre matizado y matiz es la distinción entre cosa y vivencia. Y del hecho de que a la unidad de la ley

individual se enfrente la pluralidad de los fenómenos no se sigue en modo alguno que entre lo que se da inmediatamente y lo que se da mediatamente haya una relación de inadecuación. Si se quiere sistematizar lo que se da mediatamente, hay que dirigirse al complejo de lo dado inmediatamente. Pues, en efecto, todo cuanto se da mediatamente y de lo que podemos hablar con una pretensión de verdad se funda en última instancia en los fenómenos y ha de poder reducirse a ellos.

III. La cosa y la «jurisdicción de la razón»

El primer capítulo ha examinado críticamente la suposición de la trascendencia de lo cósico en la fenomenología de Husserl. En el segundo se han extraído las consecuencias de dicha suposición para el concepto de nóema y, finalmente, para el concepto de ἐποχή fenomenológica. Para ello hemos tenido que mostrar la forma en que Husserl llega a separar el análisis de las condiciones trascendentales de la conciencia de la pregunta por la legitimidad epistemológica del mundo de las cosas, una separación incorrecta que nosotros hemos tenido que rechazar. Ahora nos queda por considerar cómo se afana en fundamentar la legitimidad del mundo de las cosas. Puesto que Husserl invoca a la *razón* como jueza de la «realidad» de las cosas o, para hablar con propiedad, de la pretensión de verdad de los juicios sobre cosas –la misma razón cuyo ámbito quería librar de «trascendencias» cósicas–, se corregirán algunos de los errores en los que incurren su teoría de la cosa y su concepción de la estructura noético-noemática; la idea que articula su sistema teórico es también, como veremos, absolutamente contraria a la suposición de la trascendencia de lo cósico. No obstante, como Husserl separa la «jurisdicción de la razón» del análisis estructural de la conciencia personal, muchos de esos errores se mantienen y resultan funestos para su «teoría de la razón».

El hecho de que Husserl deduzca de la concepción de la estructura noético-noemática su propia «fenomenología de la razón» refleja esa separación desde el punto de vista metodológico. Si en la «Meditación fenomenológica fundamental» y en las reflexiones «Sobre el método y los problemas de la fenomenología pura» había tratado de destacar la relación entre «razón» y «realidad» como una disyunción fundamental, ahora plantea la siguiente

pregunta: ¿qué derecho tenemos a suponer esa «realidad»? La argumentación circular en la que incurre al esperar *de* la razón la respuesta a esta pregunta confirma sin querer, pero plenamente, los argumentos con los que nosotros hemos intentado revelar el problema de «razón» y «realidad» como un problema aparente. Pero no empezaremos ocupándonos de esta argumentación circular. Lo primero que hemos de investigar es cómo aparece la trascendencia de la cosa a la luz de la «fenomenología de la razón» de Husserl y del capítulo de las «Ideas» así titulado.

«El problema fenomenológico de la referencia de la conciencia a una objetividad»[154], éste es el problema que Husserl quiere resolver, el problema de ese «maravilloso tener conciencia de algo trascendente», un problema que, a nuestro entender, no tiene nada de maravilloso y cuya solución hemos apuntado constantemente al caracterizarlo como un problema aparente. La pregunta de «cómo el "sentido" de la conciencia se aproxima al "objeto" que es el suyo y que, en numerosos actos de muy distinto contenido noemático[155], puede ser "el mismo"»[156], lleva a Husserl «finalmente a la cuestión de qué pueda significar propiamente la "pretensión" de la conciencia de "referirse" realmente a un objeto, de ser conciencia "certera", la cuestión de cómo dilucidar fenomenológicamente, de acuerdo con la distinción de nóesis y nóema, la referencia objetiva "válida" o "no válida"; y de este modo nos hallamos frente a los grandes *problemas de la razón,* cuya clarificación en el ámbito trascendental y cuya formulación como problemas *fenomenológicos*»[157] se propone Husserl.

Nuestra exposición de las ideas de Husserl se limitará a lo que resulta estrictamente necesario para comprender su solución «teórico-racional» del problema de la cosa.

La vaguedad del concepto «nóema», que nosotros no hemos podido dejar de constatar, obliga a Husserl a preguntarse por todo aquello que está contenido propiamente en el «nóema». De este modo se encuentra con el problema de cómo hay que describir un complejo noemático. Según Husserl, se trata de una descripción «de determinado alcance... a saber, una descripción que, en cuanto *descripción de la "objetividad mentada tal como está mentada", evita todas las expresiones "subjetivas"*»[158]. De esta forma han de excluirse expresiones «como "perceptivamente", "rememorativamente", "claramente intuitivo", "pensado", "dado" –éstas pertenecen a otra dimensión de descripciones, no a la dimensión del objeto

que es consciente, sino a la del *modo en que es consciente*–»[159]. Con esto ha de quedar «deslindado un *contenido totalmente fijo en cada nóema*». «Toda conciencia tiene su *qué* y toda mienta "su" objeto; es evidente que en toda conciencia... hemos de poder llevar a cabo dicha descripción noemática del mismo, "exactamente tal como está mentado"; mediante la explicación y la formulación conceptual obtenemos un conjunto cerrado de... *"predicados"*, y estos predicados determinan con su *significación modificada* el "contenido" del núcleo objetivo del nóema del que hablamos»[160].

Ahora bien, en esta descripción «se distingue *como elemento noemático central:* el *"objeto"*, lo *"idéntico"*, el "sujeto determinable de sus posibles predicados" *–la pura x con abstracción de todos los predicados*– y se distingue *de* estos predicados, o, más exactamente, de los nóemas de los predicados»[161].

Este «objeto» se convierte para Husserl en el punto de partida de su problema «teórico-racional». «Así como toda vivencia intencional tiene un nóema y en él un sentido mediante el cual se refiere al objeto, así, a la inversa, todo lo que llamamos *objeto,* aquello de lo que hablamos, lo que tenemos como realidad ante los ojos, lo que consideramos posible o probable, lo que nos figuramos por más imprecisamente que sea, todo esto es, por el simple hecho de ser tal, un objeto de la conciencia; y esto significa que, sean lo que sean y se llamen como se llamen mundo y realidad, ha de estar representado en el marco de la conciencia real y posible por sentidos llenos del correspondiente contenido más o menos intuitivo, o por proposiciones[162]» (juicios). Husserl cree haber dado de este modo la razón última por la que todo lo desconectado entra en la esfera de la fenomenología con un «cambio de signo»[163]. Pues «las realidades reales e ideales que sucumben a la desconexión están representadas en la esfera fenomenológica por sus correspondientes multiplicidades totales de sentidos y proposiciones»[164]. Por ejemplo, «cada cosa real de la naturaleza (está) representada por todos los sentidos y proposiciones variablemente llenas en las que es el correlato determinado o posteriormente determinable en tal o cual forma de posibles vivencias intencionales; es decir, representada por las multiplicidades de "núcleos plenos", o, lo que aquí significa lo mismo, de todos los posibles "modos subjetivos de aparecer" en los que puede estar constituida noemáticamente como idéntica»[165]. La unidad de la cosa «hace frente», de acuerdo con la teoría de lo matizado y el matiz, «a una infinita

multiplicidad ideal de vivencias noéticas de un contenido esencial totalmente determinado y abarcable a pesar de la infinitud, unánimes todas ellas en ser conciencia de "lo mismo". Esta unanimidad se da en la esfera misma de la conciencia, en vivencias que también pertenecen al grupo»[166] que Husserl ha delimitado como el grupo de las nóesis. El objeto, «la x, dotada de diverso "contenido de determinaciones" en los distintos actos o nóemas, es necesariamente consciente como la misma. Pero *¿es realmente la misma?* Y *¿es el objeto mismo "real"?* ¿No podría ser irreal, mientras corriesen en la conciencia... las múltiples proposiciones coherentes e incluso intuitivamente llenas?»[167].

Husserl cree señalar el camino para la solución del problema en las siguientes afirmaciones: «La conciencia, o el sujeto mismo de la conciencia, *juzga* la realidad, pregunta por ella, la conjetura, la pone en duda, resuelve la duda y de este modo lleva a cabo *"declaraciones racionales de legitimidad"*. ¿No es necesario que se clarifique... en el complejo esencial de la conciencia trascendental, es decir, de forma fenomenológica pura, la esencia de esta legitimidad y correlativamente la esencia de la "realidad", referida a todas las especies de objetos?[168] «La cuestión es, pues, cómo describir noética o noemáticamente, con rigor científico y fenomenológico, todos los complejos de conciencia que hacen necesario precisamente en su realidad un objeto puro y simple(lo que en el sentido del lenguaje usual significa siempre un objeto *real*)[169].»

Husserl vuelve con esta cuestión al verdadero punto de partida de su fenomenología; y también al verdadero punto de partida de nuestra crítica, a saber: el concepto de lo que se da inmediatamente, de la «intuición que se da originariamente»; evidentemente, en una forma que difiere esencialmente de nuestra concepción: «Sea lo que sea lo que se diga de los objetos –lo que se diga racionalmente–, es necesario que lo enunciado como mentado se deje *"fundar", "comprobar", "ver"* directamente o *"penetrar" indirectamente. Por principio se hallan...* en correlación el "*ser verdadero" o* "*ser real*" *y* el "ser comprobable racionalmente"»[170]. «*Un carácter racional específico es... propio del carácter de posición»* –en nuestro lenguaje: un juicio es verdadero– «como una *nota distintiva* que le corresponde *esencialmente si y sólo si* es posición sobre la base de un... sentido que da originariamente[171].» «La posición tiene en el darse originariamente su *fundamento originario de legitimidad*[172]». «Para cada tesis racional

caracterizada por una referencia de motivación a lo originario del darse» –en nuestro lenguaje: para cada juicio fundado en lo dado inmediatamente–, Husserl elige la expresión *«evidencia originaria»*[173].

Con la distinción entre evidencia adecuada y evidencia inadecuada, Husserl intenta hacer justicia a la distinción entre datos «reales» y datos «ideales» mediatos en el sentido de la «Sistemática trascendental», una distinción que la teoría del nóema no puso suficientemente de relieve y que Husserl recogió erróneamente en la «contraposición de morfología noética y morfología noemática». «La posición sobre la base del aparecer en persona de la *cosa* es ciertamente una posición racional, pero el aparecer no es nunca más que un aparecer unilateral, "incompleto"; como consciente en persona no está ahí solamente lo que aparece "propiamente", sino simplemente esta cosa misma, el todo conforme al sentido global, aunque sólo parcialmente intuitivo y, además, múltiplemente indeterminado. De este modo, lo que aparece "propiamente" no puede separarse de la cosa como una cosa para sí»[174], sino que es simplemente una *parte no independiente* de la conciencia de la cosa que, a su vez, sería por necesidad relativamente indeterminada.

De aquí concluye Husserl –y en esto hay una rectificación parcial de su teoría de la cosa tratada en el primer capítulo–: «Por principio puede una cosa real... aparecer sólo *"inadecuadamente"*. Con esto concuerda esencialmente el que *ninguna posición racional que descanse en semejante aparecer, que da inadecuadamente,* puede ser *"definitiva",* "insuperable"; el que, en su aislamiento, ninguna equivale al puro y simple "La cosa es real", sino equivale solamente al "Es real" –presuponiendo que el progreso de la experiencia no conlleve "motivos racionales más fuertes" que hagan patente la posición originaria como una posición que ha de "tacharse" dentro del nuevo orden de cosas»[175].

Según Husserl, *«a todo objeto "verdaderamente existente"»* le corresponde «la *idea de una conciencia posible* en que el objeto mismo es aprehensible *originariamente* y, además, de forma *completamente adecuada*»[176]. A esto se opone la afirmación de que hay «objetos que por principio sólo aparecen inadecuadamente (y que, por lo tanto, sólo son perceptibles inadecuadamente)»[177]. Pero la contradicción no sería más que aparente: «Dijimos perceptibles inadecuadamente *en un aparecer cerrado.* Hay objetos –y entre ellos están todos los objetos trascendentes, todas las

“realidades” abarcadas en el término naturaleza o mundo–, que no pueden darse ni con determinación ni con intuitividad completas en una conciencia cerrada. Pero *como “Idea”* (en sentido kantiano) *está, sin embargo, diseñado el darse completamente* –como un sistema, de tipo esencial absolutamente determinado, de infinitos procesos de continuo aparecer, o bien, como campo de estos procesos, un *continuo de apareceres* determinado a priori, con dimensiones distintas pero determinadas–»[178]. Pues: «La idea de una infinitud motivada esencialmente no es ella misma una infinitud; la evidencia de que esta infinitud no puede darse por principio no excluye, sino que más bien exige, el darse con evidencia la *Idea* de esta infinitud»[179].

Si «ser verdaderamente» es «correlativamente equivalente... a darse adecuadamente y a ser puesto evidentemente», este darse adecuadamente es posible, según Husserl, «en el sentido de un darse como finito, o de un darse en forma de Idea»[180]. En adelante, Husserl entiende los términos «inmanente» y «trascendente» de acuerdo con esta última disyunción: «En un caso, el ser es un ser “inmanente”, un ser como vivencia cerrada o como correlato noemático de la vivencia; en el otro caso, un ser trascendente, es decir, un ser cuya “trascendencia” estriba precisamente... en la infinitud del correlato noemático»[181].

«El problema de la “constitución” de las objetividades de la región cosa en la conciencia trascendental»[182] o, como podríamos decir, la constitución epistemológica de la cosa en general, se convierte para Husserl en el hilo conductor para tratar el problema de la constitución de los «objetos en general». «La idea de cosa... está... representada en la conciencia por el concepto “cosa”, concepto dotado de cierto contenido noemático»[183]. Pero hay que tener en cuenta, dice Husserl, «que aquí la esencia “cosa” está dada originariamente, pero que esta forma de darse no puede ser en principio adecuada. Podemos hacer que se nos dé adecuadamente el nóema o el sentido de cosa; pero los múltiples sentidos de cosa... no encierran la esencia regional cosa como un contenido inmanente y originariamente intuitivo»[184]. Ahora bien, es «una evidencia esencial y general que *todo darse incompleto* (todo nóema que se da inadecuadamente) *alberga en sí una regla para la posibilidad ideal de completarse*»[185]. «La *región cosa*, dada inadecuadamente», prescribe *«reglas al curso de las intuiciones posibles*[186].*»* Esto «significa fenomenológicamente»: «A la esencia de dicho nóema de cosa son inherentes, y absolutamente evidentes, posibilidades

ideales de *"falta de límite en el curso progresivo"*[187] *de intuiciones coherentes,* y además en ciertas direcciones previamente trazadas y determinadas típicamente»[188]. La «trascendencia» de la cosa «se expresa en esa falta de límite en el curso progresivo de las intuiciones de ella»[189]. «Es una evidencia esencial que *toda* percepción y multiplicidad de percepciones puede ampliarse, de forma que el proceso no tiene fin; de acuerdo con esto, no hay... aprehensión de la esencia de la cosa tan completa que una percepción ulterior no pueda añadirle nada nuevo desde el punto de vista noemático. Por otra parte, aprehendemos con evidencia y adecuadamente la "Idea" cosa[190].» «Sobre la base de la conciencia ejemplar» de esta falta de límite «aprehendemos, además, la "Idea" de determinadas direcciones de infinitud... También aprehendemos *la "Idea" regional de cosa en general* como ese algo idéntico que se mantiene en medio de infinitudes del curso determinadas *de una forma concreta* y que se manifiesta en las correspondientes... series infinitas de nóemas»[191].

Husserl pregunta finalmente: *«¿Cómo describir sistemáticamente las nóesis y los nóemas pertenecientes a la unidad de la conciencia intuitivamente representativa de cosa?»*[192]. Su respuesta es la siguiente: «*La Idea regional* de cosa, su idéntica x con el contenido de sentido que la determina, que la pone como existente, *prescribe reglas a las multiplicidades de apareceres.* Esto significa: no son en modo alguno multiplicidades que coinciden por azar, como se desprende del hecho de que contienen en sí mismas, de forma puramente esencial, una referencia a la cosa, a la cosa determinada. La Idea de la región» –la Idea de «cosa en general»– «prescribe series de apareceres totalmente determinadas, determinadamente ordenadas, progresivas *in infinitum,* firmemente cerradas cuando se las toma como totalidad ideal, una determinada organización interna del curso de estas series que concuerda esencialmente, y de forma susceptible de investigarse, con las Ideas parciales que en la Idea regional de cosa están trazadas universalmente como componentes suyos»[193].

El resultado positivo de la teoría aquí esbozada hay que verlo en la corrección parcial que ha experimentado el concepto de cosa en sí trascendente. Cuando Husserl define el concepto de «ser trascendente» como aquel «cuya "trascendencia" estriba precisamente... en la infinitud del correlato noemático»[194], cuando quiere que lo cósico no se entienda como

algo independiente *de la* conciencia, sino como algo inagotable *en la* conciencia, parece coincidir ampliamente con los resultados de la «Sistemática trascendental»; en las reflexiones finales de ésta, «las cosas en sí» también «vuelven a convertirse –al menos parcialmente– en objetos *desconocidos:* en la medida en que la posibilidad de nuevas experiencias deja entrever siempre el conocimiento de nuevas propiedades de las cosas. Como no somos capaces de prever las ilimitadas posibilidades de tales experiencias, las cosas conservan siempre para nosotros un lado extraño –una extrañeza que puede aumentar hasta llegar a lo fantasmal–»[195]. No obstante, por más amplia que pueda ser la coincidencia, ésta tiene unos límites muy concretos. Así, pese a todo, Husserl no consigue librarse de la idea de un mundo trascendente de cosas; el hecho de que su fundamentación teórico-racional del concepto de cosa quede fuera de la descripción propiamente fenomenológica es ya prueba de ello. La cosa en sí trascendente se conserva en Husserl –aunque sea en la forma desleída de mero *concepto límite,* como en la escuela kantiana de Marburgo–. En la crítica de esta concepción han de guiarnos las tesis que en la «Sistemática trascendental» acompañan a la afirmación del desconocimiento parcial de los objetos: «La costumbre naturalista de presuponer que las cosas y todas sus propiedades son esencias *previamente dadas,* llevaría a considerar que esta plétora infinita de posibilidades está dada completamente en la cosa; es decir, conduciría a una contradicción lógica, pues lo infinito es, de acuerdo con su propio concepto, precisamente aquello que no puede concebirse nunca como algo dado completamente. Abarcar ilimitadas posibilidades sólo puede hacerlo la ley que no encierra en sí misma el concepto de infinitud completa»[196]. Pero antes de pasar a ocuparnos del sentido de la diferencia implícita en el hecho de que para Husserl la *Idea* de cosa es algo dado completamente, y la cosa un problema planteado eternamente, mientras que en la «Sistemática trascendental» la idea de cosa y la cosa no están separadas (a menos que se separe el concepto de cosas en general y las cosas concretas que comprende este concepto), antes de pasar a ocuparnos de esta diferencia y de tratar someramente sus consecuencias, hemos de hacer un completo seguimiento crítico del intento de Husserl de una «constitución teórico-racional de la región cosa».

Después de haber constatado la falta de solidez del concepto de nóema en Husserl, la exigencia de «evitar» todas las «expresiones subjetivas» en la

descripción de los complejos noemáticos pierde también su validez. El complejo de lo dado se constituye a través de la unidad de la conciencia personal y es precisamente esto lo que lo hace «subjetivo». Si bien es cierto que hemos de distinguir entre nuestras vivencias y lo que se da de modo mediato, esta distinción no equivale en modo alguno a la distinción entre «subjetivo» y «objetivo», pues lo dado de modo mediato también se determina únicamente por su lugar en el complejo de la conciencia personal. El «qué» de toda conciencia, que según Husserl puede ser «puramente exhibido», solamente tiene la posibilidad de exhibirse como algo dado de modo mediato y en su darse de modo mediato, por lo que sólo puede separarse del «cómo» en el que se presenta en la medida en que *en la* vivencia se distingue *de* él; la reflexión epistemológica necesita recurrir a la vivencia intencional para legitimar lo que se da de modo mediato. Si Husserl designa lo «idéntico» como el «elemento noemático central»[197], es precisamente aquí donde puede verse claramente la imposibilidad de separar «aquello *que* es consciente» de «la forma *como* es consciente». Pues hablar de la identidad de una cosa sólo tiene sentido si la cosa es consciente como siendo la misma en una pluralidad de *vivencias;* solamente en relación con una pluralidad de presentaciones puede hablarse de la identidad de un objeto, y los hechos de nuestra conciencia son precisamente la pluralidad de presentaciones en las que sale a la luz la identidad de la cosa. Así pues, las vivencias no pertenecen en absoluto exclusivamente a la «constitución psicológica» de las cosas, sino que esta constitución psicológica es lo único que confiere un sentido racional a nuestro discurso sobre la cosa. Cabe pensar que para Husserl (aunque en las «Ideas» nunca lo diga claramente) los principios lógico-formales han de estar en la base de la sistematización de los nóemas. Sólo que con este propósito pasa por alto que todos esos principios, que tradicionalmente se atribuyen a la «lógica formal», adquieren su sentido (incluidos el principio de contradicción y el principio de tercio excluido) a través de las leyes del complejo de nuestra conciencia personal, que los axiomas lógicos no son más que «juicios sintéticos a priori fundados en conocimientos fenomenológicos universales»[198]. Aunque Husserl luchó tenazmente por alcanzar una «clarificación fenomenológica de la lógica pura», nunca consiguió librarse totalmente de los «nexos psicológicos del pensamiento» y de la «unidad lógica del contenido del pensamiento»[199]; la psicología en tanto que explicación causal de la realidad psíquica, de la que él

se ocupó, tiene parte de culpa. Pero una psicología depurada de posiciones naturalistas, o, como también podríamos decir, una fenomenología es también la única fuente de derecho de la «lógica formal». Por eso es erróneo contraponer descripciones noéticas y descripciones noemáticas; aunque estas últimas puedan llevarse a cabo independientemente de las primeras (algo que nosotros ponemos en tela de juicio), también deberían hallar su fundamento en las leyes del complejo de nuestra conciencia personal.

La recíproca referencia de «todo nóema a una vivencia intencional» y de «toda conciencia a un objeto» no puede ser para nosotros, que nos negamos a separar el «qué» del «cómo» del conocimiento, un problema que requiera una solución aislada, del mismo modo que tampoco hemos podido considerar la «relación de conciencia y realidad» como el «problema fundamental de la teoría del conocimiento». Por eso hemos rechazado desde un principio la solución «teórico-racional» del problema de la cosa. Pues aquí surge realmente el problema «teórico-racional». La pregunta por la «realidad» sólo se plantea cuando se introduce una separación entre lo que se da mediatamente y su modo de darse. Si el criterio de verdad de un juicio sobre cosas es el darse o no las apariencias esperadas o afirmadas, cumpliéndose las condiciones exigidas por el juicio, entonces la verdad del juicio está vinculada precisamente a la posición de su contenido en el complejo de la conciencia –y por lo tanto, en términos de Husserl, a su «modo de darse»–. Pero Husserl cree poder hablar de la verdad de un juicio sin tener en cuenta su lugar en el complejo de la conciencia, y como en Husserl el nóema de cosa tampoco puede ser la cosa en sí naturalista, sino una «cosa pensada» en el sentido de la «Sistemática trascendental», la verdad de los juicios sobre cosas se convierte para él en un problema que, de manera bastante paradójica, ha de plantearse independientemente del complejo de la conciencia y que, sin embargo, ha de resolverse sobre la base del complejo de la conciencia. Es preciso clarificar este contrasentido.

¿Es la cosa consciente como idéntica «realmente la misma, y es el objeto mismo “real”?»[200] Esta pregunta de Husserl es, pues, una pregunta que nosotros no podríamos plantear en modo alguno. No sólo nos horroriza esta forma naturalista de hablar. En efecto, ¿qué puede significar para nosotros que una cosa consciente como idéntica no sea la misma? Suponiendo que conozcamos correctamente la ley individual afirmada, o, como también podemos decir, suponiendo que la cosa exista, esto sólo puede significar que,

cumpliéndose las condiciones exigidas por tal ley, las apariencias esperadas no se presentan, que la cosa muestra una «nueva propiedad», como se dice en la «Sistemática trascendental», que hemos de entender conforme a otra ley[201]. Pero la ley causal, a su vez, sólo puede explicarse desde el complejo de lo dado. De este modo, si, como afirma Husserl, el objeto es *necesariamente consciente* como el mismo, esto es, si las apariencias esperadas en el marco de la ley individual se dan, entonces también *es* el mismo. Si la ley individual es correcta, la cosa también es «real» –si es que no se prefiere, como es nuestro caso, reservar exclusivamente el término «real» para lo que se da *inmediatamente*–. Todo discurso sobre la «realidad» de la cosa que no esté avalado por lo dado no puede ser sino especulación metafísica o prejuicio naturalista.

Pero, en verdad, esto no nos obligaría a someter a una crítica particular la solución husserliana del «problema de la realidad». Solamente el procedimiento circular que lleva a Husserl a investigar la constitución de «trascendencias» en la conciencia corrige en parte la afirmación de estas trascendencias, un error subsana en cierto modo el otro. Por eso hemos de ocuparnos brevemente de su solución.

Como ya hemos señalado, el concepto de intuición que da originariamente, que Husserl sitúa en la base de la «jurisdicción de la razón», no puede equipararse sin más a nuestro concepto de lo dado inmediatamente. Así, por ejemplo, Husserl afirma que una vivencia rememorativa «no se da originariamente»[202]; nosotros diríamos que la *vivencia* rememorativa está «dada inmediatamente» y que lo rememorado está «dado mediatamente». La distinción de Husserl no tiene el mismo sentido que la nuestra: Husserl quisiera reservar la expresión «dados originariamente» para los «componentes de impresión» (las vivencias parciales de la clase a); pero como para él –como hemos explicado al principio– los componentes de impresión también son «conciencia de algo», no dice de ellos que están «dados originariamente», sino que «se dan originariamente». Esta diferencia respecto de la «Sistemática trascendental», que parece ser una simple diferencia de matiz, tiene importantísimas consecuencias. Éstas salen rápidamente a la luz en la cuestión de la «indeterminación de lo dado mediatamente». Pues los objetos que se dan en «conceptos primitivos»[203] *sólo* pueden darse mediatamente; pero como Husserl, en vez del darse inmediatamente de las vivencias, sólo conoce el darse originariamente de los

componentes de impresión, es totalmente incapaz de determinar los objetos que se dan en conceptos primitivos (que por principio sólo pueden encontrarse como contenidos intencionales de vivencias α) partiendo de su concepto del «darse originariamente». Por eso se ve obligado a introducir el par conceptual evidencia adecuada y evidencia inadecuada, un par conceptual que nosotros no necesitamos, pues mediante una disyunción más completa hemos dividido los objetos que se dan de modo mediato en objetos reales e ideales.

Pero Husserl sólo puede introducir la distinción entre evidencia adecuada y evidencia inadecuada volviendo a suponer el ser de la cosa que se matiza, que sólo «aparece de modo unilateral, "incompleto"», mientras que la relación de la cosa con sus fenómenos sólo puede determinarse desde lo *fenoménico*. Admitiremos de buen grado la afirmación de Husserl según la cual *«ninguna posición racional que descanse en semejante aparecer, que se da inadecuadamente»,* es *«"definitiva"»*[204], es decir, que «la posibilidad de nuevas experiencias deja entrever siempre el conocimiento de nuevas propiedades de las cosas»[205]. Justo esta afirmación permite corregir varios errores fundamentales: así, la idea de que las cosas puedan darse «en persona», esto es, de modo inmediato; el engañoso «abismo de sentido» entre «conciencia» y «realidad», por otra parte, parece quedar superado en el momento en que la cosa es entendida como regla de las apariencias. Pero no podemos seguir a Husserl cuando afirma que *«a todo objeto "verdaderamente existente"»* le corresponde «la *idea de una conciencia posible* en que el objeto mismo es aprehensible *originariamente* y, además, de forma *completamente adecuada*»[206]. Ninguna cosa puede darse originariamente, se da siempre de modo mediato. El mismo Husserl alude a ello con bastante frecuencia, de la manera más enfática en el siguiente pasaje: «Es patente... que lo que denominamos cosa espacial, no sólo para nosotros los hombres, sino también para Dios –como el representante ideal del conocimiento absoluto–, solamente es intuible mediante apareceres, en los que se da y ha de darse "en perspectiva", esto es, cambiando en múltiples pero determinados modos y en cambiantes "orientaciones"»[207]. ¿Y qué hay de la «adecuación»? *Nosotros* no hemos necesitado en modo alguno el concepto de evidencia adecuada; si Husserl se vio obligado a introducirlo, fue solamente porque su concepto de intuición que se da originariamente era insuficiente. Si –según las propias palabras de Husserl– una cosa espacial

«solamente es intuible mediante apareceres» incluso para el «representante ideal del conocimiento absoluto», esto significa al mismo tiempo que no puede darse adecuadamente. Pero entonces, ¿de dónde saca Husserl la «Idea de una conciencia originaria y adecuada de las cosas», si dicha conciencia se niega incluso al «representante ideal del conocimiento perfecto»? Con todo, no precisamos apoyarnos en esta contradicción teórica. Husserl cree poder superar la contradicción (que, por lo demás, no comprende en toda su magnitud) afirmando que, aun cuando toda conciencia de cosas es inadecuada, el darse completamente está diseñado como «Idea» en sentido kantiano. Pero esta «Idea» sólo es posible si se presupone una infinitud dada completamente –que justamente no puede ser pensada como dada completamente–. En este punto vuelve a salir a la luz la suposición de la trascendencia de la cosa en Husserl. Pues sólo suponiendo la cosa, aunque sea como cosa que nunca está dada completamente en su aparecer, cabe postular como tarea el darse completamente de la cosa, ponerla como «Idea»; para una reflexión que tiene en la fenomenología su punto de partida, la cosa (la ley individual) es ella misma «ideal», la cosa y la «Idea de cosa» son lo mismo. La diferencia de concepción con la que aquí nos encontramos es la misma que existe entre la «Sistemática trascendental» y la concepción kantiana del «objeto trascendental como regla para las apariencias». Al igual que para Kant, para Husserl «el objeto trascendental (es) una x»[208]; para Husserl, la «Idea» de cosa es algo distinto de la ley individual conocida, es incluso la regla desconocida para las apariencias, independiente de la conciencia y dada completamente en la cosa trascendente. Para nosotros, en cambio, no hay «Idea de cosa» en el sentido de Husserl; la cosa es ideal, lo mismo que la ley individual conocida, conocida en tanto que regla para las apariencias, inmanente a la conciencia y susceptible de corrección. Husserl afirma: «En un caso, el ser es un ser “inmanente”, un ser como vivencia cerrada o como correlato noemático de la vivencia; en el otro caso, un ser trascendente, es decir, un ser cuya “trascendencia” estriba precisamente en la infinitud del correlato noemático que lo exige como “materia” de ser»[209]. Nosotros no podemos aceptar esta afirmación. Su contrasentido se pone de manifiesto en su consecuencia, a saber: la «Idea» de cosa ha de darse adecuadamente en contraposición con la cosa misma. Pues, en efecto, ¿qué podría ser esta «Idea» sino la cosa, la regla para las apariencias? Pero esta regla jamás se conoce completamente.

Por un lado, pues, nosotros sostenemos: no es la Idea de cosa la que prescribe reglas a las múltiples apariencias, sino que la cosa misma es la regla ideal para la concatenación de las apariencias. En cuanto tal, sin embargo, «no (es), a diferencia del concepto kantiano de "regla de las apariencias", simplemente una x, sino un objeto cognoscible de forma muy determinada a través de sus distintas características»[210]. Detrás de las apariencias no se nos oculta ninguna trascendencia planteada eternamente; su regla se constituye únicamente de acuerdo con las leyes del complejo de nuestra conciencia.

Por otro lado, sin embargo, estas leyes inmanentes nunca las conocemos completamente, y el concepto mismo de su «darse adecuadamente» equivale a «desviarse a mundos inteligibles». Puesto que el concepto de una infinitud dada completamente es necesariamente un concepto contradictorio, todo concepto que derive de él también ha de ser contradictorio; y la Idea de cosa dada adecuadamente deriva de él. Su contradicción reside en que la cosa en sí inmanente, para poder ser conocida completamente, tendría que ser trascendente a la conciencia. Inversamente, sólo la suposición de una cosa trascendente hace posible concebir la Idea de cosa dada completamente. Esto es lo que han querido dilucidar nuestras últimas investigaciones.

[1] *Id.,* p. 48.
[2] *Id.,* pp. 52 ss.
[3] *Id.,* p. 56.
[4] *Id.,* p. 56.
[5] *Id.,* p. 58.
[6] *Id.,* p. 64.
[7] *Id.,* p. 61.
[8] *Id.,* pp. 61 ss.
[9] *Id.,* p. 62.
[10] *Id.,* p. 62.
[11] *Id.,* p. 63.
[12] *Id.,* p. 63.
[13] *Id.,* p. 63.
[14] *Id.,* p. 67.
[15] *Id.,* p. 68.
[16] *Id.,* p. 68.
[17] *Id.,* p. 69.
[18] *Id.,* p. 70.

[19] *Id.,* p. 70.
[20] *Id.,* p. 70.
[21] Véase *id.,* p. 71.
[22] *Id.,* p. 73.
[23] *Id.,* pp. 73 ss.
[24] *Id.,* p. 74.
[25] *Id.,* p. 74.
[26] *Id.,* p. 74.
[27] *Id.,* pp. 74 ss.
[28] *Id.,* p. 75.
[29] *Id.,* p. 75.
[30] *Id.,* p. 76.
[31] *Id.,* p. 76.
[32] *Id.,* p. 76.
[33] *Id.,* p. 77.
[34] *Id.,* p. 78.
[35] *Id.,* p. 78.
[36] *Id.,* p. 79.
[37] *Id.,* p. 79.
[38] *Id.,* p. 80.
[39] *Id.,* p. 80.
[40] *Id.,* p. 82.
[41] *Id.,* p. 86.
[42] *Id.,* p. 86.
[43] *Id.,* p. 86.
[44] *Id.,* p. 86.
[45] *Id.,* p. 87.
[46] *Id.,* p. 88.
[47] *Id.,* p. 89.
[48] *Id.,* p. 89.
[49] *Id.,* p. 91.
[50] *Id.,* p. 92.
[51] *Id.,* p. 93.
[52] *Id.,* p. 94.
[53] Véase arriba, pp. 14 ss.
[54] Tr. S., p. 49.
[55] *Id.,* p. 55.
[56] *Id.,* p. 61.
[57] *Id.,* p. 63, véase esta exposición, pp. 19 ss.
[58] Tr. S., pp. 61 ss., véase también p. 112.
[59] *Id.,* p. 64.
[60] *Id.,* p. 65.
[61] *Id.,* p. 303.

[62] Tr. S., pp. 64 ss.
[63] Tr. S., p. 64.
[64] Véase arriba, pp. 23 ss.
[65] *Id.,* p. 79.
[66] Tr. S., pp. 90 ss.
[67] *Id.,* p. 68.
[68] *Id.,* p. 62.
[69] *Id.,* p. 75.
[70] *Id.,* p. 61, véase arriba, p. 20.
[71] Tr. S., p. 106.
[72] Tr. S., p. 94.
[73] Tr. S., p. 95.
[74] Tr. S., p. 139.
[75] Tr. S., p. 139.
[76] Tr. S., p. 140.
[77] *Id.,* pp. 73 ss., véase arriba, p. 22.
[78] L. U., II, 1, p. 208.
[79] *Id.,* p. 74.
[80] *Id.,* p. 74.
[81] Tr. S., p. 95.
[82] Tr. S. 106, véase arriba, p. 30.
[83] En Husserl los elementos atomistas no son algo extraño, aunque en ningún pasaje de las «Ideas» resultan tan funestos como en el citado; vaya como ejemplo otro pasaje: «Adoptando la actitud reflexiva adecuada, podemos considerar el modo de darse en la conciencia de los tramos de vivencias correspondientes a distintas secciones de duración de las mismas, y de acuerdo con ella decir que la conciencia entera que constituye esta unidad de duración se compone continuamente de secciones en que se constituyen las secciones de vivencia de la duración» (*id.,* p. 245). De acuerdo con esto, pues, lo primario serían las «secciones». O, en relación con la «percepción de la cosa»: «... consideradas con exactitud, en su concreción sólo tienen *una fase absolutamente originaria,* aunque continuamente fluyente, el momento del *ahora* vivo» (*id.,* pp. 149 ss.). Por el contrario, en otro pasaje se dice: «De nuestras consideraciones podemos también... concluir que *ninguna vivencia concreta* puede ser *independiente en sentido pleno.* Todas ellas "necesitan completarse" en un complejo no arbitrario, sino forzosamente determinado en su forma y modo» (*id.,* p. 167). Husserl no ha extraído las consecuencias de esta afirmación para la teoría de la cosa.
[84] Tr. S., p. 140.
[85] *Id.,* p. 75.
[86] *Id.,* pp. 74 ss.
[87] *Id.,* p. 77, véase arriba, p. 23.
[88] Véase *id.,* pp. 67 ss.
[89] *Id.,* p. 77.
[90] Véase *id.,* pp. 180 ss., véase arriba, p. 24.
[91] Tr. S., p. 199.

[92] Tr. S., p. 196.
[93] *Id.,* p. 82.
[94] *Id.,* p. 86.
[95] Véase Tr. S., pp. 107 ss.
[96] *Id.,* pp. 86 ss., véase arriba, p. 25.
[97] *Id.,* p. 86.
[98] K. d. r. V., p. 172.
[99] Tr. S., p. 198.
[100] *Id.,* p. 92.
[101] Véase arriba, p. 20, para su crítica véase pp. 27 ss.
[102] *Id.,* p. 142.
[103] *Id.,* p. 142.
[104] *Id.,* p. 145.
[105] *Id.,* p. 168.
[106] *Id.,* pp. 171 ss.
[107] *Id.,* p. 172.
[108] *Id.,* p. 172.
[109] «ha de decir "su de ella" ("ihren")»: Adorno corrige el error gramatical del texto de Husserl. El adjetivo posesivo «su» en «su sentido específico» ha de escribirse «ihren», en femenino, porque se refiere a «die Rede» (el hablar de algo), que en alemán es femenino. *[N. del T.]*
[110] *Id.,* p. 174.
[111] *Id.,* p. 174.
[112] *Id.,* p. 175.
[113] *Id.,* p. 176.
[114] *Id.,* p. 177.
[115] *Id.,* p. 181.
[116] *Id.,* p. 181.
[117] *Id.,* p. 181.
[118] *Id.,* pp. 181 ss.
[119] *Id.,* p. 182.
[120] *Id.,* p. 182.
[121] *Id.,* pp. 182 ss.
[122] *Id.,* p. 183.
[123] *Id.,* p. 184.
[124] *Id.,* p. 186.
[125] *Id.,* pp. 78 ss., véase arriba, pp. 23 ss.
[126] *Id.,* p. 187.
[127] *Id.,* pp. 187 ss.
[128] *Id.,* p. 202.
[129] *Id.,* p. 202, véase *id.*, p. 73 y pp. 22 ss. y 33-34 de esta exposición.
[130] *Id.,* p. 203.
[131] *Id.,* p. 203.

[132] *Id.,* pp. 203 ss.
[133] *Id.,* p. 204.
[134] *Id.,* p. 206.
[135] *Id.,* p. 206, véase *id.,* pp. 201 ss., así como pp. 41 ss. de esta exposición.
[136] Véase arriba, pp. 25 ss.
[137] *Id.,* p. 142.
[138] *Id.,* p. 182.
[139] *Id.,* pp. 182 ss., véase arriba, p. 40.
[140] *Id.,* p. 182.
[141] *Id.,* p. 184.
[142] Tr. S., p. 150.
[143] En castellano ambos términos tienen la misma traducción, «real», aunque, como se explica a continuación, Husserl les dota de connotaciones muy diferentes. *[N. del T.]*
[144] L. U. II, 1, p. 399.
[145] Tr. S., p. 140.
[146] *Id.,* p. 186.
[147] Véase arriba, pp. 46 ss.
[148] *Id.,* p. 186.
[149] *Id.,* p. 142.
[150] *Id.,* p. 187.
[151] Véase arriba, pp. 46 ss.
[152] Tr. S., pp. 196 ss.
[153] *Id.,* p. 206.
[154] *Id.,* p. 266.
[155] Sobre la distinción de cosa y nóema, véase el capítulo II de esta exposición, pp. 36 ss.
[156] *Id.,* p. 266.
[157] *Id.,* p. 266.
[158] *Id.,* p. 269.
[159] *Id.,* pp. 269 ss.
[160] *Id.,* p. 270.
[161] *Id.,* p. 271.
[162] *Id.,* p. 278.
[163] Véase *id.,* p. 142, véase especialmente pp. 36 ss. de esta exposición.
[164] *Id.,* p. 279.
[165] *Id.,* p. 279.
[166] *Id.,* p. 279.
[167] *Id.,* p. 280.
[168] *Id.,* p. 281.
[169] *Id.,* p. 281.
[170] *Id.,* p. 282.
[171] *Id.,* p. 283.
[172] *Id.,* p. 284.

[173] *Id.,* p. 286.
[174] *Id.,* p. 286.
[175] *Id.,* pp. 286 ss.
[176] *Id.,* p. 296.
[177] *Id.,* p. 297.
[178] *Id.,* p. 297.
[179] *Id.,* p. 298.
[180] *Id.,* p. 298.
[181] *Id.,* p. 298.
[182] *Id.,* p. 309.
[183] *Id.,* p. 309.
[184] *Id.,* p. 310, véase *id.,* pp. 297 ss.
[185] *Id.,* p. 311.
[186] *Id.,* p. 311.
[187] K. d. r. V., p. 80.
[188] *Id.,* p. 311.
[189] *Id.,* p. 311.
[190] *Id.,* p. 312.
[191] *Id.,* p. 312.
[192] *Id.,* p. 314.
[193] *Id.,* pp. 314 ss.
[194] *Id.,* p. 298.
[195] Tr. S., p. 261.
[196] Tr. S., pp. 261 ss.
[197] *Id.,* p. 271.
[198] Tr. S., p. 190.
[199] L. U. I, VII.
[200] *Id.,* p. 280.
[201] Véase Tr. S., pp. 224 ss.
[202] *Id.,* p. 282.
[203] Véase Tr. S., pp. 122 ss.
[204] *Id.,* p. 287.
[205] Tr. S., p. 261.
[206] *Id.,* p. 296.
[207] *Id.,* p. 315.
[208] K. d. r. V., p. 281.
[209] *Id.,* p. 298.
[210] Tr. S., p. 194.

C. Reflexión final

Resumiremos concisamente el resultado de nuestra investigación.

Nuestro *problema* era esclarecer y corregir la contradicción existente entre los elementos idealistas-trascendentales y realistas-trascendentes en la teoría husserliana de la cosa. Esta contradicción radica en el principio mismo de la teoría del conocimiento de Husserl: designando los componentes de impresión como conciencia *de* algo, Husserl presupone la existencia de cosas *de* las que ellos han de ser conciencia. La suposición de la trascendencia de la cosa se refleja en el hecho de que Husserl concibe la percepción «inmanente» y la percepción «trascendente» como fuentes de derecho del conocimiento equivalentes, sin ver que la percepción trascendente debe fundarse, de acuerdo con su propia definición, en la percepción inmanente. Toda conciencia de cosas es necesariamente un saber de vivencias anteriores. Contraponiendo al «contenido real *(reell)* de la percepción» su «objeto trascendente», Husserl olvida que «el objeto de la percepción», entendido como cosa, no es más que la regla inmanente para el curso de las apariencias. Lo que le obliga a suponer la trascendencia de la cosa es una *«psicología de mosaico»* que desconoce el concepto de «cualidades de forma». Pero sin el concepto de «cualidades de forma», el establecimiento de un nexo de expectativa conforme a leyes se convierte en un auténtico milagro –a menos que se suponga precisamente la trascendencia de la cosa.

La separación husserliana de ser como conciencia y ser como realidad es la consecuencia más importante de la suposición de un mundo de cosas independiente de la conciencia. Frente a ella hemos de afirmar: las cosas no son nunca vivencias, sino reglas *para* vivencias; no son causas *de* vivencias, por lo que son absolutamente inmanentes a la conciencia. Tampoco es posible hablar del carácter dubitable de la percepción trascendente y del carácter indubitable de la percepción inmanente. En la medida en que las leyes de las apariencias son confirmadas por nuestra experiencia, son para nosotros indubitables; el hecho de que concibamos las apariencias en general conforme a leyes resulta necesariamente de las condiciones trascendentales de nuestra conciencia. Por eso tampoco puede decirse que el mundo sea «contingente».

La distinción de ser como conciencia y ser como realidad se convierte en la distinción cardinal de la teoría del conocimiento de Husserl en forma de contraposición de nóesis y nóema. El concepto de nóema es un concepto fatalmente equívoco: tan pronto designa *todo* cuanto se da de modo mediato como solamente lo cósico. El nóema de cosa se revela a la crítica como un híbrido de cosa en sí inmanente y naturalista. El nóema de cosa quisiera satisfacer el concepto de cosa en sí inmanente, pero se lo impide la confusión con los meros componentes de impresión. Así, por ejemplo, cuando Husserl dice del nóema de «percepción del árbol» que no puede «arder», está pensando en la *vivencia,* mientras que la cosa, nuestra cosa inmanente, puede «arder» perfectamente, es decir, puede cambiar de acuerdo con una ley superior. Esta confusión también es el resultado de la suposición de la trascendencia de la cosa: si el análisis se ciñese a lo dado, precisamente del nóema de cosa debería decirse, si es que la palabra «arder» ha de tener algún sentido, que «puede arder». Por otra parte, el nóema no puede ser la cosa naturalista, sino la cosa «reducida» tal como se ofrece en la inmanencia pura. Pero como no es entendido como una regla para el curso de las apariencias constituida por el complejo de la conciencia, sino que ha de darse «en persona» a la conciencia, acaba siendo imposible saber dónde tiene exactamente su lugar: en Husserl, el nóema de cosa no es ni inmanente ni trascendente, sino que, por decirlo de algún modo, flota libre en el aire. La evidencia de que las cosas no pueden ser vivencias conduce a Husserl a expulsar de la conciencia el nóema de cosa, cuando éste es absolutamente inmanente a ella en tanto que regla para las apariencias. Todas estas razones, más la constante confusión de objetos reales y objetos ideales dados de modo mediato provocada por la palabra nóema, han hecho que prescindamos completamente del concepto de nóema y que sustituyamos el nóema de cosa por el concepto de cosa en sí inmanente. De acuerdo con nuestra crítica de la contraposición husserliana de ser como conciencia y ser como realidad, no hemos podido aceptar la contraposición de nóesis y nóema como el principio rector de la teoría del conocimiento, de manera que también hemos tenido que rechazar la exigencia de considerar «por separado las morfologías de las nóesis y los nóemas».

Al mismo tiempo, nuestra crítica se ha dirigido directamente al concepto husserliano de ἐποχή fenomenológica. Para Husserl, la distinción entre cosa reducida y cosa no reducida no es solamente una distinción genética, sino una

distinción objetiva, en la medida en que, incluso después de llevar a cabo la ἐποχή, sigue contraponiendo el nóema de cosa y la «cosa pura y simplemente». De este modo convierte la ἐποχή en un simple instrumento heurístico para dilucidar la relación entre «conciencia» y «realidad». Nosotros, por el contrario, sostenemos que el recurso a aquello con que nos encontramos inmediatamente es el único fundamento de derecho de los juicios sobre cosas, que todo aquel discurso sobre cosas que no esté avalado por lo fenoménico es inadmisible. Como el recurso a lo dado inmediatamente no se abstiene de juzgar la realidad del mundo de las cosas, sino que es la única forma racional de fundamentar el mundo de las cosas, también hemos de evitar emplear el término «ἐποχή».

Esto hace totalmente superflua una especial «jurisdicción de la razón» sobre la «realidad» o «irrealidad» de las cosas entendidas como nexos de apariencias conforme a leyes. Con la introducción de la «jurisdicción de la razón», el método de Husserl se vuelve circular, pues exige de la conciencia la demostración de las supuestas trascendencias que previamente se ha esforzado en excluir de la esfera de la conciencia. No obstante, este proceder circular corrige al menos parcialmente el error fundamental, a saber: la suposición de la trascendencia de la cosa. Con todo, en el intento husserliano de ofrecer una solución «teórico-racional» al problema de la cosa, la cosa trascendente sigue cumpliendo su papel. Así lo pone de manifiesto la concepción de una conciencia en la que la cosa ha de darse originariamente y aprehenderse de forma adecuada, pues sólo la cosa trascendente puede concebirse como cosa dada completamente, mientras que la cosa entendida como regla de las apariencias es siempre susceptible de corrección. La separación husserliana de cosa e Idea de cosa sigue presuponiendo, al menos en esta última, la trascendencia de la cosa. Para nosotros, en cambio, la cosa es ella misma ideal, pero no indeterminada, como la Idea de cosa de Husserl, sino perfectamente determinada en cuanto nexo de apariencias conforme a leyes. En cuanto tal, sin embargo, está siempre sometida a la corrección de la experiencia.

Bibliografía

Hans Cornelius, *Einleitung in die Philosophie [Introducción a la filosofía],* Leipzig, Berlín, ^{2}1911. (E. i. d. Ph.)

Hans Cornelius, *Trascendentale Systematik [Sistemática trascendental],* Múnich, 1916. (Tr. S.)

Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik [Investigaciones lógicas. Primer tomo: Prolegómenos a la lógica pura],* Halle, ^{3}1922. (L. U. I)

Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis [Investigaciones lógicas. Segundo tomo: Investigaciones sobre la fenomenología y la teoría del conocimiento],*
1ª Parte, Halle ^{3}1922. (L. U. II, 1)
2ª Parte, Halle ^{2}1921. (L. U. II, 2)

Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie [Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica].* Primer libro. 2ª impresión (separata de: «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», tomo 1), Halle, 1922. (Id.)

Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft [Crítica de la razón pura], Theodor Valentiner (ed.), Leipzig, ^{10}1913. (K. d. r. V.)

Las cursivas de las citas son siempre del autor citado en cada caso.

El concepto de inconsciente en la doctrina trascendental del alma

Prólogo

Ilustración (Aufklärung) es el propósito de este trabajo, Ilustración en el doble sentido del término[1], es decir, como esclarecimiento de un problema conceptual en primer lugar, pero también, en segundo lugar, como meta en el amplio sentido que la historia confiere a este término, a saber: como destrucción de teorías dogmáticas para erigir en su lugar teorías basadas en la experiencia y absolutamente ciertas para la experiencia. A este segundo propósito servimos solamente entregándonos al primero: el propósito de nuestra investigación es epistemológico, no histórico. Sólo al final de la misma tratamos de formular brevemente la función de nuestros conocimientos en el contexto más amplio de la Ilustración filosófica.

Nuestra tarea no puede consistir en desarrollar el concepto de Ilustración a cuyo servicio nos ponemos. Nuestros análisis tampoco necesitan realmente que explicitemos previamente dicho concepto de Ilustración; en tanto que análisis empíricos epistemológicamente válidos, se bastan a sí mismos. El punto de vista epistemológico que aquí presuponemos es el representado por Hans Cornelius en sus libros, sobre todo en la «Sistemática trascendental». Este punto de vista está presupuesto en todo momento y renunciamos a remitirnos a él continuamente. Además del método y de los principales conceptos epistemológicos, este trabajo debe sobre todo a Cornelius el análisis de los factores constantes del yo a partir del recuerdo inadvertido, un análisis que tiene una importancia decisiva para la constitución trascendental del concepto de inconsciente.

El capítulo dedicado a la teoría kantiana de los paralogismos estaba listo antes de que Cornelius publicase su Comentario de Kant. Si a pesar de la coincidencia de resultados –que es obvia, dado el punto de partida que hemos elegido–, no hemos querido prescindir de este capítulo, es para que todos nuestros lectores conozcan el marco de nuestra reflexión y porque nuestra consideración de la doctrina de los paralogismos se hace desde el punto de vista específico del inconsciente y de las antinomias de las concepciones naturalistas del mismo.

He de dar las gracias especialmente a mi venerado Señor Prof. Dr. Hans

Cornelius, sin cuyas enseñanzas no habría sido posible plantear las cuestiones aquí planteadas, ni mucho menos responderlas; asimismo, he de agradecer al Señor *Privatdocent* Dr. Max Horkheimer sus importantes sugerencias. A quien conozca los trabajos de Horkheimer sobre los conceptos límite y los conceptos mediadores en el sistema de Kant, no le pasará desapercibida la relación de estos trabajos con nuestro intento de resolver las antinomias del inconsciente, que son el resultado de hipostatizar los conceptos límite de Kant, ni la comprensión del concepto de inconsciente como una *tarea*.

Kronberg i. T., agosto de 1927

[1] En los dos sentidos que el término «Aufklärung» tiene en alemán, claro está, y que acto seguido se especifican. *[N. del T.]*

Introducción

Problema y método

Si las siguientes investigaciones se proponen determinar el concepto de inconsciente desde el punto de vista trascendental y fundamentar trascendentalmente la ciencia que tiene como objeto el inconsciente, primero es necesario hacer algunas consideraciones sobre el método que siguen. Por más correcto que sea exigir que, frente al oscurecimiento metodológico de los problemas objetivos con el que hoy nos encontramos en muchos ámbitos del conocimiento, hay que empezar tratando directamente el objeto, esta exigencia no puede satisfacerse en todos los casos. Tal exigencia presupone, en primer lugar, una claridad sobre el objeto de investigación que no puede presumirse en absoluto en el caso del inconsciente, pues actualmente el concepto de inconsciente abarca las cosas más dispares y una clara determinación del mismo sólo se alcanzará en el curso de nuestra investigación, por lo que su concepto no puede operar desde el comienzo como el criterio con el que evaluar el método. E incluso si empezásemos tomando el concepto de inconsciente en su vaguedad e indeterminación e intentásemos definirlo con exactitud en el curso del análisis, tampoco nos libraríamos de los preliminares metodológicos, en el caso de que investigásemos dicho concepto con los medios de la teoría trascendental del conocimiento. Pues en principio no es seguro que el método trascendental tenga algún derecho a decidir sobre el concepto de inconsciente. Mientras que la investigación empírica que se ocupa de los hechos inconscientes, como toda investigación empírica, no tiene ningún interés por la constitución filosófica de su objeto e incluso ve con escepticismo el interés filosófico por el mismo como un intento de quitar rigor a la claridad y exactitud de sus resultados a través de la arbitrariedad teórica; mientras que de la investigación empírica, pues, no cabe esperar impulso alguno del método trascendental más allá de los resultados objetivos aprovechables desde el punto de vista trascendental, las filosofías centradas en el concepto de inconsciente se oponen enérgicamente al punto de partida trascendental y el concepto de inconsciente no es para ellas sino un instrumento con el que refutar la filosofía trascendental. Por esta razón, la primera tarea de la

consideración trascendental del concepto de inconsciente es defender su derecho a ocuparse de ese objeto frente a las filosofías del inconsciente. Pero es evidente que no puede ser su intención probar que ella misma es la base de la teoría del conocimiento y, por lo tanto, el fundamento de toda ciencia particular y la instancia suprema de todos los conceptos de las ciencias particulares. Esto parece haber quedado suficientemente probado con la consolidación de la posición kantiana, y repetir esta prueba *in extenso* sería tanto menos fructífero cuanto que nunca gozaría del reconocimiento de las filosofías del inconsciente, pues éstas dicen que sus afirmaciones y argumentos son independientes de los presupuestos y los argumentos a los que la filosofía trascendental se ve impulsada necesariamente. La lucha por el derecho de la filosofía trascendental a clarificar el concepto de inconsciente ha de librarse, pues, en el campo de las filosofías del inconsciente. Solamente si se logra mostrar que la independencia de las filosofías del inconsciente respecto de la filosofía trascendental no es tal; que las filosofías del inconsciente operan de forma velada con los presupuestos de la filosofía trascendental, pero sin clarificarlos y sin extraer las consecuencias que se siguen necesariamente de ellos; o que las filosofías del inconsciente que realmente prescinden de los presupuestos de la filosofía trascendental incurren en contradicciones que sólo ésta es capaz de resolver; solamente entonces la filosofía trascendental estará a salvo de los ataques de las filosofías del inconsciente y podrá apoderarse legítimamente del concepto de inconsciente. La discusión de este concepto, que resulta de la confrontación con la hipostatización filosófica del mismo en las filosofías centradas unilateralmente en él, agudiza el problema del inconsciente de tal forma que la investigación trascendental se halla ya ante tareas claramente formuladas y exactamente delimitadas, cuya resolución puede emprender sin más preámbulos.

Para comprender la relación existente entre filosofía trascendental y filosofía del inconsciente, hemos de empezar sabiendo con mayor exactitud qué significan estos dos términos. Enlazando con el uso kantiano más general del término, filosofía trascendental significa para nosotros una filosofía que tiene como objeto la investigación de la posibilidad de juicios sintéticos a priori; o más concretamente, una filosofía que llega al conocimiento de esa posibilidad mediante un análisis del complejo de la conciencia, del que obtiene las condiciones últimas e irreducibles de toda experiencia, los

«factores trascendentales». Lo que confiere legitimidad a la determinación de esas condiciones constitutivas es siempre y exclusivamente el recurso al material de las vivencias, a lo «dado inmediatamente». Nuestra exposición de las características fundamentales de la filosofía trascendental enlaza rigurosamente con las investigaciones epistemológicas de Hans Cornelius, cuya fundamentación de la «Sistemática trascendental» se presupone en todo lo que sigue y con cuyas investigaciones nuestras reflexiones pretenden concordar incluso cuando no aludimos a ellas explícitamente.

En la medida en que la filosofía trascendental, en el sentido que hemos establecido, solamente considera como un saber seguro aquel cuyo origen está asegurado de forma indubitable por lo dado inmediatamente y que excluye todo presupuesto dogmático, la conciencia se convierte para ella en el fundamento de todo conocimiento. Pues todo ser supuestamente trascendente ha de remitirse a la conciencia para poder legitimarse, y los principales conceptos de la imagen del mundo natural, los conceptos de yo, causalidad y cosa, solamente pueden fundamentarse probando que no son más que complexiones de nuestras vivencias conforme a leyes, y sólo cabe hacer uso de ellos si son confirmados por la ocurrencia de los fenómenos que abarcan. Pero de este modo la conciencia se presenta como el fundamento de todo orden conceptual estable y del conjunto del conocimiento.

Denominamos filosofía del inconsciente, de forma general y en primer lugar, a todas aquellas teorías que afirman la independencia de la validez de sus afirmaciones respecto de la conciencia y que dicen tener acceso a algún modo de conocimiento independiente de la conciencia –la mayoría de las veces referido a un fundamento trascendente de la «cosa en sí»–, que las capacita para hacer afirmaciones absolutas y por principio superiores a las afirmaciones basadas en la conciencia. Esto significa ya una diferencia radical con respecto a la filosofía trascendental. Esta diferencia se agudiza en el problema de las condiciones trascendentales. Las condiciones trascendentales son para nosotros las condiciones fundamentales de todo conocimiento posible, que hallamos en las condiciones fundamentales de la conciencia; a diferencia de la multiplicidad de fenómenos cambiantes, estas condiciones son permanentes. De esta manera, la filosofía trascendental sitúa en la conciencia el fundamento de todo ser permanente. Pero esto es algo que una filosofía que pone en tela de juicio la esencial relevancia de la conciencia jamás puede admitir. Por eso, o bien ha de negar necesariamente la

significación primordial de los factores trascendentales y suponer un fundamento trascendente para el ser permanente, dispensándolo totalmente de su legitimación en la conciencia, o bien, en la medida en que comprende la imposibilidad de fundamentar el ser permanente con independencia de la conciencia, ha de intentar negar absolutamente el ser permanente y las condiciones constitutivas de éste. Tendremos que preguntarnos, por una parte, hacia dónde conduce este intento de negación y, por otra, si un pensamiento así construido es realmente capaz, tal como pretende, de operar independientemente de todo concepto de ser permanente. En principio, aquí lo único que nos importa es que la oposición entre filosofía trascendental y filosofía del inconsciente no se reduce a los métodos del conocimiento, no es una oposición que no modifique esencialmente los resultados teóricos, sino que introduce necesariamente actitudes totalmente distintas frente a los grandes problemas ontológicos de la filosofía –en primer lugar, como hemos señalado, frente al problema de la cosa en sí, pero también, como se deduce fácilmente del mencionado ataque de las filosofías del inconsciente contra el concepto de factores trascendentales, frente a los problemas del yo y de la causalidad–. De este modo, el conflicto entre filosofía del inconsciente y filosofía trascendental deja de ser un conflicto metodológico para convertirse en un conflicto esencialmente filosófico. De la solución de este conflicto depende enteramente que el concepto de inconsciente pueda mantenerse como un concepto verdaderamente científico o que deba abandonarse completamente, así como la forma en que hayamos de entenderlo. Abordar esta cuestión parece ser una tarea tanto más urgente cuanto que el concepto de inconsciente no es meramente un dominio de las filosofías del inconsciente, sino que los resultados de la psicología empírica, que son totalmente independientes de estas filosofías, hacen necesaria la construcción de un concepto de inconsciente que, en el caso de que no fuese posible asignarle su debido lugar en el sistema de la teoría del conocimiento, rompería la continuidad y la economía de todo pensamiento científico. Nuestro propósito no se limita, por lo tanto, a oponer filosofía trascendental y filosofías del inconsciente y a contraponer sus respectivos conceptos de inconsciente, sino que incluye esencialmente examinar desde el punto de vista filosófico el concepto de inconsciente que, independientemente de cualquier interpretación filosófica, marca la ciencia empírica. Pero este examen sólo puede emprenderse con posibilidades de éxito si la lucha

filosófica por el concepto de inconsciente se decide claramente.

Obviamente, la comprensión de la diferencia general entre filosofía trascendental y filosofías del inconsciente no aporta demasiado a esa decisión. Pues en nuestras definiciones genéricas en relación con esa oposición no hemos dicho nada sobre los motivos objetivos que la han producido, de los que nuestro esclarecimiento del concepto de inconsciente no puede prescindir. La filosofía trascendental y las filosofías del inconsciente no se enfrentan entre sí como dos posibilidades del pensamiento humano distintas, ahistóricas e independientes la una de la otra, sino que su antítesis es necesariamente un producto histórico, y solamente la comprensión de su mutua referencia histórica permite conocer el sentido de esa antítesis y superarla. El principal motivo que ha llevado a la formación de las filosofías del inconsciente es la oposición a la primera filosofía de la conciencia que fue consecuente: la doctrina de Kant. Los contenidos filosóficos que fueron criticados por Kant y que no se dejaron incorporar en una filosofía de la conciencia confluyeron y formaron filosofías del inconsciente; son especialmente los contenidos de las filosofías *dogmáticas* construidas de acuerdo con las exigencias de la teología positiva los que, si bien no pueden afirmarse ingenuamente a sí mimos contra la crítica kantiana y tratan de satisfacer al mismo tiempo las exigencias de la crítica filosófica y las teológicas, desean sustraerse a los resultados objetivos de la filosofía kantiana mediante un giro al inconsciente que también tiene intenciones filosóficas. Es cierto que el concepto de inconsciente se acuñó antes de Kant. Todas las filosofías metafísicas que operan con divisiones ontológicas de la «facultad de conocer» afirman como facultad cognoscitiva suprema una facultad que es más que la conciencia, pues la conciencia sólo nos procura, dicen, conocimientos siempre condicionados, nunca absolutos. En la disputa entre platónicos y aristotélicos en el seno de la filosofía del Renacimiento italiano y en la discusión intraaristotélica del concepto de inmortalidad entre averroístas y alejandrinos, se expresa ya una antítesis similar a la existente entre filosofía trascendental y filosofía del inconsciente; sobre todo en el sentido de que la diferencia está en las distintas formas de entender la «doctrina racional del alma», el principio de sustancialidad e inmaterialidad del alma, correspondiendo la suposición de fuerzas anímicas inconscientes a las doctrinas de la alta escolástica y el recurso a la unidad de la conciencia, en tanto que *factum* de la experiencia de sí mismo, a los problemas señalados

por primera vez por la ciencia natural y la filosofía de la naturaleza. Pero el mismo concepto de conciencia no es ni de lejos lo suficientemente riguroso como para permitir un planteamiento crítico de la cuestión. El concepto de intuición de Spinoza, posteriormente concepto reivindicado por las filosofías del inconsciente, trata de conciliar el supuesto teológico-ontológico de la facultad cognoscitiva suprema con el concepto moderno de leyes del conocimiento. Leibniz conoce ya un *inconscient,* con el que se garantiza la permanencia del alma más allá de las vivencias aisladas, satisfaciendo así la exigencia de la psicología racional, y evidentemente también de la empírica, y de este modo se acerca mucho al problema esencial del inconsciente, pero no analiza los hechos inconscientes mismos desde un punto de vista epistemológico. Un análisis que tampoco llevó a cabo Kant, por razones de las que nos ocuparemos detalladamente. Pero fue precisamente la falta de este análisis, junto con el uso ambiguo del concepto de cosa en sí, lo que ofreció a los rivales de la filosofía crítica, sobre todo a los rivales teológicos, la mayoría de los puntos de ataque. No es una casualidad que tanto la metacrítica protestante de Herder como su oposición de inspiración católica, la filosofía de la fe de Jacobi, ataquen precisamente el primado de la conciencia en la filosofía crítica; la doctrina de Jacobi lo hace ya con ese acento panteísta que caracteriza después a las filosofías del inconsciente y que se prolonga hasta el intuicionismo y el vitalismo contemporáneos. Puesto que nuestra investigación no tiene un propósito histórico, no puede ser nuestra tarea trazar la historia de las filosofías del inconsciente desde Kant. Tampoco nos interesa sistematizar estas filosofías. Como sólo nos servimos del material histórico para formular claramente nuestros problemas teóricos, nos importa más bien señalar los puntos de ataque *teóricos* de las filosofías del inconsciente contra Kant; en otras palabras: encontrar los puntos del sistema kantiano contra los que las filosofías del inconsciente dirigen necesariamente la mayoría de sus ataques. Para ello hemos de tener en cuenta la doble dependencia de las filosofías del inconsciente respecto de la posición kantiana; por una parte, en el punto de vista del inconsciente confluyen todas las corrientes de pensamiento a las que la filosofía kantiana, en tanto que filosofía de la conciencia, ha cortado el paso; pero, inversamente, se intenta completar las lagunas y corregir las fisuras del sistema kantiano con teorías del inconsciente; o se aprovecha esas mismas dificultades, pero cambiando el significado de los conceptos fundamentales de Kant, como punto de partida

positivo de una filosofía que dice estar más allá de la inmanencia de la conciencia; o bien, finalmente, esas fisuras impulsan a una crítica radical que quiere contribuir a neutralizar todos los peligros que amenazan al dogmatismo desde la filosofía kantiana.

Los motivos precríticos en cuanto tales, también los de la metafísica racionalista, no los tomamos en consideración. Sólo nos ocupamos del problema del inconsciente en tanto que problema *científico;* las posiciones dogmáticas solamente nos interesan en la medida en que se presentan con carácter científico. Pero los motivos precríticos contra la filosofía de la conciencia de Kant no son sino secularizaciones de principios religiosos o mitológicos. Allí donde no se busca el conocimiento, sino que los conocimientos se miden con raseros independientes de todo criterio de conocimiento, la crítica científica ha perdido su derecho y su interés. Para nosotros, el representante más genuino de la oposición precrítica a la filosofía de la conciencia de Kant es Hamann, cuya concepción mitológica del lenguaje, instrumento de la lucha contra la dualidad kantiana de sensibilidad y entendimiento, y al mismo tiempo uno de los principios fundamentales que legitima el análisis de la conciencia, está tomada directamente y sin crítica alguna de la doctrina de la revelación. Precrítica nos parece también la metacrítica de Herder, inspirada en Hamann, y la filosofía de la fe irracional de Jacobi tampoco tiene su punto de partida en los planteamientos de la *Crítica de la razón* en cuanto fundamentación de un conocimiento *científico,* lo único que podría justificar la necesidad de tratarla en el marco de una discusión de las filosofías del inconsciente en tanto que filosofías científicas.

En lugar de exponer históricamente el encuentro de motivos precríticos con motivos pertenecientes a una polémica científica y situada ya al nivel de la *Crítica de la razón,* como lo es la polémica de las filosofías del inconsciente contra Kant –una tarea, por lo demás, sumamente fructífera desde el punto de vista de la historia de las ideas–, recurrimos directamente a los problemas de la *Crítica de la razón pura* y mostramos hasta qué punto esos problemas hicieron posible la formación de una filosofía del inconsciente con pretensiones científicas. Piénsese, en primer lugar, en la dificultad cuya crítica no inauguró tanto el concepto de inconsciente cuanto la construcción de los sistemas idealistas posteriores a Kant: la afirmación kantiana de una *cosa en sí* que actúa sobre la conciencia y su giro hacia el *carácter inteligible* especialmente. Pues, en primer lugar, con el concepto de

cosa en sí trascendente como causa de los fenómenos se asienta un hecho que es considerado como el fundamento último de los hechos de conciencia, o de los fenómenos, dicho en terminología kantiana, sin que ese hecho pueda ser jamás comprobable para la conciencia, de modo que entre conciencia y cosa se abre un abismo insalvable. Pero, por otra parte, en la medida en que en Kant la cosa misma es inmanente a la conciencia y recibe el nombre de «objeto de conocimiento» *(«Objekt», «Gegenstand»)* –y para ser consecuente con las analogías de la experiencia también habría que entenderla como ley para los fenómenos–, Kant se ve en la necesidad de trasladar el abismo entre conciencia y cosa al ámbito mismo de lo psíquico. De ahí que en el tratamiento de la tercera antinomia dé con el concepto de un «carácter inteligible» independiente por principio de la causalidad, a la que está sometido el «yo empírico» constituido fenoménicamente, un «carácter inteligible» del que ciertamente no cabe ninguna representación clara, pero que en cuanto «cosa en sí del alma» independiente por principio de los «fenómenos», de nuestras vivencias, es evidente que tiene la función de zanjar la disputa entre el dogma de la cosa en sí trascendente y el conocimiento de la cosa en sí inmanente. Para convertir el concepto del carácter inteligible en un concepto dogmático de inconsciente bastaría con la operación intelectual consistente en resolver por el lado dogmático la contradicción entre esos dos conceptos de cosa en sí en el ámbito de lo psíquico. El propio Kant, no obstante, había declarado incognoscible el carácter inteligible, pero, evidentemente, había hecho depender de él el concepto de libertad, y con él la fundamentación de la filosofía práctica. No obstante, en la medida en que Kant reconoce la razón humana como facultad absolutamente independiente de sus vivencias cambiantes y explica que el hombre puede reconocerse a sí mismo como ser racional en la «mera apercepción», esto es, independientemente de todo dato efectivo; en la medida en que, además, concibe positivamente el resultado de esa «mera apercepción», que según la deducción de las categorías no podría suministrarnos más que la unidad de la conciencia en tanto que condición de toda experiencia posible, y afirma que nos es dada la intuición de una causalidad propia de la razón independiente del nexo causal de los fenómenos; en la medida en que Kant extrae tan amplias consecuencias del carácter inteligible, que según su propia concepción es incognoscible, prepara el giro dogmático del concepto del carácter inteligible, y lo hace incluso

necesario para toda aquella teoría que no someta a una crítica radical la doctrina kantiana de la cosa en sí. Este tipo de teorías sólo sabe evitar el dilema consistente en que, por un lado, la cosa en sí ha de ser la causa trascendente desconocida de las apariencias y, por otro, inmanente a la conciencia en tanto que «objeto», transformando la cosa en sí en algo psíquico, pero al mismo tiempo en algo independiente de nuestros fenómenos y por lo tanto incognoscible. El concepto de inconsciente, que parece satisfacer ambas exigencias, se convierte de este modo en un puente que salva la distancia existente entre estas dos concepciones de Kant, que, consideradas como trascendentes, se contradicen la una a la otra; un puente inestable, evidentemente, pues una de esas dos concepciones, la del carácter incognoscible de la cosa en sí, carece de todo sentido inteligible y contiene implícitas innumerables contradicciones. Mientras que la filosofía idealista posterior a Kant, siguiendo los pasos de sus primeros críticos, sobre todo de Maimon, reconoció rápidamente la improcedencia de la suposición de una cosa en sí trascendente y trató de eliminar la trascendencia de la cosa, no fue capaz de ser igual de consecuente con el concepto del carácter inteligible, aunque éste descansa únicamente en el concepto de cosa en sí trascendente. Hace falta conocer a fondo el ambiente intelectual del idealismo poskantiano para comprender la necesidad de esta falta de consecuencia. Fue precisamente la tendencia a eliminar junto con la cosa en sí trascendente la «multiplicidad sensible», la forma en que, según Kant, aquélla «afecta al ánimo», lo que llevó al idealismo a afirmar una trascendencia ciertamente no espacial, pero sí sustraída a la comprobación a través de nuestras vivencias. Pues de la doctrina kantiana de la cosa en sí solamente quedaba la idea del «engañoso mundo de los sentidos», la inferioridad de la experiencia, y esta idea no podía darse por satisfecha con el reconocimiento de lo dado inmediatamente como hecho último e irreducible. Tras la eliminación del concepto de cosa en sí trascendente, esta idea lleva a contraponer a los datos sensibles, supuestamente menos valiosos, un reino espiritual absoluto e independiente de la experiencia que no abarca en sí mismo los fenómenos, sino que los produce de manera primordial. Construir el inconsciente a partir de este reino espiritual, un reino necesario pero imposible de verificar, era lo más sencillo del mundo: debía ser inmanente a las vivencias y a la vez independiente de ellas. El concepto de indiferencia de Schelling, y con él el conjunto de la filosofía natural especulativa del idealismo, tiene aquí su

origen, y bastaba con retroceder a los motivos psicológicos de la deducción kantiana para que Schopenhauer hiciese del inconsciente la cosa en sí. Sería, obviamente, un error pretender explicar esa evolución apelando única y exclusivamente al intento de resolver una contradicción fundamental del sistema kantiano. Había otras posibilidades de resolver esa contradicción; tanto el concepto de cosa en sí trascendente como el del carácter inteligible habrían podido eliminarse sin necesidad de tocar los fundamentos del sistema kantiano. El que la crítica no empezase tomando ese rumbo se debe más bien a la voluntad de salvar la vieja metafísica, blanco de la *Crítica de la razón,* y de aprovechar las fisuras del sistema llenándolas con elementos de esa misma metafísica. Tanto en la afirmación de la inferioridad de la experiencia como en el supuesto de una indiferencia de lo subjetivo y lo objetivo en lo inconsciente se expresa fundamentalmente la voluntad *ontológica;* se busca esencialidades objetivamente válidas e independientes de la experiencia, esencialidades que no sólo han de sustraerse al cambio de las apariencias, como hasta cierto punto hace también el concepto crítico de objeto de Kant, sino que en ellas ha de superarse el abismo entre ser fenoménico y ser cósico. Pero como el supuesto de una ontología que trasciende la conciencia, el supuesto de cosas en sí espaciales como causas eficientes de los fenómenos lleva necesariamente a contradicciones, se opta por situar en la misma conciencia el fundamento ontológico, que después de Kant ya no se está dispuesto a abandonar ni a sustituir por la exposición de los factores constitutivos de la experiencia. Pero para poder ocultar que está referido necesariamente a lo dado, a la experiencia, tiene que presentarse como el fundamento inconsciente de la conciencia. Con la transformación de la cosa en sí en el inconsciente se quiere mantener la trascendencia de la cosa frente a sus apariencias, una trascendencia que no puede mantenerse del mismo modo para la «cosa en sí inmanente», el objeto en cuanto regla de la experiencia, pues la constitución y la existencia de la cosa inmanente dependen del material de nuestra experiencia, de lo dado inmediatamente; pero, inversamente, la transformación de la cosa en sí en el inconsciente quiere satisfacer las exigencias del idealismo trascendental suprimiendo los «objetos en sí» en tanto que causas externas. Así pues, la cosa en sí inconsciente puede entenderse como el intento de sintetizar la ontología precrítica, cuyo racionalismo resurge enérgicamente en el idealismo poskantiano, con la reducción de todo cuanto es a la inmanencia de la conciencia, a la que ya no

era posible negarse tras la crítica de la razón de Kant. No obstante, el significado mismo del término inconsciente no está claro; el concepto no queda definido, su sentido sólo se comprende teniendo en cuenta su posición en el contexto de la construcción de esa filosofía postkantiana. Habremos de examinar si el concepto de cosa en sí inconsciente logra hacer efectiva la buscada resolución de las contradicciones de la cosa en sí externa trascendente o si, por el contrario, las contradicciones se mantienen pero con otra forma, si es posible atribuir algún sentido racional al concepto de cosa en sí inconsciente y, finalmente, si la quiebra del sistema kantiano en el concepto de inconsciente no tiene más solución que aquélla o si, por el contrario, son posibles soluciones que al mismo tiempo tengan una relevancia para la teoría del inconsciente.

El segundo problema de la *Crítica de la razón pura* que, a nuestro parecer, es de suma importancia para la formación de las filosofías del inconsciente, y que a la vez está estrechamente relacionado con el problema de la cosa en sí, es el problema de la *espontaneidad* del sujeto cognoscente. El supuesto kantiano de que la cosa, esto es, el «objeto» inmanente, es producto del yo, contiene en sí mismo un elemento dogmático similar al supuesto de que las cosas en sí mismas afectan a la conciencia. Después de abandonar el supuesto de una causa trascendente de las apariencias, o al menos de expulsarlo al margen del sistema, Kant sólo puede entender la constitución de las cosas a través de una actividad del sujeto. A ello le lleva el supuesto mismo de la trascendencia de las cosas: en efecto, según la concepción kantiana, las cosas en sí mismas nos procuran representaciones, la «multiplicidad indeterminada» de los datos sensibles, que se presupone como material heterogéneo, sin forma, pues su verdadera naturaleza, esto es, las cosas en sí mismas, son para nosotros incognoscibles. Ahora bien, para poder ordenar este material supuestamente heterogéneo se precisa, según Kant, una actividad que lo cambie y le dé forma. Esta idea es dogmática desde varios puntos de vista. Por una parte, sólo podemos suponer que los sentidos nos ofrecen un material sin forma si partimos de una psicología atomista que ignora que toda vivencia forma parte necesariamente del complejo de la conciencia y que, por el simple hecho de esta pertenencia, está en relación con otras vivencias, es decir, ya está «formada». Pero entonces, la suposición de una actividad que se ejerce sobre el «material», la suposición de un cambio de este material, es una suposición naturalista; ni sabemos nada de un

sujeto que cambia el material, pues en la filosofía crítica formamos el concepto de sujeto partiendo únicamente del conocimiento de la complexión de las vivencias; ni podemos afirmar nada sobre la índole de esa actividad, pues no conocemos el material *independientemente* de su *«formación»* por parte del sujeto; finalmente, los mismos conceptos de actividad y de cambio son propios de la imagen del mundo natural, y una explicación satisfactoria de los mismos sólo puede ofrecerla precisamente ese análisis de la conciencia que Kant presupone como su fundamento al considerar la constitución subjetiva de la cosa –justo el objeto de ese análisis– como «actividad». Ciertamente, en Kant el naturalismo del concepto de espontaneidad no tiene mayores consecuencias, pues la así llamada espontaneidad queda limitada al material de la sensación, tiene su límite en lo dado y, además, apenas se emplea en un sentido positivo, sino que sirve más bien como metáfora del «mecanismo trascendental», del que forman parte todos los datos sensibles en virtud de la unidad de la conciencia personal. Pero bastó simplemente con volver a rebasar ese límite kantiano, lo que era el resultado natural de la concepción idealista de la inferioridad del material de la experiencia, para hipostatizar el concepto de espontaneidad. Puesto que, de acuerdo con la concepción kantiana, la espontaneidad no es sino el «yo pienso, que debe acompañar a todas mis representaciones», no era posible concebirla como vivencia; al mismo tiempo, sin embargo, se fue más allá de esta determinación kantiana y se la entendió como actividad que produce incluso las sensaciones; de este modo quedó íntimamente relacionada con el concepto de cosa en sí. La espontaneidad se entendió como actividad inconsciente, y no sólo estuvo en la base del concepto de libre actividad de Fichte, sino que se convirtió en fundamental para todas las filosofías del inconsciente, por ejemplo para el concepto de voluntad de Schopenhauer. Para poder dar este giro al concepto de espontaneidad, volvió a ser de utilidad la doctrina kantiana del carácter inteligible: la «causalidad de la razón» afirmada por Kant, que ha de ser independiente de la causalidad natural, se buscó precisamente en la espontaneidad, que fue hipostatizada metafísicamente como actividad creadora de la razón humana. El presupuesto de esta actividad creadora inconsciente de la razón humana, cuyo origen en un problema kantiano puede rastrearse sin dificultad, influye decisivamente en todas las filosofías del inconsciente del siglo XIX. No sólo Nietzsche tomó el concepto de voluntad de Schopenhauer, lo utilizó positivamente y basó

toda su teoría moral única y exclusivamente en la tesis de la espontaneidad creadora; también el concepto de *vida* del vitalismo moderno, incluido el *élan vital* de Bergson, descansa en el presupuesto de esa espontaneidad en tanto que causa trascendente de los fenómenos, e incluso las hipótesis con las que trabaja la biología materialista dependen del supuesto de dicha espontaneidad, que, entendida como actividad inconsciente justamente en el sentido de los grandes sistemas idealistas, sirve ahora para hacer comprensible la generación de las formas naturales. Creemos no equivocarnos si, junto al problema de la cosa en sí, consideramos el problema de la espontaneidad como el principal punto de partida de las filosofías del inconsciente y reservamos expresamente el análisis de ese concepto para una doctrina del inconsciente. Con él también está dado uno de los elementos esenciales de todas las filosofías del inconsciente posteriores: la creencia en la independencia de la «vida» respecto de factores trascendentales constantes. Pues interpretando erróneamente la idea fundamental de la deducción kantiana de las categorías como un procedimiento para deducir causalmente las categorías desde la unidad de la conciencia, mientras que en Kant la unidad de la conciencia no es sino el complejo de nuestra experiencia en su totalidad, que si bien hemos de presuponer para poder conocer las distintas formas de este complejo, no es una explicación causal ni mucho menos metafísica de las mismas, sino únicamente el complejo en su totalidad, del que abstraemos las distintas formas; así pues, interpretando de un modo radicalmente erróneo y naturalista la idea fundamental de la deducción, se creyó estar en posesión de un absoluto susceptible de ser utilizado positivamente, del que pueden derivarse las categorías e independiente de la validez de éstas. La pretendida independencia de las afirmaciones de las filosofías del inconsciente respecto de las condiciones trascendentales ha de ocupar el centro de nuestra discusión crítica de esas doctrinas; el derecho de la filosofía trascendental a construir el concepto de inconsciente ha de encontrar aquí su justificación.

El tercer problema kantiano que tomamos en consideración para explicar la formación de las filosofías del inconsciente es el de la relación entre el *todo* y las *partes* tal como se expresa en la relación de la *Crítica del juicio teleológico* con la *Crítica de la razón pura.* En esta última, el conocimiento de una cosa no significa sino el conocimiento de sus características conforme a sus leyes. Este conocimiento no parece ser suficiente para Kant en relación

con los *seres orgánicos,* cuya determinación objetivamente válida, ciertamente, también es posible únicamente sobre la base del conocimiento de características, y cuya organización sólo puede comprenderse científicamente adoptando el punto de vista causal; pero cuyas partes están relacionadas de tal forma que permiten suponer un principio regulativo que, en tanto que juicio teleológico, parte de lo particular, que nos es dado, en busca de un todo y ve este todo en una causa final *(causa finalis),* que si bien no puede interpretarse como un principio constitutivo del conocimiento del objeto, sí es capaz, según Kant, de salvar el abismo existente entre el conocimiento teórico y el conocimiento práctico, entre el reino de la naturaleza y el reino de la libertad, pues demuestra que para un «entendimiento intuitivo», entendido como concepto límite, la explicación de la naturaleza puede concordar con su explicación conforme a los fines de la razón. Esta concordancia es posible en la esfera del juicio teleológico a través de los «objetos», esto es, de los seres orgánicos, y por lo tanto a través de los datos mismos, y de este modo, a diferencia del concepto de lo bello, dicha concordancia se entiende como un principio *ontológico* que, si bien no puede utilizarse para explicar positivamente el mundo, en tanto que idea regulativa señala el camino para el conocimiento de los organismos. Aquí, al igual que en el caso del concepto del carácter inteligible y de la espontaneidad subjetiva, basta con volver a rebasar el límite de la experiencia impuesto por Kant al conocimiento científico, basta con «desviarse a mundos inteligibles» para introducir en la filosofía como un concepto positivo el concepto de la relación teleológica entre las partes de un organismo y su totalidad e hipostatizar este concepto –que, según Kant, es esencialmente inaccesible para el conocimiento discursivo– como el fundamento inconsciente del ser de los organismos, con lo que coincide fácilmente con el concepto de espontaneidad, en la que se presume precisamente la fuerza que pone constantemente en relación las partes del organismo con el todo. El *vitalismo* moderno, en particular, aúna las hipostatizaciones de la espontaneidad y de la teleología, pues considera que la única manera posible de explicar los organismos es apelando a una teleología que se despliega espontáneamente como fuerza vital. La imposibilidad de invertir la relación entre el todo y las partes se convierte así en el vehículo de la doctrina que concibe el inconsciente como el fundamento de esos organismos, es decir, que podemos inferir las partes desde el conocimiento del todo, pero nunca el todo desde las

partes. Como para la concepción vitalista las cosas no son trascendentes, sino que se constituyen subjetivamente; pero como al mismo tiempo, según esta concepción, no es posible acceder al principio de la formación de los organismos a través del conocimiento de sus características, y por lo tanto del método discursivo, sino que hay que situarse más allá de cualquier vivencia capaz de legitimar su conocimiento, el hecho mismo de la constitución del organismo se entiende también como un hecho inconsciente. Frente a esto hay que preguntar si la relación entre las partes y el todo, y la imposibilidad de reducir el todo a la suma de sus partes, no permite una interpretación distinta, acorde con los resultados del análisis de la conciencia, y si esta interpretación sigue necesitando un concepto de teleología. En las filosofías vitalistas, el concepto de teleología está acompañado por el concepto de *intuición* en cuanto forma de conocimiento que, prescindiendo del conocimiento discursivo o «sin símbolos», como gusta de expresarse el vitalismo con su lenguaje artificial, nos garantiza el conocimiento de objetos inaccesibles para el conocimiento conceptual; una forma de conocimiento *inconsciente,* por lo tanto, que es adecuada a sus objetos, supuestamente constituidos de forma inconsciente. Habremos de examinar tanto la constitución «inconsciente» de los organismos como la posibilidad de un conocimiento inconsciente de los mismos y confrontar ambas ideas con el método trascendental; pero si hay algo que sabemos con certeza desde un comienzo es que la contraposición ontológica entre la constitución de un objeto y sus formas de conocimiento establecida por el vitalismo, una contraposición que ya está implícita en la doctrina kantiana del juicio teleológico, es incompatible con el punto de vista trascendental, pues la comprensión trascendental de la constitución de un objeto equivale a su conocimiento, y desde el punto de vista de la filosofía trascendental no tiene ningún sentido separar una cosa en sí de su legitimación trascendental, esto es, del conocimiento de la cosa en tanto que el conjunto de sus fenómenos.

De esta forma han quedado esbozados los tres problemas más importantes del sistema kantiano que han hecho posible el surgimiento de las filosofías del inconsciente, o que al menos lo han favorecido. Estos problemas no son los únicos que han contribuido a la formación de esas filosofías, también lo ha hecho especialmente el problema de la individualidad histórica, a la que supuestamente es imposible acceder a través de leyes universales, un problema que ha sido formulado como objeción contra la teoría del

conocimiento de Kant y que se ha resuelto en el sentido de las filosofías del inconsciente; así ha sido sobre todo en la teoría del conocimiento de orientación vitalista de Simmel, pero también en Troeltsch y en Max Weber, y hasta cierto punto incluso en la escuela del sudoeste de Alemania. Sin embargo, no ha sido ninguna fisura del sistema kantiano lo que ha dado lugar a esos planteamientos, el conocimiento de la individualidad histórica puede conciliarse perfectamente con la teoría del conocimiento de Kant, y fue fundamentalmente la errónea interpretación naturalista de Kant durante el siglo XIX la que asoció el concepto de individualidad histórica al concepto de inconsciente. Ciertamente, esto no justifica que renunciemos a considerar ese concepto. Pero nuestro objetivo era mostrar que la contradicción entre las principales doctrinas del inconsciente tiene su punto de arranque en los problemas de Kant, pues de este modo nos aseguramos la base para la confrontación de la filosofía trascendental con el concepto de inconsciente y, en primer lugar, para el análisis inmanente justo de las tesis de las filosofías del inconsciente que están en conflicto con la filosofía trascendental, y que aparecen de la forma más clara cuando se considera precisamente los puntos de partida sistemáticos de ese conflicto en la propia filosofía trascendental. Y para llevar a cabo esta tarea es irrelevante el problema de la individualidad histórica.

El examen preliminar de los problemas de la filosofía trascendental que han hecho posible las filosofías del inconsciente nos permite formular más exactamente nuestro método y nuestro problema. Nos permite, por así decirlo, delimitar el espacio de discusión de la filosofía trascendental y la filosofía del inconsciente. De este modo, nuestra misión será examinar, en primer lugar, si las doctrinas en las que la voluntad ontológico-teológica aprovechó las fisuras de la doctrina kantiana para volver a implantarse son contradictorias en sí mismas o no; en segundo lugar, si desde el punto de vista de su contenido son realmente independientes de las afirmaciones de la filosofía trascendental, tal como pretenden, o no lo son; y finalmente habremos de responder a la pregunta de si tanto las fisuras de la doctrina kantiana como el descuido de los hechos inconscientes en Kant son la consecuencia necesaria del idealismo trascendental. Si demostramos que las doctrinas del inconsciente, en la medida en que se presentan a sí mismas como antítesis del método trascendental, son contradictorias en sí mismas y dependientes de los presupuestos fundamentales del método trascendental,

compartiendo de algún modo estos mismos presupuestos; si, además, llegamos a la conclusión de que las mencionadas «fisuras» de la doctrina kantiana no son necesariamente fisuras del sistema del idealismo trascendental, sino que pueden repararse en el marco de una sistemática trascendental, habremos logrado *remitir nuestro problema al método trascendental.* Si partimos del conflicto entre la filosofía trascendental y las filosofías del inconsciente para alcanzar este objetivo, también podemos formular de manera similar nuestro problema diciendo que la contradicción entre el concepto de idealismo trascendental y el concepto de inconsciente, que se presenta como una contradicción necesaria desde el punto de vista de las doctrinas del inconsciente existentes, nosotros la descubrimos como una contradicción aparente, y no sólo exponemos genéricamente la posibilidad de conciliar ambos conceptos, sino que hacemos efectiva esta posibilidad a través de un análisis epistemológico concreto. Pero para esto se requiere, además de la mencionada «remisión», comprender que el problema del inconsciente es un problema real, un problema que no sólo está condicionado por las discusiones entre distintas teorías del conocimiento, sino por los hechos mismos, por los resultados de la investigación psicológica. Nos aseguraremos esta comprensión. Una vez hayamos logrado remitir el concepto de inconsciente al método trascendental, nuestra tarea será construir una teoría trascendental del inconsciente. Naturalmente, esta teoría habrá de enlazar con Kant; también, evidentemente, con una intención crítica, pues tenemos que demostrar la independencia de la solución trascendental del problema del inconsciente respecto de las investigaciones kantianas, en las que el inconsciente no aparece en modo alguno. Llevaremos a cabo nuestro análisis trascendental de acuerdo con los resultados y el método de la «Sistemática trascendental» de Hans Cornelius, y antes de avanzar hacia la exacta determinación trascendental del concepto de inconsciente, habremos de hacer un análisis trascendental general de ese tipo de conceptos psicológicos a los que pertenece el concepto de inconsciente. Finalmente, será nuestra tarea establecer una comparación entre el concepto de inconsciente constituido trascendentalmente y el concepto de inconsciente elaborado por la ciencia empírica, examinar su aplicabilidad e, inversamente, indagar la relevancia epistemológica de los conceptos empírico-psicológicos de inconsciente, sometiendo previamente a crítica la habitual distinción de psicología trascendental y psicología empírica. Nuestra consideración de la

ciencia empírica del inconsciente comenzará ocupándose de aquella investigación empírica en la que el concepto de inconsciente ocupa un lugar fundamental: el *psicoanálisis*. Como entendemos que el psicoanálisis no tiene que ver sino con el conocimiento de los hechos inconscientes, podemos formular el problema final que aborda nuestra investigación con esta pregunta: ¿cómo es posible el psicoanálisis como ciencia?

La *estructura* de nuestra investigación está dada naturalmente con el esbozo del método. El trabajo consta de tres capítulos. El *primero* contiene la discusión entre la filosofía trascendental y las filosofías del inconsciente; este capítulo tiene el carácter de consideración crítica preliminar y hace posible la teoría positiva del inconsciente. Su primera parte somete las doctrinas del inconsciente, en la medida en que se presentan a sí mismas como antítesis de la filosofía trascendental –tal como aquí las hemos derivado de los problemas kantianos–, a una crítica inmanente que se centra en su coherencia y en su independencia de la filosofía trascendental. De esta forma se señala y se formula antitéticamente una serie de contradicciones que quedan irresueltas en esas doctrinas. La segunda parte del primer capítulo acomete la resolución de esas contradicciones y de este modo pasa a una crítica trascendente, independiente de los presupuestos de esas doctrinas; esta parte es la que verdaderamente remite el problema del inconsciente a la filosofía trascendental, especificando al mismo tiempo las razones de principio por las que Kant no pudo elaborar una doctrina del inconsciente. El *segundo* capítulo emprende la construcción de una teoría trascendental del inconsciente. Su primera parte prosigue la discusión con Kant, sometiendo a un análisis más detallado esa parte de la doctrina kantiana en la que habría podido tener su lugar una doctrina del inconsciente: la doctrina de los paralogismos psicológicos, la lucha de Kant contra la «doctrina racional del alma». Después de poner de manifiesto que esta crítica de Kant se limita a la doctrina ontológica del alma y de demostrar la posibilidad de principio de una doctrina racional del alma, la segunda parte del segundo capítulo se ocupa de los elementos de una doctrina trascendental del alma que constituyen trascendentalmente el concepto de inconsciente. En la tercera parte se expone esta constitución trascendental del concepto de inconsciente y se intenta ofrecer una definición y una diferenciación satisfactoria del mismo. El *tercer* capítulo, finalmente, aplica los resultados trascendentales a la investigación psicológica y fundamenta el conocimiento empírico del

inconsciente. Se centra en el psicoanálisis, y su primera parte justifica por qué se ha elegido precisamente esa joven disciplina y fundamenta el método de su interpretación. La segunda parte expone los contenidos epistemológicos fundamentales del psicoanálisis, «traduciéndolos» a los conceptos de los que nos hemos servido en nuestra teoría trascendental. La tercera parte, a continuación, interpreta el psicoanálisis y muestra la compatibilidad de su proceder metódico con los principios de la filosofía trascendental; presenta el regreso del concepto de inconsciente constituido trascendentalmente y su diferenciación en el psicoanálisis, e intenta ofrecer una fundamentación epistemológica universal y vinculante del psicoanálisis como ciencia.

Capítulo primero

Consideraciones críticas preliminares

I. Sobre la problemática inmanente de las doctrinas del inconsciente

El objetivo de nuestra consideración crítica del concepto de inconsciente no es tanto examinar la coherencia interna de todas las doctrinas del inconsciente, ni siquiera de las más importantes de entre ellas, cuanto solucionar el conflicto entre la filosofía trascendental y la filosofía del inconsciente en torno al significado del concepto de inconsciente a través de una discusión de éste. Esta solución no requiere una exposición del contenido filosófico de las filosofías del inconsciente, la orientación teórica de nuestro trabajo hace que renunciemos a ella. Contribuimos a la buscada solución de este conflicto enlazando con nuestra discusión de los problemas kantianos, que hemos identificado como los puntos de partida del conflicto entre las doctrinas del inconsciente. Pero de este modo no pretendemos haber descubierto el origen histórico de las doctrinas del inconsciente y sabemos perfectamente que, desde un punto de vista histórico, la formación de esas filosofías obedece a motivos que van mucho más allá de la simple oposición a Kant y de la voluntad de corregir las fisuras del sistema kantiano. Pero como la relación entre la filosofía trascendental y la filosofía del inconsciente es importante para nuestro método, y como nuestra intención última es demostrar la posibilidad de una determinación trascendental del concepto de inconsciente, podemos examinar las filosofías del inconsciente en su oposición a Kant, e incluso rastrear las condiciones objetivas de esta oposición en el mismo sistema kantiano. Nuestra exposición se centra así en lo decisivo, esto es, en la posición del concepto de inconsciente en relación con la filosofía trascendental. Históricamente estamos tanto más autorizados a hacerlo cuanto que la oposición a Kant es común a todas las filosofías del inconsciente, incluso a aquellas que propiamente no son el resultado de una discusión crítica con el sistema kantiano; ya hayan formulado explícitamente esta oposición, ya esté meramente implícita en las declaraciones o en las afirmaciones teóricas de esas filosofías, sin haberla expresado abiertamente. Si bien es cierto que en algunos lugares encontramos un concepto de inconsciente que podría ser compatible con la doctrina kantiana, como ocurre

ocasionalmente en la teoría de la percepción de Helmholtz, no puede decirse en absoluto que en tales lugares el concepto de inconsciente sea un concepto filosófico central. Otra razón para discutir las doctrinas del inconsciente desde el punto de vista de su oposición a la filosofía de la conciencia de Kant la vemos en la estructura misma de los problemas kantianos a los que nos hemos referido anteriormente. Pues estos problemas no se presentan el uno detrás del otro de forma azarosa, sino que entre ellos existe una relación; una relación que señala la verdadera razón no sólo de la oposición de todas las filosofías del inconsciente a la totalidad del sistema kantiano, sino también el punto de partida objetivo de todas las doctrinas del inconsciente. Los tres problemas kantianos, de los que ya hemos hablado y que hemos querido resolver en forma de una doctrina del inconsciente: el problema de la cosa en sí, de la espontaneidad y de la teleología, pueden unificarse adoptando un punto de vista superior. Son los problemas de los *conceptos límite,* o, dicho más exactamente, de aquellos conceptos límite que en la doctrina kantiana de las antinomias no han encontrado su lugar definitivo en el sistema del idealismo trascendental; o, si pensamos concretamente en el problema de la cosa en sí, de aquellos conceptos límite de cuyo tratamiento en la doctrina de las antinomias no se han extraído todas las consecuencias para la construcción del sistema. Con estos tres conceptos queda expresado el carácter esencialmente *inconcluso de nuestra experiencia*.

El concepto de teleología y el concepto de cosa en sí no son sino dos formas distintas, pero fatalmente distintas, de hacer referencia al mismo hecho, a saber: que «nunca conocemos las cosas totalmente» (Cornelius), pues siempre existe la posibilidad de que se presenten nuevos fenómenos que nos obliguen a modificar nuestro concepto de ellas. Este hecho se interpreta de dos formas distintas, pero igualmente problemáticas, en las doctrinas de la cosa en sí y de la teleología: en la doctrina de la cosa en sí, las cosas, en virtud de su «parcial desconocimiento», se sustraen radicalmente al complejo de la conciencia, que sin embargo ha de constituirlas, de modo que se afirma rotundamente su trascendencia; en la doctrina de la teleología, el conjunto de las características nunca puede pensarse completamente como algo dado positivamente, pero al mismo tiempo se presupone, aunque sólo sea como principio regulativo. Pues, efectivamente, tendríamos que estar en posesión del conocimiento del «todo» para poder reconocer la determinación de cada una de las partes a través del todo, si es que ese conocimiento del todo, con el

que opera el concepto de teleología, no es él mismo una relación de forma inmanente a los datos inmediatos que nos permite determinar las partes conforme a leyes sin trascender el ámbito de la experiencia; pero estas leyes sólo son realmente válidas dentro de los límites de la experiencia, son siempre una tarea para la conciencia que conoce. El concepto de espontaneidad, que Kant utiliza como un concepto ontológico positivo de forma mucho más decidida que el de cosa en sí y el de teleología, descansa en el concepto límite de nuestra experiencia, siempre inconclusa y cambiante, en el concepto límite del flujo constante de nuestra conciencia en el tiempo subjetivo, que se halla siempre en continuo fluir. En relación con la transformación kantiana de este fluir en un concepto de actividad, hemos de tener presente que el «primado de la razón práctica sobre la razón teórica» es un elemento importante en la construcción del sistema kantiano, que el concepto de *libertad,* el núcleo de la doctrina moral kantiana, está ya presupuesto en la *Crítica de la razón,* y que para Kant la libertad no es más que la capacidad de obrar del sujeto. Pero como Kant afirma que esta capacidad es independiente de la experiencia y, en vez de deducirla de un análisis del complejo de la conciencia, la presupone, no puede menos de entender su principio como un principio independiente de la experiencia, convirtiéndolo en la condición de toda experiencia posible. Pero, al mismo tiempo, esta independencia respecto de la experiencia es para Kant el enlace entre la fundamentación de la filosofía teórica y la filosofía práctica. Por eso introduce como presupuesto en la teoría del conocimiento el concepto determinante de su filosofía práctica, que primero necesitaría legitimarse mediante el análisis trascendental, y concibe la condición de posibilidad de toda experiencia, que no es sino la unidad de la conciencia, como actividad en el sentido del concepto de libertad de la filosofía práctica[1]. El carácter metafísico de la ética de Kant, y la posterior dependencia de su teoría del conocimiento respecto de esa ética, tienen como consecuencia la hipostatización naturalista del concepto de espontaneidad, mientras que para una teoría trascendental que se atenga estrictamente a lo dado, el concepto de actividad no es más que la abreviación de unos hechos de experiencia muy concretos, de aquellos que tienen como presupuesto la acción de la voluntad. Pero el concepto kantiano de espontaneidad no quisiera tener nada que ver con esto. Si, a pesar suyo, es una hipostatización naturalista de un *concepto límite,* es porque la interpretación del complejo de nuestra experiencia como

una actividad del sujeto presupone que este complejo está dado completamente, y que tenemos un conocimiento completo de las cosas que son objeto de nuestra experiencia. Que éste es un presupuesto inadmisible lo demuestra la siguiente reflexión. Para poder hablar de actividad del sujeto, he de ser capaz de distinguir entre el material de esa actividad, en tanto que material carente de forma, y el resultado de esa actividad. De lo contrario, la afirmación de una actividad no es más que una suposición arbitraria e infundada. Pero el material sobre el que la espontaneidad kantiana ha de ejercer su actividad no puede ser más que lo dado inmediatamente, pues los objetos de nuestra experiencia han de ser el producto de la espontaneidad, y las cosas en sí trascendentes, a las que Kant se aferra, han de ser independientes del pensamiento del sujeto. Así pues, para poder hablar de una espontaneidad de la conciencia, deberíamos ser capaces de distinguir entre los datos inmediatos y el complejo de la conciencia. Ahora bien, lo que caracteriza a los datos inmediatos es precisamente que, en cuanto esencia misma de nuestras vivencias, siempre forman parte del complejo de la conciencia, y todas las leyes del complejo de la conciencia se fundan en los datos inmediatos. La unidad de la conciencia consiste justamente en que no hay datos inmediatos aislados, sino que las vivencias están siempre en relación con otras vivencias. Efectivamente, el concepto mismo de impresión, que constituye el punto de partida de toda teoría del conocimiento, incluida la kantiana, es ya una abstracción; no hay impresiones puras, la vivencia de una impresión también está en relación con otras vivencias, pasadas y futuras. Por lo tanto, ningún material se nos da independientemente de su «formación», de la supuesta actividad espontánea del sujeto. No podemos distinguir el «material» de lo «formado», por lo que tampoco tenemos ningún derecho a hablar de «formación». Para poder forjar el concepto de mero «material», a lo que obliga la doctrina kantiana de la espontaneidad, hay que sobrepasar el ámbito de lo dado. Esto se puede hacer de dos maneras. Por una parte, se puede introducir el concepto de cosa en sí trascendente e interpretar las impresiones como efectos suyos, efectos que, para volver a integrarse en un todo –que debe corresponder al de la cosa presupuesta dogmáticamente en tanto que su correlato inmanente–, han de ser «elaborados», entendiendo esta elaboración como una actividad. La primera suposición naturalista de una causalidad de cosas en sí trascendentes que actúa sobre la conciencia, unida al hecho de que las cosas en sí nunca son datos inmediatos, conduce a la

segunda suposición naturalista de una «actividad» de la conciencia –equivalente a esa causalidad trascendente–, que vuelve a dar unidad a la multiplicidad supuestamente indeterminada de las «impresiones» y las convierte en cosas. Por otra parte, una teoría del conocimiento que quiera introducir el concepto de un material al que la espontaneidad de la conciencia ha de dar forma, puede hacerlo sin necesidad de suponer cosas trascendentes, pero suponiendo el darse completamente de la experiencia, una suposición que no es menos trascendente. Si nuestra experiencia pudiese completarse, si pudiésemos conocer completamente las cosas constituidas inmanentemente, podríamos invertir el camino que lleva desde nuestras vivencias a la formación de nuestros conceptos de cosas y decir que los fenómenos son pura y simplemente efectos de las cosas, mientras que el flujo constante y esencialmente inconcluso de nuestra conciencia sólo nos permite considerar los fenómenos como efectos de las cosas en la medida en que las leyes que determinan nuestra forma de aprehender la multiplicidad de sus apariencias, y que son esencialmente nuestras «cosas», son confirmadas por la ocurrencia de los fenómenos comprendidos en ellas. En ese caso estaríamos en condiciones de distinguir entre el «material» del flujo de nuestra conciencia, esto es, nuestras vivencias, y lo «formado», pues en una experiencia conclusa nuestros conceptos de las cosas serían totalmente independientes de cualquier recurso a posibles vivencias futuras, y nada nos impediría interpretar la experiencia conclusa como una actividad que transforma las fugaces apariencias en objetos permanentes e independientes de la experiencia, mientras que en relación con el flujo real de nuestra conciencia no cabe hablar de este tipo de transformación, pues las cosas no son permanentes independientemente de la experiencia y, además, la multiplicidad inconclusa de las vivencias contiene siempre en sí misma elementos que nos procuran un saber del ser pasado y futuro; de modo que el ser fenoménico y el ser cósico están en constante relación, en una relación en la que el ser cósico ha de fundarse siempre en el ser fenoménico, pero en la que el «material» y lo «formado» no pueden contraponerse, pues todos los elementos de esa misma «formación» están ya contenidos en lo dado inmediatamente. La distinción entre el material y lo formado presupone el darse completamente de la progresión ilimitada de nuestra experiencia, y entender la progresión de la experiencia como una producción espontánea de los objetos por parte de la conciencia no es más que una metáfora totalmente ilegítima, que desemboca

continuamente en suposiciones naturalistas, para decir que el fundamento último de todas nuestras vivencias está siempre en su complexión; y la causa última de esta complexión se ve precisamente en la espontaneidad de la conciencia. Así pues, podríamos aplicar perfectamente la doctrina de las antinomias al concepto kantiano de espontaneidad, y a la afirmación: el flujo de nuestra conciencia tiene una causa última e independiente de toda experiencia (a saber, la espontaneidad de la conciencia), podríamos oponer en forma de antítesis la afirmación contraria, para luego demostrar que el establecimiento de la tesis y de la antítesis rebasa los «límites de la experiencia posible», sucumbiendo de este modo a la crítica de la razón. Solamente el hecho de que la filosofía práctica esté presupuesta dogmáticamente en la filosofía teórica, una presuposición que también hace necesaria la afirmación positiva de la «libertad» del sujeto en la teoría del conocimiento, sin escrutar esta libertad mediante un análisis de las acciones de la voluntad (un análisis que, en virtud de su carácter empírico, caería bajo el veredicto del apriorismo racionalista de Kant); solamente esa presuposición dogmática permite entender que Kant haya utilizado positivamente el concepto de espontaneidad y no lo haya sometido a la prueba de la dialéctica trascendental.

La comprensión del carácter esencialmente trascendente de los conceptos kantianos que constituyen el punto de partida de la filosofía del inconsciente nos procura un primer punto de vista importante para la discusión de la problemática inmanente de las doctrinas del inconsciente. El reconocimiento de que en todos aquellos lugares del sistema kantiano en los que se rebasa claramente los límites de la experiencia posible hay espacio para un concepto de inconsciente nos señala el camino para la crítica inmanente de esas doctrinas, y al mismo tiempo nos proporciona el vínculo capaz de unir la crítica inmanente con una crítica trascendental consecuente. La tarea de nuestra crítica inmanente es descubrir las contradicciones o incoherencias existentes en la estructura epistemológica de las doctrinas del inconsciente, pero también revelar su oculto fundamento trascendental. Si conseguimos lo primero, no habrá de sorprendernos que las contradicciones inmanentes de las doctrinas del inconsciente puedan entenderse desde las determinaciones de la dialéctica trascendental de Kant, es decir: que las contradicciones con las que nos topemos se presenten precisamente como la consecuencia de haber rebasado ilícitamente el ámbito de la experiencia. Lo que verdaderamente

justifica que situemos nuestro punto de partida en la oposición de las doctrinas del inconsciente a Kant es que las contradicciones con las que nos topamos en nuestra crítica inmanente son exactamente las mismas que motivan la crítica de Kant a la vieja ontología. Esta coincidencia también permite comprender que la crítica de las filosofías del inconsciente nos conduzca justamente a la doctrina de las antinomias, y que despleguemos nuestra propia crítica en forma de una crítica de antinomias. Y desde el punto de vista de una crítica así concebida, nuestro propósito de dar con el fundamento trascendental de las doctrinas del inconsciente mediante un análisis epistemológico de su estructura se nos presenta no sólo como un instrumento formal idóneo para la defensa de la filosofía trascendental contra las pretensiones de legitimidad de las filosofías del inconsciente, sino también como un instrumento exigido objetivamente por la reducción de sus erróneos conceptos trascendentes a conceptos fundamentales dotados de validez empírica. Evidentemente, todo esto sólo podrá alcanzar su plena confirmación en el curso de la investigación.

Pero al establecimiento de nuestro método nos ayuda, en primer lugar, la comprensión de que las doctrinas del inconsciente parte efectivamente de los problemas que Kant dejó sin resolver. Sabemos que, vistos desde Kant, todos los conceptos fundamentales de las doctrinas del inconsciente son conceptos límite hipostatizados; conceptos que en el sistema kantiano no designan sino el carácter esencialmente inconcluso de la experiencia y que, usados positivamente, hacen que sus respectivos objetos se conciban como objetos dados completamente. Pero para este tipo de conceptos no existe la posibilidad de encontrar una definición científica. Hemos empezado subrayando que nuestra discusión del concepto de inconsciente no podía comenzar con una definición del mismo; en su actual uso científico, este concepto abarca cosas tan dispares que es imposible definirlo con claridad, y su definición sólo puede ser el fruto del esfuerzo crítico por esclarecerlo. Ahora estamos en condiciones de justificar, desde el punto de vista del contenido, nuestra renuncia a definirlo. Entendemos por definición de un concepto la explicación del mismo a través de otros conceptos, que también necesitan explicación mientras no hayamos conseguido sustituir la determinación conceptual por la indicación de las cosas mismas, por el método deíctico. Los conocimientos deícticos son siempre conocimientos obtenidos empíricamente; conocimientos que pueden ser válidos para toda

experiencia futura, pero que tienen su origen en la experiencia. Ahora bien, como el concepto de inconsciente es un concepto límite usado positivamente más allá de los límites de la experiencia posible, su determinación deíctica resulta imposible, su definición es necesariamente confusa y debe operar acompañado de conceptos auxiliares que no pueden legitimarse en el complejo de la conciencia. De ahí que las viejas definiciones del concepto de inconsciente, como el concepto de *intuitio* de Spinoza, en el que se confunden la intuición matemática y una clase especial de conocimiento inconsciente presupuesto metafísicamente, sean siempre dogmáticas y no puedan aprovecharse como definiciones científicas, empíricamente válidas, mientras que las doctrinas del inconsciente más recientes prescinden totalmente de elaborar una verdadera definición del concepto de inconsciente, también el psicoanálisis (por el que deberemos llevar a cabo esta tarea). Por eso también podemos plantear el problema de la definición diciendo que nuestro objetivo es hacer posible la determinación deíctica de los hechos que constituyen el fundamento último de toda definición –también, por lo tanto, de la del concepto de inconsciente–. Evidentemente, esto es imposible en el caso de las doctrinas del inconsciente imperantes, pues su formación del concepto de inconsciente impide por principio el recurso a la experiencia. Así pues, para obtener una definición del concepto de inconsciente, primero deberíamos trascender críticamente las doctrinas del inconsciente. Pero esto es algo que no estamos autorizados a hacer sin antes haber sometido a crítica las teorías del inconsciente. El objetivo de esta crítica, después de lo que hemos dicho, no podrá ser tanto aclarar el concepto de inconsciente de esas teorías en aras de su definición, cuanto investigar las consecuencias que trae consigo el uso de ese concepto. El hecho de que nuestra investigación no parta de una definición segura no debe preocuparnos ni sorprendernos. «Que en filosofía no se debe imitar la matemática, empezando por la definición, a menos que esto se haga simplemente a título de ensayo», así opina Kant en la doctrina del método de la *Crítica de la razón,* para decir a continuación: «Si no se pudiese partir de un concepto sin haberlo definido antes, sería muy difícil filosofar... En la matemática, la definición es *ad esse;* en la filosofía, *ad melius esse*»[2]. El hecho de que no podamos basar nuestra crítica inmanente de la estructura epistemológica de las doctrinas del inconsciente en una definición vinculante de este concepto no debe desconcertarnos, máxime cuando la independencia de ese concepto respecto de las definiciones es

últimamente uno de los principales puntos programáticos de doctrinas importantes –sobre todo de la de Bergson–, y nosotros hemos de empezar concediendo a las doctrinas del inconsciente esa independencia respecto del método de la definición, para después averiguar si acaso no trabajan con definiciones implícitas o, lo que es todavía más importante desde el punto de vista teórico, si la propia marcha del análisis científico no hace necesaria una definición del concepto de inconsciente. Para poder comprender la aversión de las doctrinas del inconsciente al método de la definición hay que tener presente el segundo motivo fundamental que ha conducido a la formación de esas doctrinas: la infravaloración de la experiencia, la herencia que Kant ha recibido de la metafísica leibnizo-wolffiana, caracteriza esencialmente la filosofía de la conciencia de Kant como una filosofía basada en el método de la definición, y la oposición teológico-ontológica a esa filosofía de la conciencia le objeta su carácter racionalista y el uso de la definición, haciendo suyos elementos de la crítica empirista que obedecen a razones que no tienen nada que ver con la metafísica del inconsciente. Esto da lugar a la paradójica situación de que la crítica metafísica de la filosofía de la conciencia de Kant acomete justo contra los elementos de la doctrina kantiana que acusan su origen metafísico, a saber, la ontología de la conciencia, y que con el único propósito de negar el derecho de la conciencia a constituir la realidad se sirve precisamente de argumentos empiristas que no sólo se dirigen contra los restos de la ontología leibniziana de la conciencia en Kant, sino también contra las pretensiones metafísicas de la propia doctrina del inconsciente. Estas cuestiones, sin embargo, una vez introducidas por las filosofías del inconsciente en la discusión de la filosofía de Kant, sobrepasan su intención crítica inicial y conducen a una rectificación de la concepción kantiana de la psicología y, finalmente, a esa misma clarificación del concepto de inconsciente que estas filosofías tachan de «racionalista». En su lucha contra la filosofía de la conciencia de Kant, las filosofías del inconsciente recogen la herencia de la crítica empirista del racionalismo, y de este modo reclaman indirectamente la clarificación científica del concepto de inconsciente. La protesta contra el método de la filosofía de la conciencia plantea con especial énfasis el problema del *atomismo de las características,* con lo que contribuye a la corrección del método de la definición. Destacando la importancia del método deíctico frente a la definición, acaba imponiendo la necesidad de devolver el concepto

de inconsciente al ámbito de la experiencia, justo el ámbito al que históricamente ha estado enfrentado este concepto. Así, la imposibilidad metódica de comenzar con una definición del concepto de inconsciente abre la posibilidad de dar una solución concreta al problema del inconsciente: obliga a retroceder a los datos de la conciencia. No obstante, nosotros todavía no estamos en condiciones de hacer efectivo este retroceso. Primero hemos de ocuparnos de la estructura epistemológica de las doctrinas del inconsciente, cuestión que, después de haber comprendido la relación esencial existente entre esas doctrinas y la filosofía trascendental, así como la imposibilidad de definir el concepto de inconsciente antes de desplegar nuestra crítica, podemos ya abordar sin más preámbulos.

Primero trataremos de volver a especificar qué entendemos por filosofías del inconsciente. De acuerdo con nuestras consideraciones preliminares, filosofías del inconsciente son para nosotros, en primer lugar, todas aquellas teorías cuyo objeto es psíquico, pero cuyas afirmaciones pretenden ser independientes de la conciencia, entendida aquí en el sentido más amplio del término. Las filosofías del inconsciente se caracterizan, en segundo lugar, por su pretensión de estar en posesión de una forma especial de conocimiento adecuada a sus objetos inconscientes, a través de la cual se garantizan el acceso a esos objetos. Otro de los rasgos de las filosofías del inconsciente es, en tercer lugar, que todas ellas niegan la esencial legitimidad que emana de las condiciones trascendentales, que ponen en tela de juicio los factores trascendentales. Finalmente, llamamos filosofías del inconsciente a aquellas que no se sirven ocasionalmente del concepto de inconsciente para completar o restringir sus principios fundamentales, sino que conceden un lugar central al concepto de inconsciente y su articulación teórica depende enteramente de ese concepto. El mismo concepto de inconsciente, en la generalidad en la que aquí lo sometemos a crítica, no está determinado positivamente, sino sólo negativamente, en tanto que negación de la conciencia; por eso es necesariamente tan vago como el concepto mismo de conciencia. Ya se nos ha llamado la atención sobre el hecho de que para precisar el significado del concepto de inconsciente, primero es necesario determinar con mayor exactitud qué se entiende por conciencia. Pero la crítica inmanente de las doctrinas del inconsciente todavía no necesita precisar el significado del concepto de conciencia; y ni siquiera le conviene hacerlo, pues esta crítica ha de desplegarse con una generalidad tal que pueda afectar a toda aquella

filosofía que caiga dentro de los límites aquí trazados; mientras que con una definición exacta del concepto de conciencia quedarían excluidas todas las filosofías del inconsciente que no se ajustasen a este concepto. Por eso nos damos por satisfechos con un concepto de conciencia un tanto vago y entendemos por filosofías del inconsciente todas aquellas que encajan en la descripción que aquí hemos hecho.

Éste es el blanco de nuestra crítica: la pretensión de legitimidad de las filosofías del inconsciente frente a la filosofía trascendental. Para asegurar el método trascendental contra estas teorías, no debemos presuponerlo en la consideración de las mismas. Pero lo que sí podemos hacer es explicar las incoherencias con las que nos topemos desde el punto de vista del idealismo trascendental, sobre todo si conseguimos mostrar que las filosofías del inconsciente se ven obligadas, aun contra su voluntad, a hacer suyos elementos que son propios del idealismo trascendental. De este modo procedemos a la manera de Kant, quien también empieza exponiendo las antinomias a partir de los presupuestos de éstas, para luego explicarlas y resolverlas con los medios del método trascendental. Después de todo lo que hemos dicho sobre el carácter trascendental de las doctrinas del inconsciente, no puede sorprender que nuestra crítica de estas filosofías enlace conscientemente con la doctrina de las antinomias de Kant, también en lo que respecta a la forma de emplear el método. He aquí, de acuerdo con lo que hemos expuesto, las dos directrices de nuestro método: por una parte, trata de mostrar las incoherencias de las doctrinas del inconsciente, de descubrir las contradicciones en las que incurre necesariamente el pensamiento en las filosofías del inconsciente; por otra, intenta poner de manifiesto las condiciones trascendentales de las doctrinas del inconsciente, condiciones que éstas creen poder negar. La relación entre la dependencia efectiva de las doctrinas del inconsciente respecto de las condiciones trascendentales y la problemática inmanente de esas doctrinas, que cuestionan la fundamentación trascendental del conocimiento, se sigue claramente de nuestra determinación de los puntos de partida intrakantianos de las doctrinas del inconsciente. Si el análisis inmanente confirma lo que allí ya hemos formulado desde el punto de vista del sistema kantiano, es decir: si las doctrinas del inconsciente conducen realmente a antinomias que tienen el mismo origen que las tratadas en la *Crítica de la razón pura,* entonces queda establecida de antemano la necesidad de una resolución trascendental de las mismas; y si las doctrinas

del inconsciente entran en contradicción consigo mismas es porque no pueden prescindir de las condiciones trascendentales. Evidentemente, para comprender esto último es necesario un análisis detallado del término «trascendental», que sólo podemos llevar a cabo a lo largo de nuestra reflexión general sobre las incoherencias de las doctrinas del inconsciente. Pero antes hemos de poner de manifiesto las incoherencias de estas doctrinas tal como las hemos determinado. Para poder comprender claramente la primera y principal de estas incoherencias, hemos de tener presente lo siguiente: las doctrinas del inconsciente no sólo se caracterizan por establecer un vínculo necesario desde el punto de vista lógico entre los conceptos de conciencia e inconsciente; otro de sus rasgos característicos es que todas ellas, de un modo u otro, consideran siempre el inconsciente como un hecho con el que nos encontramos en el ámbito de la conciencia. Para las doctrinas del inconsciente al uso, los hechos inconscientes trascienden la experiencia, pero son siempre inmanentes a la conciencia; son hechos que jamás pueden verificarse en la experiencia, pero que se entienden siempre en términos psíquicos. Ninguna terminología llama inconscientes a hechos supuestamente trascendentes al complejo de la conciencia; cuando se pone en tela de juicio la posibilidad de conocerlos, reciben el nombre de desconocidos o incognoscibles. Pero para las doctrinas del inconsciente, los hechos inconscientes no tienen absolutamente nada que ver con los hechos desconocidos o incognoscibles. Ciertamente, a la pregunta de cómo podemos llegar a saber algo de hechos por principio inconscientes, es decir, de hechos que, aun siendo inmanentes a la conciencia, son precisamente no conscientes, las doctrinas del inconsciente suelen responder que nuestro saber acerca de esos hechos procede de una forma especial de conocimiento que, si bien se sustrae al control de los métodos científicos, posee un tipo de evidencia especial e irrefutable. Pero ni la respuesta que se ve forzada a suponer una forma especial de acceso a realidades inconscientes adecuada a los hechos inconscientes, ni la renuncia absoluta al conocimiento de esos hechos alteran en nada la concepción de los hechos inconscientes como hechos inmanentes a la conciencia. Si se concede una importancia fundamental al inconsciente es porque éste se presenta como inmanente a la conciencia, pero al mismo tiempo como inaccesible para la conciencia que conoce, o solamente accesible a través de unas formas especiales de conocimiento, y porque aparentemente es susceptible de ser identificado con el carácter inteligible,

con el fundamento trascendente de la conciencia, con el centro espontáneo o con cualquiera de las ideas metafísicas contra las que arremetió la *Crítica de la razón.* Todas las interpretaciones metafísicas del inconsciente parten de la idea de que éste ha de ser inmanente a la conciencia; y así como la mayoría de las filosofías idealistas posteriores a Kant, incluida la fenomenología de Husserl, en virtud de una extraña interpretación del concepto límite de Kant, equipararon las cosas en sí inmanentes, conocidas completamente, con las causas trascendentes de las apariencias, del mismo modo las filosofías del inconsciente interpretan el inconsciente, precisamente en virtud de su constitución en la inmanencia de la conciencia, como el fundamento trascendente y absoluto de la experiencia. Así pues, lo primero que hemos de examinar es esta interpretación mística; en ella están ya implícitas todas las contradicciones que trae consigo el uso filosófico del concepto de inconsciente. Es obvio que, a menos que se vulnere el principio de identidad, no se puede afirmar que una cosa sea consciente e inconsciente al mismo tiempo, y es precisamente esta afirmación la que hace posible la interpretación mística del inconsciente. En su contraposición pura y simple, y al margen de toda interpretación, los conceptos consciente e inconsciente son conceptos contradictorios, y las proposiciones «a es consciente» y «a es inconsciente» se excluyen mutuamente. Para que hablar de conciencia inconsciente o de inconsciente consciente no sea en sí mismo un contrasentido, ha de hacerse un uso equívoco de estos conceptos. Puesto que el concepto de inconsciente, tal como lo hemos definido para llevar a cabo nuestra crítica, ha sido determinado únicamente como negación del concepto de conciencia, esa equivocidad ha de residir necesariamente en el concepto de conciencia. Anteriormente hemos dicho que en nuestra crítica inmanente queríamos utilizar el concepto de conciencia en un sentido amplio. Así pues, sólo quedan dos formas posibles de clarificar la terminología. La primera sería que se calificase de inconscientes a hechos que en verdad no son hechos de conciencia, sino cosas espaciales. Contra este uso del término «inconsciente» no habría nada que objetar, aunque estuviese en contradicción con el uso corriente del mismo. Pero de acuerdo con nuestra definición inicial, esa trascendencia espacial ha quedado excluida de la extensión del concepto de inconsciente, por lo que aquí tampoco podemos tomarla en consideración. Por hechos inconscientes podría entenderse, por otra parte, aquellos hechos que trascienden la conciencia en tanto que el fundamento por

principio incognoscible de la misma. Pero entonces ya no sería posible llamar hechos de conciencia a este tipo de trascendencias, y su esencial inaccesibilidad para la conciencia impediría todo enunciado positivo. Sobre las contradicciones en las que incurre la razón en el uso y en la mera suposición de estas trascendencias hablaremos después extensamente, y el problema de una teoría de las antinomias de la metafísica del inconsciente, que nosotros nos hemos planteado, tiene precisamente su lugar en la consideración de esas trascendencias. En este punto, en el que todavía hemos de ocuparnos de las cuestiones terminológicas más generales, nos conformamos con señalar que dichas trascendencias, si es que es correcto hablar de ellas, no pueden incluirse en modo alguno bajo la rúbrica de conciencia, pues para hablar legítimamente de conciencia ha de existir la posibilidad de que los objetos abarcados en ella lleguen a la conciencia, se hagan conscientes –una posibilidad que la afirmación de la trascendencia absoluta de esos hechos excluye totalmente–. Aquí es ya manifiesto que la pretensión de las filosofías del inconsciente de acceder a esos hechos por principio trascendentes a través de una forma especial de conocimiento, la pretensión de convertirlos en datos, también requiere una discusión propia. Pero en tanto que hechos por principio trascendentes e inaccesibles para la conciencia, jamás podrían pasar al mismo tiempo por conscientes; afirmar su relación con el complejo de la conciencia es pura palabrería, y es del todo imposible hablar de la existencia de una relación clara entre ellos y la conciencia, y más aún presentarlos como el fundamento de la conciencia.

La segunda posibilidad de dar una solución *concreta* a nuestro problema es que se califique de inconscientes a hechos que no se sustraen en modo alguno a la conciencia, que no la trascienden; o, lo que es lo mismo, que cuando se habla de consciente y de inconsciente se emplee el concepto de conciencia en dos sentidos distintos; aquí el concepto de conciencia, bajo cuya rúbrica se incluye los hechos inconscientes, es mucho menos vago que el concepto de conciencia cuya negación representa el concepto de inconsciente. Ciertamente, en este caso ya no puede decirse que el inconsciente sea por principio trascendente, y el inconsciente se incluye con pleno derecho bajo la rúbrica de conciencia. Pero entonces la crítica filosófica ha de acometer la tarea de explicar los dos conceptos de conciencia aquí presentes y distinguir claramente el uno del otro. No obstante, esta distinción no puede llevarse a cabo mediante un análisis inmanente de estos conceptos, sino única y

exclusivamente recurriendo a las cosas a las que se refieren, por lo que sólo podemos ocuparnos de ella a medida que avancemos en la construcción de nuestra teoría positiva del inconsciente. Pero aquí es ya indudable una cosa: una clarificación del concepto de inconsciente como la que nosotros hemos esbozado, es decir, una clarificación que procede mostrando los distintos significados del término conciencia, contradice necesaria y absolutamente toda metafísica del inconsciente. Pues para poder determinar el concepto de inconsciente, esta clarificación ha de recurrir necesariamente al análisis de la conciencia; la conciencia es para ella el fundamento de derecho de todo juicio sobre lo inconsciente, y este modo de ver las cosas invalida cualquier afirmación de la independencia del inconsciente respecto de la conciencia, e impide atribuirle un valor fundamental en tanto que esencialmente distinto de ella. Es evidente que un concepto de inconsciente contrapuesto a un concepto de conciencia específico, menos amplio, pero subordinado al concepto general de conciencia, ya no puede entenderse como el fundamento trascendente de la conciencia. Esto también ha de hacerse evidente en la terminología; así pues, el concepto de conciencia ha de diferenciarse de forma tal que pueda distinguirse claramente del concepto específico de conciencia al que nos referimos cuando hablamos de inconsciente. En cuanto se hace esto, se elimina la causa fundamental de la hipostatización metafísica del concepto de inconsciente, y se abre un espacio para el análisis de la conciencia en tanto que método de fundamentación de la doctrina del inconsciente.

Obviamente, en este punto todavía no estamos en condiciones de emprender ese análisis. Aún no hemos concluido nuestra crítica inmanente. En efecto, por una parte queda por discutir la doctrina de la trascendencia absoluta del inconsciente, que se nos había presentado como una de las posibilidades de aquellas teorías para las que el inconsciente es independiente de la conciencia. Pero nuestra discusión crítica, tan pronto como esté preparada para recurrir a la conciencia, también ha de enfrentarse con la objeción capital que esgrimen todas las filosofías del inconsciente contra la filosofía de la conciencia de Kant, objeción que está en el centro del conflicto entre el método trascendental y la filosofía del inconsciente. Lograremos zanjar este conflicto mostrando que las doctrinas del inconsciente tampoco son independientes de las condiciones que la filosofía trascendental denomina constitutivas y cuya validez absoluta ponen en tela de juicio las filosofías del

inconsciente. Una vez hayamos descubierto como un engaño la pretendida independencia de los resultados de la filosofía del inconsciente respecto de la conciencia, se comprenderá la estrecha relación existente entre nuestra crítica inmanente de las doctrinas del inconsciente y su dependencia de las condiciones trascendentales. Pero esta relación ha de especificarse detalladamente. Por lo que se refiere, en primer lugar, a la cuestión de la trascendencia absoluta del inconsciente, su discusión crítica ha de estar precedida por esta pregunta general: si el inconsciente es algo totalmente distinto de la conciencia y absolutamente independiente de ella, ¿de dónde procede nuestro saber acerca de esos hechos inconscientes? Evidentemente, a la formación del concepto de inconsciente conduce la *experiencia* de ciertos hechos inconscientes, hechos que, para poder ser objeto de nuestra experiencia, han de estar en relación con el complejo de la conciencia, cualquiera que sea la naturaleza de esta relación. Solamente el afán de situar esas experiencias por encima de la conciencia y de salvar en ellas los restos de la vieja metafísica lleva a trazar la fundamental línea de demarcación entre los hechos inconscientes y la experiencia. Pero como sólo podemos hablar de inconsciente si lo relacionamos de alguna forma con la conciencia, una investigación que no ose señalar una relación directa entre lo consciente y lo inconsciente se ve obligada a introducir un concepto capaz de mediar entre la conciencia y el inconsciente. Este concepto es necesariamente el concepto de una forma particular de conocimiento del inconsciente. Solamente una forma de conocimiento que no sea ni conciencia –pues entonces, según la concepción radical del inconsciente, no tendría nada que ver con éste–, ni un conocimiento por principio inconsciente –pues entonces cabría decir de ella lo mismo que del concepto trascendente de inconsciente: sería inaccesible para la conciencia y ni siquiera podría distinguirse del inconsciente, al que tiene por objeto–, solamente un conocimiento de este tipo podría constituir el concepto central de las filosofías del inconsciente. Así pues, la consideración de la problemática del inconsciente absolutamente trascendente presupone la consideración del conocimiento de este inconsciente.

De este modo topamos con el problema de la *intuición*. Ciertamente, el concepto de intuición no se agota de ningún modo en su relación con el concepto de inconsciente. La concepción de la posibilidad de un conocimiento intuitivo no sólo tiene que ver con el problema del conocimiento del inconsciente, sino también con la disputa en torno a las

teorías de la abstracción, con el problema del conocimiento artístico y con los hechos psicológicos que obedecen a la relación de forma *(Gestalt).* A pesar de esto, tenemos derecho a servirnos del concepto de intuición en nuestra discusión, y además sólo lo introducimos en ella –a diferencia, por ejemplo, del trabajo de König, que analiza críticamente todas las posibilidades típicas de formación de conceptos de inconsciente[3]– en tanto que forma de conocimiento que tiene por objeto el inconsciente. Desde un punto de vista histórico también estamos autorizados a hacerlo, pues desde Bergson el concepto de intuición circula por el ancho mundo de la filosofía como un medio para el conocimiento del *inconsciente;* pero el concepto de intuición de Bergson obedece esencialmente al intento de conciliar la metafísica vitalista del inconsciente, que constituye propiamente su doctrina, con los resultados de la investigación psicológica empírica. Nosotros pondremos de manifiesto el desmoronamiento de la estructura de ese concepto de intuición y su relación con las «fisuras» del sistema kantiano, sin olvidarnos de la relación del concepto de intuición con las cuestiones filosóficas fundamentales; pero primero hemos de preguntar por la utilidad de la intuición en tanto que medio para el conocimiento del inconsciente absolutamente trascendente, y por la compatibilidad del concepto de intuición con este concepto de inconsciente. Después de examinar la posibilidad de un conocimiento del inconsciente absolutamente trascendente, podemos ocuparnos de los problemas que este concepto encierra en sí mismo. Pues bien, esto es lo que entendemos por intuición en nuestro análisis inmanente: a la conciencia le son dados conocimientos que no pueden hacerse comprensibles desde el punto de vista de su constitución en la conciencia.

Incluso admitiendo hipotéticamente la posibilidad de esta forma de conocimiento –que, por lo demás, nunca ha sido aclarada por el análisis psicológico empírico y que, por razones que luego aduciremos, tampoco ha podido serlo–, una forma de conocimiento como ésta sólo podría tener sentido desde un punto de vista científico si sus *hallazgos* pudiesen al menos verificarse científicamente. Esta forma de conocimiento sólo se integraría verdaderamente en nuestro conocimiento si existiese la posibilidad de incorporar debidamente sus resultados en el conjunto del conocimiento científico. Pero el conocimiento científico se compone de hechos conscientes, o al menos de hechos reducibles a la conciencia. Por lo tanto, para tener validez científica, los conocimientos obtenidos de forma intuitiva también

deberían alcanzarse necesariamente, conforme a su constitución en la conciencia, de una forma enteramente comprensible, o al menos deberían poder probarse con los medios propios de esa forma de conocimiento. Pero precisamente esta posibilidad queda excluida para los objetos de los que se afirma que son absolutamente inconscientes. La intuición, en cuanto forma de conocimiento que se integra convenientemente en la totalidad de nuestro conocimiento científico, no puede ser más que la abreviación, por así decirlo, de una forma de conocimiento siempre progresiva y comprensible en cada uno de los estadios de su desarrollo, sin que sus resultados puedan jamás prescindir de la legitimación que procura la clarificación conceptual. Pero lo absolutamente inconsciente, que la intuición ha de asegurarnos, es totalmente inaccesible para el conocimiento discursivo. Se nos puede objetar que los conocimientos obtenidos por intuición son conocimientos no discursivos precisamente porque la intuición es una *visión* inmediata, siendo esta visión inmediata la que nos asegura el acceso a los hechos inconscientes. ¿Pero es esto verdad? Los hechos inconscientes, en el sentido de una trascendencia absoluta del inconsciente, no pueden ser nunca conciencia, no pueden ser nunca vivencia, sino que en todo caso (como también se afirma del conocimiento intuitivo) sólo se nos dan a través de vivencias, de las que son distintos. Pues bien, atendiendo a esto, al hecho de que lo absolutamente inconsciente no es nunca vivencia, con el ambiguo término de visión pueden querer decirse dos cosas. En primer lugar, que la visión es una vivencia con función simbólica, esto es, que representa un objeto que es distinto de ella, como ocurre, por ejemplo, en la percepción de una cosa. Pero entonces el objeto, si es que ha de integrarse de algún modo en el orden de nuestro conocimiento, debe poder determinarse conceptualmente, e incluso en el caso de los «conceptos primitivos» existe la posibilidad de legitimar en la conciencia su modo de formación, analizando las relaciones existentes entre las vivencias que ellos representan. Pero en el caso de los objetos inconscientes se descarta precisamente esta posibilidad; así, los objetos inconscientes no deben formarse, por ejemplo, a partir de una complexión de vivencias comprensible y conforme a leyes, ni estar representados por la vivencia de intuición, sino que la vivencia de intuición debe asegurarnos directamente el acceso a ellos, sin necesidad de recurrir a la complexión de las vivencias, y el *objeto* de esta vivencia de intuición, lo «percibido», el inconsciente absolutamente trascendente, debe ser totalmente independiente

de su constitución en la conciencia. La intuición, pues, en tanto que conocimiento de objetos inconscientes, no puede ser nunca una vivencia con función simbólica. La segunda posibilidad es que la vivencia de intuición no sea distinta de su «objeto», el inconsciente, sino pura y simplemente *sensación*. En ese caso, vivencia de intuición e inconsciente serían la misma cosa. Ahora bien, las sensaciones son siempre vivencias y por lo tanto conscientes; los hechos inconscientes, pues, no son inconscientes, sino también conscientes, independientemente de cómo entendamos el concepto de conciencia. Pero entonces ya no tendría sentido hablar de su carácter trascendente y absoluto, y la suposición de un inconsciente consciente, de un inconsciente que puede ser vivencia, contradice tan radicalmente el significado del concepto de inconsciente en todas las filosofías del inconsciente que excluye radicalmente la posibilidad de emplear de esta forma el concepto de intuición. Por consiguiente, el concepto de intuición, cualquiera que sea nuestra forma de entenderlo, es por principio un concepto inservible para el conocimiento del inconsciente, del que se afirma que trasciende la conciencia. La posibilidad de recurrir a la intuición para acceder a este conocimiento no es más que el resultado de la confusión entre la vivencia y lo que ésta mienta simbólicamente, una confusión a la que da cabida el concepto de visión mientras no se lo distinga claramente de la sensación. Pero hacer esta distinción requiere conocer con exactitud la relación de forma en un complejo simultáneo. Y este conocimiento lo tiene muy difícil con un concepto de intuición que refiere la intuición a un objeto distinto de ella y absolutamente trascendente, y que al mismo tiempo afirma la unidad inmediata de la vivencia y lo mentado por ella.

Habiendo demostrado la imposibilidad de alcanzar un conocimiento del inconsciente, entendido como inconsciente esencial y absolutamente trascendente, quedan refutadas críticamente todas las afirmaciones positivas sobre lo absolutamente inconsciente. Todas ellas presuponen la posibilidad de conocer algo incognoscible. El inconsciente absolutamente trascendente, una vez demostrada la radical incapacidad de la intuición para asegurarnos su conocimiento, se convierte en algo tan inaccesible que ni siquiera deja espacio para la afirmación de la existencia de ese inconsciente; al igual que en el sistema kantiano –por algo nos acordamos de él–, tampoco queda espacio para la afirmación de una cosa en sí trascendente cuando se lleva hasta sus últimas consecuencias la crítica kantiana de la dialéctica

trascendental. Todos los enunciados sobre un objeto que presuponen el carácter incognoscible del mismo son de antemano contradictorios. Hablar del inconsciente como una «cosa en sí del alma», como un carácter inteligible, es algo que no estamos autorizados a hacer, pues no sólo carecemos de un conocimiento preciso de este inteligible, sino que ningún conocimiento nos asegura la existencia de ese inconsciente, y el concepto de este ser absoluto del alma es más bien el resultado de la transferencia de representaciones naturalistas. La idea del inconsciente como causa eficiente de las vivencias es también una idea naturalista e ilícita; sólo el conocimiento, adquirido en el ámbito de la naturaleza, del encadenamiento causal de los hechos naturales nos induce a ella, mientras que el fundamento del principio de causalidad lo da precisamente la complexión de nuestras vivencias, la cual no puede derivarse de otra cosa ni interpretarse a su vez en términos causales. Finalmente, la suposición de la espontaneidad como fuerza motriz del inconsciente no es más que el intento de atribuir a un fundamento último y unitario las relaciones causales transferidas ilícitamente a la conciencia; dicha suposición no sólo osa determinar positivamente algo por principio inaccesible, sino que en esta determinación va incluso más allá de la experiencia que debería poder acceder al conocimiento de lo absolutamente inconsciente. Todas esas suposiciones se revelan como suposiciones contradictorias y arbitrarias al mismo tiempo. Solamente tendremos que volver a ocuparnos de ellas cuando hayamos de ofrecer una fundamentación general de las antinomias de las doctrinas del inconsciente y, tras su resolución, dar el paso hacia el método trascendental. Una exposición más detallada de su incoherencia es innecesaria después de las consideraciones que hemos hecho.

A nuestra crítica todavía le falta examinar la pretensión de las doctrinas del inconsciente de ser independientes de las condiciones trascendentales y, por lo tanto, de sustraerse a la crítica trascendental. Para ello hemos de saber qué entendemos aquí por condiciones trascendentales. La definición de Kant: «Llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa en general no tanto de objetos cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste debe ser posible a priori» (K. d. r. V., p. 68), esta definición ha de completarse con determinaciones que, si bien están en la base de una parte importante de los análisis de la *Crítica de la razón,* no se hacen explícitas en ella, a saber: que la idea de la posibilidad del conocimiento a priori procede del «conocimiento

de cierto complejo, el más general, que a su vez no puede ser objeto de cuestionamiento trascendental»[4]. Pero el análisis de ese complejo conduce al conocimiento de condiciones «sin cuyo cumplimiento aquél no podría pensarse como algo dado»[5], de condiciones que, en tanto que condiciones de posibilidad de la experiencia, pueden llamarse condiciones trascendentales. Por sí mismas, obviamente, las doctrinas del inconsciente jamás reconocerían dichas condiciones, pues son el resultado del análisis del complejo de la conciencia y pueden legitimarse en ella; los hechos más simples de nuestra conciencia, como el recuerdo, el conocimiento de la identidad o el reconocimiento de contenidos semejantes –que no pueden derivarse de otros hechos de conciencia más simples–, son justamente lo que nosotros denominamos condiciones trascendentales, y una filosofía del inconsciente nunca puede reconocer esos hechos de conciencia como su propio fundamento ineludible. Pero el hecho de que se niegue a reconocerlos no significa en modo alguno que sea independiente de ellos. Basta con pensar en que toda filosofía del inconsciente, para poder construir una frase con sentido, ha de empezar presuponiendo la validez universal de esas condiciones trascendentales –un hecho que, evidentemente, justifica por sí mismo la crítica de la pretensión de independencia de las filosofías del inconsciente respecto de la filosofía trascendental–. Pero es que, más allá de esto, sin la posibilidad de recordar una vivencia pasada, sin la capacidad de identificar la vivencia recordada como vivencia pasada, sin la posibilidad de reconocer contenidos semejantes (la condición imprescindible para poder formar cualquier concepto), y finalmente, sin presuponer el flujo de la conciencia como un flujo unitario y conforme a leyes, las filosofías del inconsciente ni siquiera serían capaces de formar y fijar su concepto fundamental, esto es, el mismo concepto de inconsciente –cuya legitimación, como ya hemos visto, resulta bastante problemática–. Con todo, seguramente la filosofía del inconsciente tendría preparado algún que otro argumento, siempre sofístico, en contra: diría, por ejemplo, que esas «condiciones de posibilidad de la experiencia» no son más que simples medios auxiliares de los que se sirve la filosofía sistemática para formular los hechos fundamentales del inconsciente; que la filosofía del inconsciente tendría acceso a la vida inconsciente misma, y que en su más alto nivel, el de la intuición, podría prescindir perfectamente de todas las condiciones trascendentales. Para criticar desde el punto de vista del contenido esa

pretensión, que en su arbitrariedad y sinrazón manifiestas no resiste la crítica epistemológica, basta con señalar el origen histórico del concepto de condición trascendental. Es obvio que este concepto, en su exacto uso científico, no ha estado referido desde el comienzo al complejo de la conciencia. Este concepto no procede de un análisis del complejo de la conciencia, sino que fue más bien la existencia de conocimientos universalmente válidos y necesarios lo que condujo finalmente al análisis del complejo de la conciencia, en el que esos conocimientos debían ser legitimados. La permanencia más allá del fluir de las apariencias y la irreductibilidad, sin embargo, se predicaron de igual forma de las determinaciones fundamentales de la vieja *ontología* y de las condiciones trascendentales de la filosofía trascendental, sólo que en el primer caso sin justificación científica. Fue precisamente esa ontología en su última «secularización», es decir, en el alejamiento de su origen teológico-dogmático, la que, en tanto que ontología leibnizo-wolffiana, quedó gravemente dañada por la crítica trascendental de la razón. Hemos señalado que el objetivo de la polémica de las filosofías del inconsciente contra la filosofía trascendental es rescatar los contenidos, perdidos para siempre, de esa ontología, y la protesta contra las categorías de la filosofía trascendental, supuestamente «rígidas» y extrañas al profundo sentido de la vida, no pretende sino hacer un espacio para los restos de la vieja ontología, cuya trascendencia respecto de la conciencia e irracionalidad es, en verdad, idéntica a la trascendencia ontológico-dogmática de los viejos universales. Toda filosofía del inconsciente se sirve de conceptos fundamentales que no son menos «rígidos», aunque sí menos evidentes, que los de la filosofía trascendental, y que cumplen la misma función que éstos en la construcción del sistema. Todos los conceptos que hemos revelado como hipostatización de conceptos límite kantianos: el concepto del carácter inteligible inconsciente, de cosa en sí trascendente psíquica, el concepto de espontaneidad especialmente, pero también el de «vida», entendida como el fundamento inconsciente de todos los fenómenos, todos estos conceptos han sido determinados en las filosofías del inconsciente, desde Schopenhauer hasta Bergson, como conceptos tan estables e irreducibles como las condiciones trascendentales en la filosofía trascendental. Finalmente, si las doctrinas del inconsciente niegan la posibilidad de los juicios sintéticos a priori, esta negación es ella misma, para mencionar al menos el argumento

trivial, un juicio sintético a priori.

Así pues, toda filosofía del inconsciente presupone, por una parte, los factores trascendentales del complejo de la conciencia, sin los que sus afirmaciones carecerían de sentido y sin los que ni siquiera sería capaz de construir frases con idéntico significado; pero, por otra parte, presupone una serie de principios a priori de los que la filosofía trascendental puede prescindir, unos principios que no resisten la crítica trascendental y que, además, en el seno de las filosofías del inconsciente, cumplen la misma función sistemática que las condiciones trascendentales en la filosofía trascendental, de cuyos rudimentos, tachados de rígidos y racionalistas, las filosofías del inconsciente creen poder prescindir. La tarea de la siguiente exposición es ofrecer una explicación general de todo esto y justificar científicamente la relación del problema del inconsciente con la crítica trascendental. Aquí nos basta con hacer esta observación: la pretendida independencia de las filosofías del inconsciente respecto de la filosofía trascendental es una contradicción, porque las filosofías del inconsciente no pueden prescindir de las condiciones trascendentales y porque, además de contener en sí mismas de forma implícita esos factores trascendentales, no dudan en hacer juicios a priori que, de acuerdo con las tesis fundamentales de su metafísica, especialmente con la suposición de un centro espontáneo independiente de toda forma conceptual y absolutamente contrario a ella, no deberían hacer.

Antes de exponer desde un punto de vista superior la incoherencia de las doctrinas del inconsciente y de someterla propiamente a la crítica trascendental, hemos de señalar la última razón por la que las doctrinas del inconsciente nos resultan sospechosas. Los hechos inconscientes con los que se topa la investigación psicológica o la misma experiencia de la vida cotidiana, como el hecho elemental del «recuerdo inadvertido», no encuentran en esa filosofía ninguna explicación. Sin duda, la filosofía del inconsciente podrá señalar todo cuanto la experiencia nos autoriza a llamar hechos psíquicos inconscientes y presentarlo como prueba de que hay algo inconsciente; pero esta filosofía es incapaz de explicar cómo se producen esos hechos en la vida de nuestra conciencia, a la que pertenecen indiscutiblemente, qué los vincula con la vida de la conciencia y a qué leyes puede estar sujeta su ocurrencia. La filosofía del inconsciente no puede sino suponer esos hechos como hechos últimos, como el «fundamento» de la vida

de la conciencia en general, y reírse de la posible dependencia de esos hechos respecto del complejo de la conciencia, una dependencia que, por de pronto, se puede constatar empíricamente. En el caso de que realmente fueran dependientes de ella, esos hechos ya no serían inconscientes, o al menos no en el sentido de ese inconsciente absolutamente trascendente que ha ocupado el centro de nuestra crítica. La *posibilidad de explicar los hechos inconscientes susceptibles de constatación empírica* hace absolutamente necesaria una revisión filosófica de las filosofías del inconsciente. Pues, efectivamente, el objetivo de un tratamiento filosófico del problema del inconsciente es justamente esclarecer las condiciones generales en las que puede tener algún sentido hablar de hechos inconscientes. Un esclarecimiento que las filosofías del inconsciente nos deben, como todavía nos deben una explicación razonable de qué entienden verdaderamente por inconsciente.

II. Las antinomias de las doctrinas del inconsciente y el método trascendental

Con la constatación de la incoherencia de las doctrinas del inconsciente y la comprensión de su dependencia de las condiciones trascendentales aún no podemos dar por concluidos nuestros preliminares críticos. Hemos señalado las contradicciones con las que nos hemos ido encontrando, pero no las hemos explicado; la relación de esas contradicciones con el método trascendental, de la que evidentemente hemos de ocuparnos para poder resolverlas, es tan poco clara como su relación con los problemas concretos que plantea el inconsciente; parece que esas contradicciones no son más que una extravagancia dogmática, que sólo pueden superarse verdaderamente si se logra dar cuenta de las profundas razones filosóficas que han conducido a ellas, y que su crítica resulta indispensable para una crítica positiva y no dogmática del concepto de inconsciente. Es cierto que en nuestras consideraciones iniciales ya hemos indicado esas razones y ofrecido una síntesis general del conflicto de las doctrinas del inconsciente con la filosofía trascendental, con el propósito de hacer comprensible el sentido general de la polémica de esas doctrinas en relación con la idiosincrasia de la filosofía kantiana. Pero aún tenemos que determinar con exactitud la relación existente entre las contradicciones internas de las doctrinas del inconsciente y la filosofía trascendental; en primer lugar, porque hemos de mostrar con mayor

precisión que dichas contradicciones se deben a una hipostatización de los conceptos límite de Kant, y en parte también a la propia filosofía kantiana; pero, en segundo lugar, porque es posible resolver esas contradicciones –sin haber desarrollado previamente una teoría positiva del inconsciente– desde el método trascendental. Después, su resolución conduce por sí misma al planteamiento trascendental del problema del inconsciente, lo que permite finalmente clarificar este concepto. Si en nuestro examen del carácter contradictorio de las doctrinas del inconsciente nos servimos del concepto kantiano de *antinomia,* no es simplemente porque se nos antoje ajustar nuestra forma de hablar a la terminología kantiana, sino que con la identidad de los términos queremos señalar la identidad de los problemas teóricos. Anteriormente hemos explicado que, vistos desde el sistema kantiano, los conceptos fundamentales de las filosofías del inconsciente aparecen como una hipostatización de conceptos límite kantianos, y también hemos afirmado expresamente que, de ser consecuentes con la *Crítica de la razón,* la doctrina kantiana de la espontaneidad caería bajo el veredicto de la crítica de la dialéctica trascendental –sin que con ello queramos decir, como piensa Kant de sus antinomias, que la razón se enreda necesariamente en las contradicciones que nosotros examinamos–. Basándonos en la estrecha relación entre las contradicciones de las doctrinas del inconsciente y la hipostatización de los conceptos límite de Kant –y las contradicciones existentes en el propio sistema kantiano–, damos a esas contradicciones, en la forma que nosotros intentamos presentarlas, el nombre de antinomias. Es obvio que de este modo no pretendemos, por ejemplo, completar la doctrina kantiana de las antinomias con una nueva doctrina de las antinomias. La doctrina kantiana de las antinomias contiene todo lo necesario para llevar a cabo una crítica trascendental de las contradicciones que resultan del uso trascendente de conceptos filosóficos fundamentales, y nosotros nos limitamos a aplicar esa doctrina kantiana a un ámbito teórico al que Kant, en virtud de su afirmación del primado de la razón práctica, no lo aplicó[6].

Hemos dicho que el problema del inconsciente sólo puede plantearse con sentido en la inmanencia de la conciencia, es decir, en relación con la «complexión de nuestras vivencias en la unidad de la conciencia personal» (Cornelius). Una consideración hecha desde el punto de vista del idealismo trascendental, una consideración de lo espacial y sobre todo de lo psíquico –presuponiendo por el momento su distinción, de la que nos ocuparemos

detalladamente después, en nuestra discusión de la doctrina trascendental del alma–, puede verse ante la paradoja de que algo desconocido haya de ser al mismo tiempo desconocido para la conciencia y hallado en el complejo de la conciencia. Ya hemos puesto de manifiesto la absurdidad de esta paradoja. Ahora nos preguntamos cómo es posible que se produzca una paradoja así. Dicho sin ambages: esta paradoja se debe a que ese algo desconocido, habiendo un motivo u otro para suponer su existencia, no se entiende como un hecho que forma parte, aunque de manera velada y difícilmente comprensible, del complejo de la conciencia, con lo que ya no debería seguir considerándose en modo alguno como una vivencia, al igual que las leyes individuales de las cosas, constituidas asimismo en la conciencia, tampoco son nunca vivencias; esta paradoja se debe, pues, a que ese algo desconocido no se entiende ni se indaga como un hecho perteneciente al complejo de la conciencia, sino que en virtud de su carácter desconocido se transforma en algo trascendente, y de este modo en algo desconocido de una vez para siempre. Es la misma paradoja que un examen crítico de Kant encuentra entre los conceptos de cosa inmanente y cosa trascendente, pues en Kant esta última es el resultado de atribuir la divergencia entre cosa objetiva, esto es, independiente de su percepción, y apariencia subjetiva a una causa que actúa independientemente del sujeto y que se le oculta eternamente. Partiendo de que ciertos elementos de la vida psíquica –mis «propiedades», por ejemplo– son distintos del conjunto de mis vivencias y hasta cierto punto constantes, se concluye que son independientes de mis vivencias y que son las causas constantes de éstas. La identificación kantiana de la cosa en sí trascendente con el carácter inteligible es, por más incomprensible que pueda resultar desde el punto de vista de su contenido, la expresión exacta de la relación de igualdad entre los ámbitos espacial-objetivo y psíquico. Pero éstas no son todas las razones que explican la suposición de la esencial trascendencia de los hechos inconscientes. El análisis del complejo de la conciencia da con ciertos hechos últimos e irreducibles que constituyen la condición de posibilidad de toda experiencia: los factores trascendentales. Para poder concebirlos como tales, estos factores constitutivos de la inmanencia de la conciencia, de la complexión de nuestras vivencias, han de ser inmanentes, han de poder establecerse a través de un análisis empírico del complejo de la conciencia. Al mismo tiempo, sin embargo, tienen una importancia decisiva para el complejo de la conciencia; éste es inconcebible sin ellos. Ahora bien,

en el momento en que los hechos empíricos –siguiendo los pasos de la ontología leibnizo-wolffiana, de la que en este punto Kant no se distanció claramente– se consideran inferiores, menos valiosos para el conocimiento, en el momento en que el fundamento de los juicios universalmente válidos se busca más allá de la experiencia, la investigación trascendental entra en conflicto consigo misma. La investigación empírica, que nos proporciona las leyes ideales que llamamos condiciones trascendentales, es ciertamente necesaria. Pero una doctrina que parte de la inferioridad del conocimiento empírico se afana por separar cuanto antes esas leyes ideales del ámbito de la experiencia en el que han sido encontradas. Por eso se convierten en trascendencias y como tales se las confunde con los hechos inconscientes. Para evitar esta confusión, es necesario distinguir con toda claridad entre leyes ideales y hechos inconscientes. Los hechos inconscientes, cuando quiera que se hallen en el complejo de la conciencia, siempre pueden esclarecerse recurriendo a vivencias. Esta posibilidad no se da en el caso de las condiciones trascendentales. Éstas son hechos últimos, irreducibles. Pero nunca son inconscientes en ningún sentido. En el concepto de una condición trascendental –del recuerdo, por ejemplo– reunimos una clase de *vivencias* que es absolutamente irreducible a cualquier otra clase de vivencias. El factor trascendental en cuanto tal, en cuanto ley ideal, no es ciertamente una vivencia. Pero todos los hechos individuales abarcados en el concepto general de dicho factor –y, por lo tanto, todos los casos de recuerdo, reconocimiento, etc.– *son* vivencias. Esto desmiente categóricamente la suposición de la trascendencia de los factores trascendentales. No obstante, una vez se reconoce su origen ontológico en las *vérités de raison,* esta suposición apenas da lugar a conflictos antinómicos. Pero el carácter desconocido de los hechos psíquicos, que antes hemos criticado y que después analizaremos detalladamente desde el punto de vista de su constitución filosófica, sí encierra un conflicto de este tipo, y es este problema de las antinomias de una «cosa en sí del alma» el que ahora hemos de exponer claramente.

Afirmar que nuestro conocimiento de los hechos y de las relaciones entre los hechos de nuestra vida anímica tiene un límite positivo es exactamente tan poco aceptable como decir que nuestra experiencia del mundo espacial topa en algún momento con un límite de este tipo. Al mismo tiempo, sin embargo, todos los hechos psíquicos deben poder reducirse a los hechos que me son conocidos. Si entiendo *positivamente* el concepto de una progresión ilimitada

de mi experiencia, llego a una antinomia en relación con la progresión de mi conocimiento de los hechos psíquicos. Aquí podemos formular esta antinomia en los siguientes términos: todos los hechos de mi conciencia son, en tanto que hechos pertenecientes a esta conciencia, cognoscibles. Pero como en la progresión de nuestra experiencia nunca podemos estar seguros del conjunto de las relaciones entre los hechos de nuestra conciencia, no todos los hechos pertenecientes a mi conciencia son cognoscibles. Estas tesis se contradicen la una a la otra y su antinomia es la razón última de la posibilidad de toda filosofía del inconsciente, así como de las contradicciones en las que se enreda necesariamente esa filosofía, pues por una parte afirma que el inconsciente es el fundamento de todos los hechos psíquicos y, por otra, los hechos la obligan a reconocer los objetos conscientes como el fundamento de los inconscientes. Esto se refleja en la contradicción fundamental que ya hemos expuesto y que atraviesa todas las filosofías del inconsciente, a saber: para ellas, los objetos inconscientes son inmanentes en tanto que hechos de conciencia y trascendentes en tanto que situados más allá de la experiencia[7]. Si este más allá no sólo se afirma de los hechos inconscientes en cuanto *conceptos límite,* cuestión de la que todavía hemos de ocuparnos, sino también, de forma general, de todos aquellos hechos inconscientes que, como mostraremos después, son totalmente accesibles al análisis empírico, es debido a la mencionada confusión de hechos inconscientes y condiciones trascendentales, las cuales no son en modo alguno conceptos límite, pero tampoco hechos inconscientes, por lo que a las filosofías del inconsciente les está vedada desde un principio la posibilidad de servirse de tales condiciones. La antinomia entre inmanencia y trascendencia de los hechos inconscientes es imposible de resolver mientras la progresión ilimitada de nuestro conocimiento de lo psíquico se funde en la suposición de objetos trascendentes, de los que nunca podemos estar completamente seguros. Desmentir esa suposición es una de las primeras tareas de la crítica de la filosofía trascendental a las filosofías del inconsciente. El ser psíquico cuya existencia es independiente de mi percepción ha de tener su fundamento en el complejo mismo de mi conciencia[8]. La crítica de la antinomia entre las concepciones inmanente y trascendente del inconsciente conduce, pues, a una primera formulación del problema de una teoría positiva del inconsciente, entendida en términos trascendentales, que nos hemos planteado. Pero de este modo aún no queda completamente caracterizada la

relación antinómica con la que nos hemos encontrado. Ante el hecho de la progresión ilimitada de mi experiencia, también en el ámbito psíquico, no es necesario suponer la trascendencia del inconsciente para que el conocimiento se enrede en contradicciones. La contradicción entre las concepciones inmanente y trascendente se produce cuando interpreto la falta de límite en la progresión de mi experiencia como la consecuencia de una causa por principio inaccesible y situada fuera de la conciencia. La conclusión de esa causa y las contradicciones que implica una conclusión así, sin embargo, no son sino la consecuencia de un hecho más simple todavía, a saber: que interpreto incorrectamente la falta de límite en la progresión de mi experiencia, entendiendo los hechos individuales, para cuyo conocimiento la progresión de mi experiencia no tiene límite positivo alguno, como un infinito dado positivamente, cuando los hechos a cuyo conocimiento nos referimos son hechos inmanentes a la conciencia. La suposición de la trascendencia del inconsciente no es más que un intento de paliar la contradicción resultante de la suposición de un infinito dado positivamente; este intento también conduce, como hemos visto, a situaciones antinómicas. Para poder distinguir claramente entre el problema del conocimiento del inconsciente y el *problema de la irracionalidad,* con el que a menudo se confunde, hemos de volver a delimitar exactamente el problema de la inmanencia o trascendencia del inconsciente respecto del problema de la progresión ilimitada de nuestra experiencia de los hechos psíquicos. Ser psíquico inconsciente sólo puede ser un ser tal que, aun formando parte del complejo de la conciencia, también existe independientemente de mi percepción en un modo susceptible de ser determinado. Si considero esta existencia independiente de la percepción como una existencia condicionada por una causa trascendente, se producen las contradicciones que hemos señalado. Sin embargo, éstas sólo surgen con necesidad si, basándome en la falta de límite en la progresión de mi experiencia, identifico la existencia independiente de la percepción de los hechos inconscientes, es decir, su desconocimiento *actual,* con su desconocimiento absoluto y de este modo los transformo en hechos absolutamente desconocidos. Pero fundamentando mi saber de la existencia de cualesquiera hechos psíquicos –por ejemplo, los absolutamente inconscientes– en la falta de límite en la progresión de mi experiencia, en lugar de suponer como algo positivo la ilimitada progresión de mi experiencia, supongo como algo positivo la infinitud de la experiencia

misma. Sólo así se hace necesaria la contradicción de mis afirmaciones, mientras que la suposición de la trascendencia del inconsciente puede desmentirse simplemente con las consideraciones que hemos hecho. Así pues, la concepción que hace de los hechos inconscientes no sólo hechos independientes de la percepción, sino que los transforma en «irracionales», en hechos que por principio no pueden darse completamente, al admitir tales objetos irracionales no sólo supone una infinitud como dada positivamente, sino que además confunde el concepto límite del carácter esencialmente inconcluso de nuestra experiencia de lo psíquico con objetos desconocidos. Hablar de la trascendencia del inconsciente implica entonces dos cosas. Por una parte, la trascendencia del inconsciente es una hipostatización de la «causa eficiente» desconocida, hipostatización que se produce porque los hechos inconscientes mismos no son vivencias. Pero, por otra parte, la trascendencia del inconsciente se deduce del carácter esencialmente inconcluso de nuestra experiencia, que se usa de forma ilícita para fundamentar hechos situados enteramente *dentro* del ámbito de la experiencia. En este punto resulta ya evidente que una teoría positiva del inconsciente debe separar tajantemente el problema de la irracionalidad del problema del conocimiento de hechos inconscientes. Nuestras últimas consideraciones sólo pretendían poner de manifiesto las contradicciones inherentes a la suposición de una trascendencia psíquica desde el punto de vista de su constitución, pero se han topado con estos dos grupos de problemas y su relación, los han tratado con la claridad necesaria para mostrar dónde hay un problema de antinomias en sentido kantiano y dónde no, y de este modo han contribuido a preparar la comprensión de posteriores disyunciones en el seno de la teoría del inconsciente, por cuanto que éstas son ya indispensables para una crítica de las filosofías del inconsciente. La existencia de hechos inconscientes, que sólo después podremos verificar, sigue estando aquí presupuesta, pues ahora ya no tenemos que criticar las contradicciones de las doctrinas del inconsciente, sino seguirlas desde su punto de partida, y su punto de partida no es solamente la polémica contra la filosofía de la conciencia, sino también el hecho del inconsciente mismo. Obviamente, los resultados de nuestra crítica seguirían siendo válidos aunque no hubiese hechos inconscientes.

El carácter esencialmente inconcluso de nuestra experiencia, un hecho que, en el momento en que se supone una experiencia absolutamente completa,

conduce a contradicciones y a la concepción de una trascendencia del inconsciente extremadamente problemática, no sólo da lugar a contradicciones en relación con los hechos inconscientes mismos, sino también en relación con su *constitución*. En efecto, cabe la posibilidad de decir que los hechos inconscientes son inmanentes a la conciencia y renunciar a construir positivamente el concepto límite de hechos inconscientes absolutamente trascendentes, esto es, el concepto de una «irracionalidad psíquica», pero en cambio hipostatizar el carácter inconcluso de la experiencia como un infinito dado positivamente: en lugar de afirmar la trascendencia de cualesquiera objetos de la progresión de la experiencia, que permanecerían ocultos a ésta, se afirma la trascendencia de esta misma progresión de la experiencia. En virtud de la falta de límite en la progresión de nuestra experiencia, pues, no se dice que cualesquiera hechos psíquicos sean «cosas en sí» situadas más allá de la experiencia, sino que es la misma progresión de la experiencia la que, por el hecho de no tener límite, se considera e interpreta como un hecho trascendente. Esta interpretación presupone, sin embargo, justamente aquello que jamás debería presuponerse, a saber, el infinito como algo dado positivamente, pues de ningún hecho de experiencia puede decirse nunca que esté situado más allá de la experiencia – ni tampoco de ningún conjunto de hechos válido dentro del ámbito de la experiencia, sino única y exclusivamente de la experiencia en cuanto tal, por principio inconclusa–. Pero hacer cualquier afirmación sobre la experiencia – afirmar su trascendencia es ya una afirmación positiva, y las tesis derivadas de esta afirmación son proposiciones con un contenido material muy concreto– no está permitido. La afirmación de una progresión *infinita* de nuestra experiencia es ilícita en sentido estricto, lo único que sabemos es que la experiencia siempre puede ir más allá de cualquier límite positivo[9]. Pero esto no bastaría para afirmar la trascendencia de la experiencia, pues para poder decir de la experiencia que trasciende sus propios límites, ha de ser un infinito positivo. Aunque cuesta encontrar un mínimo de sentido en esta idea, las filosofías del inconsciente se apresuran a identificar esa infinitud positiva con la espontaneidad de la conciencia o con la «vida», y la cosificación de los factores trascendentales antes descrita también contribuye a completar la suposición de un infinito dado positivamente con la suposición naturalista, y no menos absurda, de una causalidad psíquica trascendente a la conciencia. Sólo ahora se entenderá claramente nuestra afirmación de que es legítimo

aplicar la doctrina de las antinomias al concepto kantiano de espontaneidad. La antinomia consiste, expresado de forma concisa, en que la vida o la espontaneidad ha de ser el fundamento trascendente, esto es, inconsciente, de los fenómenos, mientras que los conceptos de vida y espontaneidad, si es que tienen un sentido racional (lo que nosotros ponemos en tela de juicio, al menos en lo que respecta al concepto de espontaneidad), sólo reciben ese sentido de los hechos de nuestra conciencia. Por otra parte, si las filosofías del inconsciente no sólo afirman la trascendencia de los objetos de la experiencia, sino también la trascendencia de la experiencia misma, esto se debe a motivos muy concretos. Esta afirmación se explica por el hecho trascendental de que la distinción de conciencia y objeto de la conciencia no es, como se cree en el mundo natural, una distinción primordial y determinante, sino que está determinada única y exclusivamente por nuestros distintos modos de formar conceptos, y porque todos los hechos relativos a cosas, y por lo tanto también, como veremos, los relativos a cosas anímicas, han de poder reducirse a nuestras vivencias, a lo dado inmediatamente. Así pues, como entre las cosas psíquicas –las «cosas en sí» para las doctrinas del inconsciente– y nuestra experiencia –cuya totalidad absoluta es entendida por las doctrinas del inconsciente en términos de vida y espontaneidad– no existe ningún abismo, no puede sorprender que rebasar el límite de la experiencia conduzca en ambas clases de hechos a las mismas antinomias. El examen de las incoherencias de las doctrinas del inconsciente, que tratamos de concebir en términos generales, vuelve a llevarnos al análisis trascendental. Resolver la antinomia señalada también corresponde, pues, a este análisis.

Finalmente, las contradicciones que afectan al concepto de intuición en tanto que medio para el conocimiento de hechos inconscientes ya han sido expuestas detalladamente, pues estas contradicciones constituyen el fundamento de todas las incoherencias de las doctrinas del inconsciente. Aquí nos limitaremos a completar nuestras afirmaciones sobre la intuición justificándolas. Las doctrinas del inconsciente representan, tal como hemos mostrado, la herencia de las metafísicas prekantianas, pues saltan por encima de los conceptos límite de Kant y hacen afirmaciones dogmáticas sobre la cosa en sí, el yo y la causalidad; para ellas, la crítica del unilateral racionalismo de Kant, su infravaloración de la experiencia, no es más que un medio para restituir las afirmaciones de la vieja metafísica que fueron el blanco de la *Crítica de la razón*. La trascendencia psíquica, que estas

doctrinas suponen como la «cosa en sí» del alma, es necesariamente tan problemática como el concepto precrítico de cosa. Las cosas, también las psíquicas, siguen adoleciendo necesariamente de un atomismo de las características. Las doctrinas del inconsciente, como hemos visto, sitúan ciertamente el inconsciente en la inmanencia de la conciencia, y de este modo también su legitimación –en el caso de que ésta tenga lugar, una tarea que precisamente las filosofías del inconsciente se han mostrado incapaces de cumplir–. Pero la conciencia tiene que ver con las cosas, por de pronto con las cosas espaciales; qué hayamos de entender por cosas psíquicas, así toman el inconsciente las doctrinas del inconsciente y de ellas ha de partir también nuestra investigación trascendental, qué hayamos de entender científicamente por estas cosas psíquicas tendremos que detallarlo en el curso de nuestra investigación. En el nivel de las doctrinas del inconsciente, sin embargo, la conciencia se relaciona con las cosas en la forma en que éstas se ofrecen al realismo trascendental. Para el realismo trascendental, la cosa no es más que la suma de sus distintas características. Estas características se identifican eventualmente con los fenómenos de la cosa, es decir, se entienden como determinaciones subjetivas, pero no se indaga la ley de su constitución subjetiva, ni por lo tanto las formas de su configuración. En la medida en que la fundamentación de la cosa no se lleva a cabo a través de un análisis de las *formas del complejo de la conciencia,* la teoría del conocimiento sólo dispone básicamente de dos caminos para dar cuenta de las cosas, y ambos conducen necesariamente a contradicciones. O bien se trata las cosas inmanentes como trascendencias, con el simple fin de poder comprenderlas como totalidades y de evitar que se desintegren en sus distintos fenómenos; esto sucede siempre que la concepción ontológica sigue teniendo la primacía. O bien se convierte en trascendencias las formas de conocimiento a través de las que se dan las cosas. Hemos mostrado que este segundo camino lleva a la hipostatización del concepto de experiencia absolutamente completa y abre la puerta a la metafísica de la «vida» y de la espontaneidad. Pero a esta misma hipostatización también puede llegarse de otro modo: puesto que ninguna vivencia es idéntica a la cosa, puesto que de las cosas sólo conocemos fenómenos y sin embargo estamos seguros de la existencia de las cosas con independencia de su percepción, que no podemos entender si tomamos las vivencias de manera aislada y si no tenemos en cuenta su mutua relación, pueden idearse formas de vivencia que nos permitan un acceso inmediato a

las cosas. Éste es, visto desde los problemas de la filosofía de la inmanencia, el origen del concepto de intuición, y la aplicación del concepto de intuición a los hechos inconscientes no es sino la consecuencia de la imposibilidad de resolver los problemas de la permanencia del ser psíquico y de la falta de límite en la progresión de nuestra experiencia sin aceptar la filosofía crítica. El material para ese dogmático concepto auxiliar de intuición, con el que se quiere fundamentar subjetivamente el concepto de cosa sin pasar por el análisis de la conciencia, se lo ofrece a la desconcertada psicología la teología secularizada. De ella se toma el concepto de *fe,* al que se da un giro psicológico. Introduciendo en la teoría del conocimiento la fe, entendida fundamentalmente como acto de fe místico, se dispone de una categoría que, si bien no presupone la trascendencia de la cosa, tampoco la mide con el rasero de las vivencias que están realmente ahí, sino que sitúa la constitución de la cosa en otro término, con el que el yo, a través de un acto propio, esto es, el acto de fe, entra en relación, una relación –descrita psicológicamente, pero no esclarecida desde el punto de vista de su contenido cognoscitivo– a la que el yo ha de agradecer el conocimiento inmediato de la cosa. El concepto de intuición no es más que este acto de fe tal como se presenta cuando acaba su relación con ese otro término, pero al mismo tiempo conserva la dignidad de la certeza que se le había conferido en el ámbito teológico. La relación inmediata con Dios, presupuesta en el concepto teológico de fe, se convierte en el concepto de intuición en una relación inmediata con el objeto, que ha de permitirnos acceder a él sin necesidad del pensamiento discursivo. El concepto de intuición adquiere de este modo el acento de esa independencia de la conciencia que lo vincula con el concepto de inconsciente. En la medida en que este concepto de intuición incorpora en su estructura la relación de forma desatendida por la vieja psicología, tiene cierta legitimidad y resulta totalmente comprensible desde un punto de vista psicológico. De lo contrario, no es más que un elemento dogmático de la teoría del conocimiento del que ésta ya no precisa, pues el problema de la cosa, que se intentó solucionar con la ayuda del concepto de intuición, hace ya tiempo que encontró una solución satisfactoria, también en el ámbito de las cosas «psíquicas». El rasgo *panteísta,* compartido por todas las doctrinas intuitivistas del inconsciente, sigue poniendo de manifiesto su origen teológico.

Con la fundamentación general de las antinomias de las doctrinas del inconsciente hemos llevado a cabo lo que para nosotros era la siguiente tarea

de nuestra consideración de estos problemas: mostrar su vinculación con el método trascendental. Pues se ha hecho evidente que la formación del concepto de inconsciente remite desde todos los puntos de vista al conocimiento de las leyes del complejo de nuestra conciencia: que preguntar por los hechos inconscientes sólo es posible presuponiendo dicho complejo; que todos los hechos inconscientes, para que su suposición no conduzca de antemano a contradicciones, han de formar parte de este complejo; que estas contradicciones de las filosofías del inconsciente se deben, en parte, a que no han analizado de forma consecuente el complejo de la conciencia, sino que han seguido presuponiendo elementos dogmáticos de la doctrina de la conciencia, y en parte a que en el marco de la propia filosofía trascendental de Kant no se llevaron a cabo todos los análisis necesarios para el conocimiento de los hechos inconscientes. Al mismo tiempo, hemos tenido que hacer patente la ilegitimidad de la pretensión de las doctrinas del inconsciente de criticar la filosofía trascendental y de afirmar su validez al margen de los resultados de esta última, pues las doctrinas del inconsciente no sólo presuponen necesariamente la validez de los factores trascendentales –que sólo pueden ofrecerse a un análisis trascendental–, sino que ellas mismas están ligadas a presupuestos ontológicos que sucumben a la crítica trascendental, mientras que la crítica de la doctrina del inconsciente a la filosofía trascendental pretende eliminar precisamente los elementos ontológico-racionalistas del idealismo trascendental y sustituirlos, a ser posible, por el fluir de la vida, aunque este fluir de la vida –si es que queremos manejar un concepto tan sospechoso como éste– no es sino la sucesión temporal de las vivencias de una conciencia personal, y por lo tanto un hecho perfectamente accesible al análisis trascendental. Después de todo lo dicho, podemos afirmar que el método trascendental, atacado por las doctrinas del inconsciente, está plenamente legitimado para tratar los problemas del inconsciente. Como hemos empezado diciendo, nosotros entendemos el método trascendental en el sentido establecido por la teoría del conocimiento de Hans Cornelius. A este método no sólo le debemos las líneas maestras del análisis trascendental en cuanto análisis de la complexión de nuestras vivencias en la unidad de la conciencia personal, cuyo material último es lo dado inmediatamente, es decir, las vivencias de nuestra conciencia; también le debemos las principales determinaciones de *contenido* del análisis del complejo de la conciencia, sobre todo la precisión de las leyes

determinantes de dicho complejo, que nos garantizan un concepto suficientemente científico de inconsciente. Para formular este concepto, podríamos partir de la constatación empírica de objetos inconscientes y explicarlos de acuerdo con la ley trascendental. Pero nosotros hemos elegido otro camino. La orientación metódico-epistemológica de nuestro trabajo, que no quiere darse por satisfecho con la constatación de hechos inconscientes, una tarea cumplida satisfactoriamente hace ya tiempo por otras investigaciones, sino demostrar científicamente la posibilidad del conocimiento del inconsciente, esta orientación hace que partamos de la misma teoría trascendental. En primer lugar, nos ocupamos de aquella parte de la doctrina kantiana en la que habría podido encontrar su debido lugar una teoría del inconsciente, tratamos de completarla críticamente y de comprender por qué no ofrece espacio alguno para esa teoría, y tras llenar las lagunas de esa parte de la *Crítica de la razón,* llegamos a una teoría del inconsciente. La aplicación de esta teoría trascendental al conocimiento empírico del inconsciente, o, mejor dicho, la demostración de que el camino del conocimiento del inconsciente está rigurosamente señalado por estas determinaciones trascendentales, será el último problema fundamental del que se ocupe nuestra investigación. En todas las consideraciones que siguen se presupone el método de la «Sistemática trascendental» de Hans Cornelius. Sin embargo, para asegurar la continuidad en el desarrollo de las ideas, en ocasiones no podrá evitarse reproducir brevemente las reflexiones contenidas en esta obra.

Antes de pasar a ocuparnos de nuestra próxima tarea, la clarificación trascendental de las contradicciones de las teorías del inconsciente, volveremos a resumir los resultados obtenidos hasta el momento desde un punto de vista filosófico más general. Cuando planteamos los problemas, nos propusimos zanjar el conflicto entre la filosofía trascendental y la filosofía del inconsciente descubriendo que la contradicción entre el concepto de inconsciente y el concepto de idealismo trascendental, que de acuerdo con las doctrinas del inconsciente existentes se presenta como una contradicción necesaria, no es más que una apariencia. Se verá sin dificultad que ya hemos llevado a cabo una parte importante de esta tarea. La crítica inmanente de las doctrinas del inconsciente nos ha remitido en todo momento al método trascendental. La crítica inmanente no sólo comparte muchos presupuestos con este método, sino que para alumbrarse en su oscuridad recurre

continuamente a operaciones intelectuales propias del método del idealismo trascendental. La polémica de las doctrinas del inconsciente contra el método trascendental ha demostrado ser insuficiente e infundada. Por otra parte, al examinar las doctrinas del inconsciente hemos reparado en que hechos como la *cualidad de forma* son ajenos a la doctrina de Kant y que, más allá de esto, las hipostatizaciones de las que se sirven las doctrinas del inconsciente están implícitas en gran medida en el propio sistema kantiano, por lo que su corrección en las filosofías del inconsciente implica necesariamente una revisión de la doctrina kantiana. Por un lado, nos vemos obligados a extender la doctrina kantiana de las antinomias más allá del ámbito al que la aplicó el propio Kant. Por otro, la polémica de las doctrinas del inconsciente contra la infravaloración kantiana de la experiencia nos lleva a depurar el análisis trascendental de los restos de la metafísica racionalista más enérgicamente de lo que sucede en la *Crítica de la razón.* Finalmente, el hecho de que en el sistema kantiano no haya cabida para un concepto de inconsciente, mientras que la investigación empírica se ve remitida necesariamente a este concepto, es para nosotros razón suficiente para revisar el modo de proceder del análisis psicológico al que Kant somete, ciertamente, el concepto metafísico de inconsciente, pero que es también un obstáculo para la construcción de una teoría empírica del inconsciente. El resultado de nuestros preliminares críticos no es, pues, meramente negativo, ni una simple confirmación acrítica de las tesis kantianas. Disolviendo el concepto dogmático de inconsciente hemos disuelto también su suposición en el idealismo trascendental, y de esta forma hemos sido reconducidos a sus problemas fundamentales; por algo nuestra consideración trascendental no parte tanto del propio Kant cuanto de una teoría del conocimiento que ha criticado de forma exhaustiva justamente esos elementos de la doctrina kantiana con cuya problemática hemos topado en nuestro examen de las doctrinas del inconsciente. De ello se sigue que no cabe hablar de una contradicción necesaria y fundamental entre la filosofía trascendental y las filosofías que se sirven de un concepto de inconsciente –excepción hecha, evidentemente, de las filosofías del inconsciente tradicionales, que hemos sometido a crítica–. La teoría del inconsciente necesita, para su rectificación y reelaboración positiva, de la teoría trascendental. A su vez, los problemas del inconsciente impulsan a una revisión del idealismo kantiano. Dicho brevemente, entre ambos existe una relación mutua que no puede despacharse apelando a diferencias metafísicas

fundamentales. Pues esas supuestas diferencias metafísicas no son sino consecuencia de la incoherencia de las teorías y desaparecen cuando se corrigen esas teorías, sobre todo las del inconsciente, cuyo concepto central queda despojado de su pretendida dignidad metafísica. Obviamente, esto sólo se verá con toda claridad al final de los análisis que siguen.

El primer paso para la corrección de las teorías del inconsciente es el análisis trascendental de sus contradicciones, para el que ciertamente ya hemos ido preparando el terreno con la fundamentación general de las contradicciones, dando con las continuas vulneraciones de los principios básicos del idealismo trascendental que tenían lugar cada vez que se producían dichas contradicciones, pero cuyos elementos sólo ahora estamos en condiciones de unir. Por lo que respecta, en primer lugar, a la contradicción de las doctrinas del inconsciente de que cualesquiera hechos psíquicos, en tanto que hechos inconscientes, han de ser trascendentes a la conciencia, pero al mismo tiempo, en tanto que hechos pertenecientes al complejo de la conciencia, han de ser inmanentes, esta contradicción puede corregirse trascendentalmente si nos mantenemos estrictamente en el marco delimitado por la filosofía trascendental. Para la filosofía trascendental no hay nada que no tenga su fundamento último en el ámbito de nuestra experiencia, y los hechos inconscientes también pertenecen necesariamente a este ámbito. De este modo, inconsciente no puede significar nunca trascendente a la conciencia, y una de las tareas del conocimiento científico es fundamentar en el complejo de la conciencia los hechos inconscientes con los que se encuentra. Pero como el complejo de nuestra conciencia se funda exclusivamente en nuestras vivencias y todas las vivencias son conscientes, esto significa al mismo tiempo que es necesario reducir todos los hechos inconscientes a hechos conscientes. Una vez se haya reconocido que todos los hechos inconscientes forman parte de la conciencia y que, más allá de esto, todo lo inconsciente ha de poder reducirse a lo consciente, se hace indispensable restringir el concepto de inconsciente de modo que éste no designe ya una contraposición irreducible a la conciencia, sino una clase especial de hechos de conciencia. Distinguir estos hechos del concepto general de la conciencia personal será una de las principales tareas de la siguiente investigación; pero para despojar de toda apariencia mística al concepto de inconsciente, en este punto podemos ya señalar que no todo lo que pertenece a la conciencia es por eso mismo vivencia. Ni una sola de las

determinaciones que las doctrinas del inconsciente han dado a su concepto central ha resistido la crítica trascendental. Concluir una causa eficiente inconsciente de los fenómenos es ilícito, pues los fenómenos son lo dado inmediatamente, la última fuente de derecho de todo concepto de inconsciente, pero también del concepto mismo de causa, que por lo tanto no puede presuponerse en la explicación de los fenómenos, si es que la reflexión quiere mantenerse dentro de los límites de la experiencia. El concepto de cosas anímicas trascendentes, independientes de la complexión de las vivencias, es exactamente igual de vacío que el de cosas espaciales trascendentes, y su suposición conduce necesariamente a las contradicciones que hemos señalado. A la suposición de que las condiciones trascendentales son trascendencias situadas más allá de la conciencia le ocurre lo mismo que a la suposición de la trascendencia de la «cosa en sí del alma». Si, como decía Kant, los juicios sintéticos a priori no dependen de la experiencia, sino que son juicios válidos para toda experiencia, los factores constitutivos de la experiencia no son independientes del ámbito de la experiencia. Las condiciones trascendentales no son sino las formas elementales del complejo de nuestra conciencia, a las que pueden reducirse todas las demás formas; pero dichas condiciones resultan de un análisis concreto del complejo de la conciencia, por lo que no deberían suponerse como el fundamento trascendente de ese complejo. Hipostatizarlas como el fundamento inconsciente de la conciencia equivale a rebasar los límites de la experiencia, y las contradicciones de las doctrinas del inconsciente confirman ejemplarmente lo infundado de tal proceder.

Ni la afirmación de la irracionalidad de la conciencia ni su corolario, la naturaleza inconsciente del alma, resisten tampoco la crítica trascendental. Solamente presuponiendo el darse completamente de las condiciones de posibilidad de la experiencia como una infinitud positiva, cabe afirmar al mismo tiempo su infinitud como trascendencia y su finitud como inmanencia. Pero las condiciones en cuanto tales no son infinitas, sino que la progresión de la experiencia no tiene límite positivo alguno: «Siempre que una parte integrante del mundo del que podemos tener experiencia se muestra condicionada por una serie de condiciones que no podemos recorrer hasta el final, nuestro pensamiento se enreda en una contradicción irresoluble, en cuanto presupone esta serie de condiciones como *existente en y para sí*»[10]. Así pues, toda suposición de un «carácter inteligible», todo enunciado sobre

la infinitud del alma y cualquier otra doctrina análoga carecen de validez. Pero esto no equivale en absoluto a afirmar, en el sentido del idealismo trascendental, la finitud positiva de nuestra experiencia psicológica, cuya suposición conduce a los mismos resultados antinómicos que la suposición de la infinitud. Las condiciones más generales de la conciencia, esto es, las que constituyen el complejo de la conciencia, podrán conocerse completamente. Pero éstas no agotan, desde el punto de vista de su contenido, los conceptos que abarcan lo psíquico. Pues los conceptos en los que subsumimos los hechos psicológicos también están determinados por el cambio de nuestras vivencias; estos conceptos han de construirse en todo momento y en todo lugar sobre la base de las condiciones trascendentales, pero no pueden describirse en su conjunto de antemano, independientemente del contenido concreto de la experiencia. De la relación entre psicología «racional» y «empírica», a la que aquí aludimos, todavía habremos de ocuparnos después. Pero ahora ya podemos defender la tesis de que una separación de principio entre ambas, tal como la defienden actualmente las escuelas fenomenológicas, es imposible, pues todas las condiciones trascendentales proceden de un análisis del flujo empírico de la conciencia y todos los hechos empíricos están sometidos a las condiciones trascendentales.

Pasar por alto la referencia de los hechos inconscientes, por una parte, y de los factores trascendentales, por otra, al complejo de lo dado no tiene necesariamente como única consecuencia posible –como ya hemos explicado– la cosificación naturalista de esos conceptos. Así como éstos se separan arbitrariamente de la corriente de vivencias en tanto que trascendencias, también pueden disolverse suponiendo un «movimiento metafísico» en ellos, sin ver que no son sino el resultado de un análisis de la complexión de las vivencias y que, inversamente, sólo la validez de los factores trascendentales hace posible una complexión de vivencias y que los hechos inconscientes, si no han de ser vivencias –lo que es imposible, pues el concepto de conciencia coincide esencialmente con mis vivencias y su complexión–, en tanto que algo psíquico cuya duración se prolonga más allá de mi percepción momentánea también han de permanecer constantes, al menos hasta cierto punto. El contrasentido de la suposición de que la vida, en cuanto «centro espontáneo», es el fundamento de la conciencia, mientras que inversamente, en cuanto flujo de la conciencia en el tiempo, sólo sería posible en virtud de unas condiciones constantes, o, para decirlo en el lenguaje de las

filosofías del inconsciente, en virtud de unas condiciones «rígidas», este contrasentido desaparece en el momento en que se comprende claramente que lo dado no puede reducirse a un «juego de fuerzas psíquicas», sino que por mecanismo trascendental no hay que entender más que las formas en las que se organiza una complexión de vivencias. Frente a esto, los conceptos de fuerza y vida son conceptos derivados; llamamos «vida» a la sucesión de las vivencias en el tiempo, una sucesión que ciertamente no puede explicarse en términos causales, pero que tampoco puede considerase como la *causa* de las condiciones trascendentales, con las que forma una unidad indisoluble y de las que sólo puede separarse abstractamente. El concepto de fuerza, por otra parte, se construye enteramente sobre la base de los principios dinámicos del sistema trascendental y no puede ponerse en modo alguno debajo del mecanismo trascendental. De esta manera se resuelven trascendentalmente las contradicciones que afectan a los conceptos de vida y espontaneidad: el hecho de que haya vida, es decir, de que se nos den vivencias y de que estas vivencias se sucedan en el tiempo, es un hecho último y fundamental. Pero este hecho es indisociable de la validez efectiva de la condición trascendental de la unidad de la conciencia, y el concepto originario de sucesión temporal, esto es, el concepto de tiempo *fenomenológico*, coincide esencialmente con el concepto trascendental del flujo unitario de la conciencia. Pues la unidad del conjunto de nuestra experiencia es el presupuesto último del método trascendental. En tanto que condiciones de posibilidad de la experiencia, los conceptos fundamentales en los que un análisis del complejo de la conciencia descompone esa unidad no pueden «deducirse», a diferencia de lo que supuso Kant, pues la unidad no es sino el conjunto de esas condiciones. Todos esos conceptos tienen una forma idéntica y última de verificarse: recurriendo a lo dado inmediatamente. Partir metodológicamente de uno u otro de esos conceptos, en lugar de hacerlo de lo dado inmediatamente, significa rebasar los límites de todo conocimiento trascendental.

Finalmente, para reducir a su justa medida el concepto de *intuición* no se necesitaría una crítica trascendental; la pretensión de ofrecer un conocimiento independiente de todo criterio de conocimiento es una contradicción lógica y su fundamentación histórica en la metafísica de la fe es suficiente, pues no puede fundamentarse teóricamente. Desde el punto de vista de la filosofía trascendental hay que añadir: la percepción de la *relación de forma,* en la que se apoya el concepto de intuición, es justamente una función trascendental, y

las antinomias señaladas desaparecen en cuanto el concepto de conocimiento trascendental queda completamente libre del atomismo de las características. Los factores de la relación de forma son, en cuanto tales, condiciones trascendentales; el hecho de que las distintas partes de un complejo tengan características de las que carecen las partes consideradas aisladamente es tan imposible de reducir a cualquier otro hecho como lo es el recuerdo y caracteriza el flujo de la conciencia en su conjunto. Cuando se desatiende este hecho, como sin duda ocurre en Kant, el concepto trascendental de conocimiento se restringe tanto que ya no resulta adecuado para muchos conocimientos reales, los cuales, para poder legitimarse teóricamente, necesitan una justificación complementaria que es incompatible con los resultados de la filosofía crítica. Postular una *teleología* objetiva como fundamento de derecho de la relación de forma es un infundado «desviarse a mundos inteligibles», además de algo superfluo, pues la fundamentación del conocimiento de la forma, si es que tiene sentido hablar de un conocimiento de este tipo, la ofrece precisamente el sistema trascendental. Este conocimiento de la forma, al igual que la «espontaneidad» de la vida de la conciencia, no puede hipostatizarse ontológico-dinámicamente. Dicho conocimiento no tiene nada que ver con la «actividad», no es un «acto de conocimiento» especial, sino una determinación necesaria, siempre presente, de lo dado inmediatamente. Desde el punto de vista epistemológico, pues, es totalmente inútil distinguir la intuición como un modo especial de conocimiento, incluso reducida a la acepción que tiene en la teoría de la *Gestalt*. Si hay intuición en un sentido epistemológico exacto, esto es, en tanto que conocimiento de la forma, la hay en todas partes y en todas las «esferas», y no tenemos necesidad de un concepto específico. En nuestra investigación podemos omitir tranquilamente la cuestión psicológica del alcance y el valor de ese modo de conocimiento. Con el fin de evitar cualquier malentendido, en adelante prescindiremos del término «intuición».

La resolución trascendental de las antinomias resultantes del uso trascendente del concepto de inconsciente introduce dos nuevas tareas: por una parte, la crítica de toda doctrina ontológica del alma, pues hemos mostrado que el uso trascendente del concepto de inconsciente es siempre la consecuencia de ontologizar cualesquiera hechos trascendentales, es decir, de pasar por alto su relación concreta con el complejo de la conciencia y su legitimación en lo dado inmediatamente, lo que da origen a antinomias; pero,

por otra parte, resulta necesaria una doctrina trascendental del alma en la que encuentre su lugar, si es que tiene alguna validez, el concepto de inconsciente, pues después de las reflexiones que hemos hecho, ése sería el único lugar posible para él. La primera tarea la emprendió Kant en la doctrina de los paralogismos psicológicos; pero, evidentemente, sin tomar en consideración el concepto de inconsciente, que apenas tenía vigencia en su época, sino más bien la metafísica escolar leibnizo-wolffiana, de orientación fundamentalmente teológica, cuyos sencillos conceptos fueron sustituidos hace ya tiempo por conceptos mucho más complejos y adecuados a la realidad psicológica. Ésta es la razón por la que, partiendo de la crítica general del ontologismo psicológico emprendida por Kant, ha habido que volver a aplicar, en paralelo con el proceder kantiano, por decirlo de algún modo, esa crítica a la metafísica del inconsciente. Pero si no nos hemos conformado con esto y si en nuestra discusión hemos recogido *in extenso* la argumentación kantiana, no ha sido únicamente porque la crítica kantiana del ontologismo psicológico sea insuficiente y porque, como veremos después, incluso da cabida a infundadas teorías del inconsciente –las oscuras teorías del carácter inteligible y de la Idea del alma–, sino fundamentalmente porque la crítica kantiana, justo por su dependencia de la metafísica escolar, sobrepasa en sus consecuencias el límite que ella misma se ha impuesto, y porque su deseo sería prohibir precisamente la doctrina trascendental del alma exigida por los resultados críticos. Antes de pasar a discutir los paralogismos tratados por Kant, hemos de considerar la organización de la doctrina de los paralogismos en cuanto tal y explicar por qué esta doctrina no ofrece espacio alguno para el concepto de inconsciente. Así pues, el primer paso de nuestras investigaciones, dirigidas a la construcción de una teoría positiva del inconsciente, es éste: analizar la posición del concepto de inconsciente en la doctrina trascendental del alma. En nuestro análisis damos por supuesto el texto kantiano y, prescindiendo de toda exposición, nos limitamos a discutir las ideas que Kant vierte en él.

[1] Aquí pensamos en todo momento en la *segunda* edición de la *Crítica de la razón,* en la que estos motivos irrumpen con fuerza frente al «psicologismo» de la primera edición.

[2] Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft [Crítica de la razón pura],* Theodor Valentiner (ed.), Leipzig [10]1913, p. 612. (En el resto del texto remitimos a ella con la abreviatura «K. d. r. V.».)

[3] Véase Josef König, *Der Begriff der Intuition,* Halle, 1926.
[4] Hans Cornelius, *Trascendentale Systematik,* Múnich, 1916, p. 43.
[5] *Ibid.,* p. 26.
[6] No obstante, aquí hemos de hacer una restricción: no es nuestro propósito tomar de forma literal y acrítica el concepto kantiano de antinomia. Por esta razón, ni consideramos como tales las contradicciones en las que se enreda *necesariamente* la razón –como empieza haciendo Kant en el ámbito de las cosas–, ni tratamos de resolverlas parcialmente introduciendo un concepto de inteligible. Solamente nos servimos del concepto de antinomia para descubrir la «apariencia trascendental» que resulta de la suposición de un infinito dado positivamente. Por otra parte, hacemos nuestra la crítica de la doctrina kantiana de las antinomias que ha realizado Cornelius en su *Einleitung in die Philosophie* (Leipzig, Berlín, ^{2}1911). Tampoco empleamos la terminología kantiana atendiendo a la disposición formal del sistema de Kant, ni porque creamos que el contenido de la doctrina de las antinomias pueda transferirse enteramente al ámbito del inconsciente. Desarrollando el problema del inconsciente en forma de antinomias, nuestro objetivo principal es más bien señalar la condición de cosa de los hechos inconscientes, una condición que sitúa al realismo trascendental ante dificultades análogas a las que la doctrina de las antinomias de Kant formula en relación con las cosas espaciales. Este carácter de cosa del inconsciente sólo se hace totalmente evidente después.
[7] Para evitar cualquier malentendido, aquí conviene volver a recordar que esta contradicción solamente se presenta a una consideración trascendental de las filosofías del inconsciente, pero no se expresa en ellas en forma de tesis contradictorias; así, por ejemplo, Schopenhauer no desarrolló una doctrina de las antinomias del inconsciente, pero la dualidad de principio de su filosofía, la dualidad de voluntad y representación, tiene su fundamento epistemológico en la esencial inadecuación de su concepto de inconsciente a la experiencia de lo psíquico.
[8] Hans Cornelius ha llevado a cabo esta fundamentación desde el punto de vista epistemológico; véase *Einleitung in die Philosophie,* cit., p. 314.
[9] Aquí hemos de hacernos eco de la siguiente objeción: hablar de una infinitud de la experiencia es inadmisible, por el simple hecho de que la *muerte* pone su límite a toda experiencia individual. Pero nuestro planteamiento del problema nos obliga a rechazar esta objeción por naturalista. Nosotros no hablamos de la experiencia inmediata, limitada por la muerte, sino de la experiencia *reflexiva* de las cosas psíquicas. En relación con esta experiencia es tan imposible señalar un límite positivo como en relación con la experiencia de las cualidades de las cosas espaciales.
[10] Hans Cornelius, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft,* Erlangen, 1926, p. 125.

Capítulo segundo

El concepto de inconsciente en la doctrina trascendental del alma

I. La doctrina kantiana de los paralogismos psicológicos y la idea de la doctrina trascendental del alma

El objeto de la doctrina kantiana de los paralogismos psicológicos es, en primer lugar, la crítica trascendental de la «doctrina racional del alma» del sistema wolffiano. En el marco de la *Crítica de la razón,* sin embargo, el objetivo de la doctrina kantiana de los paralogismos es más amplio, no depende de la motivación histórica y se funda en el sistema, a saber: la crítica de toda metafísica de la conciencia y de este modo, aun sin mencionarlas explícitamente, de las doctrinas del inconsciente que nosotros hemos examinado críticamente hasta aquí. La crítica a la que la doctrina de las antinomias somete los dos conceptos naturalistas de mundo independiente de la conciencia en tanto que totalidad de «cosas en sí» trascendentes, y de causalidad, asimismo independiente de la conciencia, la doctrina de los paralogismos ha de hacerla extensiva al tercer concepto naturalista, el concepto de yo. Sin embargo, mientras que la crítica del concepto naturalista de causalidad no es lo suficientemente radical e incluso acaba reintroduciendo indirectamente el concepto de cosa en sí, la crítica de los paralogismos psicológicos va más allá de su objetivo, disuelve precisamente el concepto de yo empírico que, al igual que el concepto de objeto empírico, debía construir, y de este modo no sólo hace imposible toda psicología científica, sino que llega a abandonar completamente a cualesquiera suposiciones arbitrarias el territorio que debía dominar, sin ni siquiera distinguir entre conceptos psicológicos válidos e hipostatizaciones ciegas. Si la concepción metafísica del inconsciente pudo infiltrarse en la filosofía, el responsable es en gran medida, además de la construcción de los conceptos de espontaneidad y carácter inteligible, el capítulo sobre los paralogismos. A la vez, este capítulo contiene en sí mismo todas las cuestiones relevantes para la constitución de una «psicología trascendental». Por eso, dado que nuestra intención es preparar una teoría trascendental del inconsciente, enlazamos con la doctrina de los paralogismos psicológicos. Pero antes de seguir detenidamente la crítica kantiana de los paralogismos, trataremos de entender

los presupuestos de su forma de proceder, y de este modo las razones que impiden la construcción de un concepto de inconsciente en el marco del sistema kantiano.

Por paralogismo entiende Kant un *procedimiento deductivo* falaz: «El paralogismo lógico consiste en la falsedad de un raciocinio según la forma, cualquiera que sea su contenido» (K. d. r. V., p. 349). Para Kant, un paralogismo trascendental «tiene un fundamento trascendental para inferir falsamente», es decir, que la inferencia falsa tiene «su fundamento en la naturaleza de la razón humana» (K. d. r. V., p. 349). Con esto se afirma dos cosas: en primer lugar, que las contradicciones en las que se enreda la «doctrina racional del alma» son *necesariamente* inherentes a ella, algo que habrá que probar y que en ningún caso puede darse por supuesto; y, en segundo lugar, que la crítica de estas contradicciones ha de presentarse esencialmente como una crítica de los *procedimientos deductivos* que dan lugar a tales contradicciones. Con esta segunda afirmación queda ya anticipada la verdadera razón de la insuficiencia del análisis kantiano. En efecto, un análisis del complejo de la conciencia –y este análisis es la única legitimación posible de una «psicología trascendental»– no se ocupa de raciocinios, de operaciones lógicas, sino de señalar contenidos dados inmediatamente. Pero como Kant no ve que lo dado inmediatamente es la fuente de derecho de la psicología trascendental, es absolutamente incapaz de encontrar el punto de partida legítimo de esta psicología. Si su crítica de los raciocinios sobre los que se edifica la ontología del alma es correcta –y en gran medida lo es–, con esta crítica cree haber refutado la posibilidad de toda psicología trascendental, para la que él mismo ha preparado el terreno. Su adopción de un punto de vista esencialmente logístico ante el problema de la doctrina trascendental del alma se explica en primer lugar, históricamente, por el hecho de que los *conceptos generales* de sustancialidad, identidad, idealidad y simplicidad de la metafísica wolffiana son ciertamente, según la forma, conceptos «demostrados», pero de hecho son conceptos *presupuestos,* no construidos sobre la base de un análisis de los factores del complejo de la conciencia. Pero como la crítica de Kant está regida por esa misma metafísica escolar, para él la pregunta no es, por ejemplo, qué elementos de una «doctrina del alma» resultan de un análisis del complejo de la conciencia, sino qué puede deducirse racionalmente de algunos conceptos generales sobre el «alma». Con esto se corresponde la definición racionalista de

psicología, con la que Kant se da por satisfecho para después criticarla: «La expresión “yo”, como ser pensante, significa ya el objeto de la psicología, la cual puede llamarse doctrina racional del alma, si no aspiro a saber acerca del alma nada más que lo que puede inferirse, independientemente de toda experiencia (que me determina más de cerca e *in concreto*) de ese concepto de *yo,* en cuanto se presenta en todo pensamiento» (K. d. r. V., p. 350). El hecho evidente de que la crítica de Kant se limita a la doctrina racional del alma, representada por la escuela leibnizo-wolffiana, no sólo obedece a razones históricas, sino también a razones teóricas. La principal razón para concentrar todo el ímpetu crítico en la psicología ontológico-racionalista es la convicción fundamental de Kant: si esta psicología no es posible como ciencia, entonces la psicología en general no es posible como ciencia. Pues, como ya había hecho antes la metafísica racionalista, Kant excluye la posibilidad de que la experiencia sea la fuente de derecho del conocimiento de las leyes de la conciencia y sólo considera como proposiciones sintéticas a priori aquellas que proceden del pensamiento puro, las mismas que después se critican con todo derecho en el ámbito de la investigación psicológica.

Kant hace de la proposición «yo pienso» el punto de partida de los raciocinios sobre los que se edifica la doctrina racional del alma. Quiere que esta proposición se entienda como una proposición «pura», es decir, no sólo constitutiva de la experiencia, sino absolutamente independiente de la experiencia, aunque después, en otro pasaje decisivo, se refiere a ella como una proposición de la «experiencia interna». Pero, en principio, con ella no ha de hacerse referencia sino a la «unidad de la conciencia personal». Ciertamente, Kant partió de ella en la deducción de las categorías, pero no la entendió como una condición trascendental, sino que la consideró como el fundamento de las condiciones trascendentales, cuando, en verdad, esas condiciones se ofrecen al análisis trascendental como las leyes con las que la unidad de la conciencia determina la experiencia, sin que puedan deducirse lógicamente de dicha unidad; de hecho, lo que Kant llama la unidad sintética de la apercepción no es sino el conjunto de las condiciones trascendentales. La determinación de esa unidad como la condición de posibilidad de la experiencia en general, y no como el «fundamento» de las categorías, no la recoge Kant hasta la doctrina de los paralogismos. Pero lo que aquí llama la atención es que sólo ella ha de constituir el fundamento de la doctrina trascendental del alma, que su posibilidad no se derive de las formas de

complejo de la conciencia. En esto se expresa el origen *ontológico* del concepto de unidad de la conciencia en Kant, un concepto que es hipostatizado constantemente como una esencia independiente de la conciencia. Si en la introducción a la crítica de los paralogismos se recurre a las categorías, la relación teórica de los paralogismos con la doctrina de las categorías resulta totalmente vaga y el interés arquitectónico parece relegar a un segundo plano la exactitud teórica. Además, es evidente que la «tópica de la doctrina racional del alma, de donde debe deducirse todo lo demás que ésta pueda contener» (K. d. r. V., p. 351), no se desarrolla de acuerdo con la concepción de Kant, quien pone absolutamente en tela de juicio la posibilidad de una doctrina del alma como ciencia, sino que se toma prestada de la misma metafísica escolar que se combate.

El hecho de partir del «yo pienso», que Kant entiende como una simple condición formal del conocimiento y que es indeterminable, el hecho de descuidar, por lo tanto, las formas constitutivas del complejo de la conciencia, obedece a profundas razones y tiene amplias consecuencias.

Primero las razones: esta proposición no se entiende, de acuerdo con la definición de psicología racional antes citada, como constitutiva de la experiencia, sino como «independiente de la experiencia», a diferencia de las categorías, que sólo son aplicables a la experiencia. Esta «independencia» no es exigida tanto por la concepción kantiana cuanto por la metafísica escolar contra la que Kant arremete –una metafísica escolar que está convencida de la inferioridad de la experiencia y a la que Kant, ateniéndose al método del «procedimiento deductivo», tiene en cuenta desde el punto de vista del sistema–. Sin embargo, Kant sólo puede afirmar esta independencia del «yo pienso» respecto de la experiencia escindiendo arbitrariamente el concepto de ese «yo pienso», con lo que acaba tergiversándolo.

La exigencia kantiana de deducir la doctrina trascendental del alma del «yo pienso» sólo tendría sentido si éste se entendiese realmente como la unidad de la conciencia; pero en ese caso, este «yo» ya no sería mera unidad lógica, sino que abarcaría «en sí mismo la entera multiplicidad de sus vivencias»[1]. Pues, efectivamente, la unidad de mi conciencia no es más que la unidad de mis vivencias y carece absolutamente de validez al margen de la complexión de mis vivencias. Pero esto es precisamente lo que Kant –por mor del concepto de una «doctrina racional del alma» de la metafísica escolar– no quiere admitir. Ciertamente, Kant reconoce que en el «yo pienso» tengo una

«percepción interior» y que, por lo tanto, «la doctrina racional del alma... se funda, en parte, en un principio empírico» (K. d. r. V., p. 350). También dice explícitamente que esta percepción interior es relevante desde el punto de vista constitutivo-trascendental: «La experiencia interna en general y su posibilidad, o la percepción en general y su relación con otra percepción, sin que sea dada empíricamente ninguna particular distinción y determinación de las mismas, no puede considerarse como conocimiento empírico, sino que debe considerarse como conocimiento de lo empírico en general, y pertenece a la investigación de la posibilidad de toda experiencia, que sin duda alguna es trascendental (K. d. r. V., p. 350). Y como no puede eludir el hecho de que algunos conocimientos a priori se fundan en la experiencia, como es precisamente el caso de toda «experiencia interna», mientras que generalmente, según él, la experiencia no puede proporcionarnos conocimientos universalmente válidos, se ve obligado, de forma sumamente paradójica, a dividir la experiencia misma en una experiencia empírica y una experiencia no empírica; en lo cual hay una confusión, pues el concepto de experiencia queda referido a la *fundamentación* de los juicios, mientras que el de lo empírico o no empírico queda referido únicamente a la *validez* de los mismos. Pese a hallarse tan cerca de la verdad que el desorden se apodera de su terminología racionalista, Kant desconoce completamente el significado positivo de esa «experiencia interna». El término «mera apercepción» induce a error. El «yo pienso» no sólo significa la unidad formal de un sujeto representado de los pensamientos = x (véase K. d. r. V., p. 352), sino, como ya hemos dicho, la unidad efectiva de mis vivencias en el flujo empírico de la conciencia. Lo que el análisis del flujo de la conciencia arroja como su fundamento son condiciones trascendentales, es decir, no simplemente la posibilidad de un complejo de la conciencia en general, sino las leyes empíricamente válidas y evidentes de este complejo. Pero Kant, incluso después de haber reconocido el «yo pienso» como una experiencia interna, pretende volver a entenderlo como una mera posibilidad de la experiencia; una pretensión absurda, pues la experiencia interna, de la que él parte, no nos remite a un flujo posible, sino a un flujo efectivo de la conciencia. Del mismo modo que no puedo representarme un flujo de la conciencia que sea independiente de las condiciones trascendentales, tampoco puedo representarme una unidad de la conciencia que, en tanto que unidad de mis vivencias, no esté referida necesariamente a su complexión efectiva. Las

condiciones del «yo pienso» son las leyes del flujo efectivo de mi conciencia, lo que abre el campo de la ciencia justo a esa psicología trascendental que Kant quisiera excluir del mismo. Esto es importante tenerlo presente no sólo en relación con Kant, sino sobre todo en relación con los intentos de la fenomenología actual de encontrar un fundamento «puro» para la psicología.

La concepción kantiana del «yo pienso» tiene consecuencias decisivas para la solución del problema de la doctrina racional del alma. Pues se ve claramente que del principio del «yo pienso», tal como lo entiende Kant, no puede salir ninguna psicología racional. Como tendremos ocasión de mostrar detalladamente, su crítica de la psicología wolffiana es ciertamente correcta. Pero en el capítulo de los paralogismos esta crítica no logra lo que, de forma análoga a la doctrina de las antinomias que le sigue a continuación, hubiese debido lograr, a saber: poner de manifiesto la problemática de aquellos conceptos que son válidos para la experiencia –algo que Kant pasa completamente por alto en el ámbito de la psicología trascendental–, pero que conducen a contradicciones en cuanto se aplican más allá de los límites de la experiencia. Así pues, habida cuenta del alcance de la investigación kantiana, no puede afirmarse, contra lo que se dice en la introducción de la doctrina de los paralogismos, que la razón se enreda necesariamente en tales paralogismos. En nuestra crítica inmanente de las doctrinas del inconsciente creemos haber señalado las situaciones antinómicas que se producen en la psicología. Ahora ha quedado determinado el lugar de la investigación de esas antinomias en el sistema trascendental. Pero hay algo que es todavía más importante: la crítica kantiana de la psicología racional, basada en la interpretación formal del concepto de «yo pienso», hace imposible una teoría trascendental de la psicología, y sobre todo una determinación satisfactoria del fundamento trascendental de las *cosas* psíquicas; una tarea que habremos de emprender después para poder clarificar el concepto de inconsciente. Pero en la *Crítica de la razón* no sólo se echa en falta una fundamentación positiva de la psicología: en ella, el valor de los conocimientos psicológicos existentes es objeto de un escepticismo tan radical que éstos, en su independencia de toda fundamentación trascendental, podrían servirse de las más dudosas hipótesis auxiliares sin que cupiese la posibilidad de abordarlas científicamente. Con el concepto de inconsciente, sin embargo, la psicología se sirve precisamente de una hipótesis de este tipo, cuya crítica científica nosotros nos hemos propuesto llevar a cabo. Es obvio que nuestra crítica no

llegaría muy lejos si se diese por satisfecha con los resultados de Kant. Por otra parte, la incuestionable certeza de la que goza gran parte de los conocimientos psicológicos está en contradicción con esa situación de anarquía científica.

Vaya finalmente esta observación: para asegurar la «pureza» del Yo pienso, Kant quiere que la proposición «yo pienso» no se entienda «en el sentido de que pueda contener la percepción de una existencia... sino según su mera posibilidad, para ver qué propiedades pueden fluir de tan simple proposición en el sujeto de la misma (existan o no)» (K. d. r. V., p. 353). Si por sujeto ha de entenderse el yo naturalista o incluso el empírico, tal como se supone *antes* del análisis del complejo de la conciencia, la proposición que Kant pone entre comillas tiene sentido. Pero, más allá de esto, Kant puede entender el concepto de yo precisamente como mera unidad lógica, cuyos problemas hemos puesto de manifiesto. Finalmente, también existe la posibilidad de interpretarlo en el sentido de esa «conciencia en general» que posteriormente, en los *Prolegómenos,* desempeña un papel tan discutible. Este concepto pierde su legitimidad ontológica, y el miedo que infunde, en cuanto se comprende que, si ha de tener algún sentido, no puede ser sino una *abstracción,* un concepto que reúne en sí mismo las características comunes a una pluralidad de flujos de conciencia, pero que presupone siempre el análisis de los distintos flujos de conciencia, por lo que ni es «más puro» que éstos, ni más apropiado para un concepto «más puro» de Yo pienso.

Tras esta consideración general del método empleado por Kant en la crítica de los paralogismos, creemos que estamos en condiciones de pasar a discutir los distintos paralogismos.

El primer paralogismo versa sobre la sustancialidad del yo. Esta sustancialidad es reconocida como condición trascendental de la conciencia, por cuanto «el yo (es) el sujeto al que le son inherentes pensamientos únicamente como determinaciones, y este yo no puede utilizarse como la determinación de otra cosa» (K. d. r. V., p. 730; primera edición). Kant tiene toda la razón cuando dice que de este concepto sustancial del yo, que según el sistema de los principios sólo puede aplicarse a objetos de la experiencia, no cabe deducir la permanencia del alma, etc., pues estas afirmaciones rebasarían los límites de la experiencia posible. Sin embargo, Kant entiende este concepto de sustancia de forma demasiado indeterminada. Es cierto que la determinación de la permanencia de un objeto pertenece a la experiencia,

pero Kant no tiene en cuenta que un juicio de experiencia como éste, si da la posibilidad de la experiencia en general, es un juicio sintético a priori y que, por lo tanto, «añade algo nuevo» a nuestro conocimiento; y que en esta medida puede ser el punto de partida de una doctrina trascendental del alma. Según Kant, «el yo... (está) ciertamente en todos los pensamientos; pero con esta representación no está vinculada la menor intuición que lo distinga de otros objetos de la intuición» (K. d. r. V., p. 731; primera edición). La segunda parte de la proposición no puede mantenerse. Pues con la autoconciencia, en cuanto condición de posibilidad de la experiencia en general, está vinculada necesariamente, como hemos visto, la multiplicidad de las vivencias que constituyen la experiencia: el «yo pienso» se constituye solamente sobre la base de la complexión real de las vivencias y es absolutamente inseparable de ella. Pero la complexión de las vivencias nos es dada inmediatamente y, por lo tanto, «la intuición está vinculada» *necesariamente* con la representación del Yo pienso, pues el concepto de intuición, a menos que se restrinja arbitrariamente a objetos espaciales, significa precisamente un darse inmediatamente. Esta intuición, por otra parte, puede distinguirse perfectamente de otros objetos de la intuición. A través de ella nos son dadas todas las vivencias que para nosotros se caracterizan por ser vivencias de la vida de nuestra conciencia y que, en cuanto tales, se distinguen de todas las posibles vivencias de cualquier otra conciencia. Se ve, pues, que esta representación (el Yo pienso) no sólo acompaña constantemente a todas las cosas, sino también «que sería una intuición presente y permanente», es decir, la pertenencia de la vivencia a la unidad de la conciencia personal, una pertenencia dada inmediatamente con toda vivencia y objetivamente válida en tanto que condición trascendental del complejo de la conciencia. El rechazo de Kant de la segunda parte de la proposición: «donde los pensamientos (en cuanto variables) cambiarían» (K. d. r. V., p. 731), es correcto en la medida en que se dirige contra la cosificación naturalista del complejo de la conciencia en forma de un espacio anímico, de un escenario en el que pasarían cosas; ciertamente, la unidad de la conciencia puede distinguirse abstractamente de la multiplicidad de la conciencia, pero nunca puede pensarse como «realidad» independiente del flujo de la conciencia, sino que está ligada al hecho de que se nos dan vivencias en general, del mismo modo que, inversamente, el darse de las vivencias permanece ligado a la unidad de la conciencia; las condiciones

trascendentales no pueden reducirse las unas a las otras. Pero a diferencia del flujo de las vivencias, la idea de la constancia de la unidad de la conciencia tiene, en contra de lo que piensa Kant, una validez real. Desde el punto de vista trascendental puede hablarse perfectamente de la permanencia del yo; siempre que el concepto de sustancia, incluso cuando se trate de cosas psíquicas, se utilice como un concepto de experiencia, no como un concepto de cosa en sí trascendente. Por las razones señaladas, ésta es una posibilidad que Kant no pudo tener en cuenta en la solución del primer paralogismo. Volveremos a encontrarnos con ella en forma de problema del «yo empírico».

El segundo paralogismo es el de la simplicidad del alma. Basándose en que la divisibilidad es precisamente lo que distingue a la materia del yo, Kant convierte sin más el principio de simplicidad en el principio de inmaterialidad. Pero la negación de la materialidad, que Kant sólo considera problemáticamente, puede adquirir un valor positivo: evitando aplicar el concepto de cosa en sí trascendente tanto a las realidades espaciales como a las psíquicas y entendiendo ambas únicamente como leyes de los fenómenos. En ese caso, basta con determinar que las vivencias localizadas espacialmente se engloban en las leyes que llamamos cosas materiales, mientras que las vivencias no determinadas espacialmente (que la «Sistemática trascendental» opone a las vivencias de impresiones) se engloban en conceptos de cosas que, conforme a su constitución subjetiva, pero también conforme a su existencia real, hay que denominar cosas «psíquicas» en un sentido exacto que habremos de precisar –basta con introducir esta determinación para distinguir lo psíquico de lo físico, sin necesidad de situar arbitrariamente esta distinción en lo dado inmediatamente, que es siempre y en todos los casos psíquico; pero también sin tener que suponer, adoptando un punto de vista trascendente, distintos «modos de ser»–. Lo que así se elimina es precisamente la suposición de una cosa en sí trascendente y de una sustancia anímica trascendente, una suposición que hace imposible la separación de materialidad e inmaterialidad; como, según Kant, ambas son absolutamente desconocidas, sería lógicamente posible que fuesen idénticas. Pero como su carácter desconocido es una ilusión; como las trascendencias desaparecen y son reemplazadas por los conceptos inmanentes y empíricamente comprobables de conciencia y de realidad material, sin que éstos contengan ni siquiera la apariencia de lo desconocido, la posibilidad de su identidad

vuelve a desaparecer completamente. Por otra parte, la crítica del concepto de simplicidad es válida en la medida en que por alma simple se entiende un sustrato independiente de sus vivencias (independiente no sólo en tanto que sustrato permanente, sino también en el sentido de que no se precisaría en absoluto del flujo de las vivencias para formar el concepto de alma). El alma no es simple frente a la pluralidad de las vivencias; es precisamente esta pluralidad lo que constituye el alma. Pero el alma es la unidad de esta pluralidad; la unidad que nos es dada inmediatamente con cada nueva vivencia. Esta unidad es una determinación de experiencia y sin embargo, en contra de lo que cree Kant, es válida para toda experiencia futura. El argumento kantiano según el cual es imposible repartir un flujo de la conciencia entre distintos sujetos es un argumento concluyente; sólo que esta unidad no es, como piensa Kant, una mera unidad lógica, sino una unidad empírica, y sus condiciones son factores constitutivos de la conciencia. Estas determinaciones son, al mismo tiempo, las bases de la psicología trascendental. La unidad no sólo comprende en sí misma, como afirma Kant, la multiplicidad de las vivencias en tanto que forma lógica: la unidad *es* justamente la complexión de las vivencias y, en tanto que tal, absolutamente empírica.

La crítica del tercer paralogismo contiene la discusión kantiana de la identidad numérica y de la personalidad del yo. Kant califica la identidad numérica del yo de tautológica; es decir, el concepto de autoconciencia, en cuanto condición constitutiva de todas las vivencias, significa precisamente que todas ellas están dadas como vivencias de esta misma autoconciencia, por lo que ésta es numéricamente idéntica. Pero, en verdad, esta identidad es más que una mera unidad lógica; lo mismo que la simplicidad, de la que por otra parte no es posible separarla metodológicamente, pues ambas no son sino dos formas distintas de expresar la unidad trascendental: si la conciencia no fuera «simple», es decir, si pudiese dividirse en distintas «conciencias», tampoco sería numéricamente idéntica. Su identidad numérica es la identidad de la conciencia, a la que pertenece la multiplicidad de nuestras vivencias: a menos que por identidad numérica entendamos erróneamente más que el concepto de esta unidad de las vivencias, que es inseparable del darse empírico de vivencias en general y que sólo adquiere un sentido positivo a través de éste, el concepto de identidad numérica, en tanto que condición trascendental de la experiencia, conserva todo su derecho frente a la crítica

kantiana. La argumentación de Kant, en cambio, parte de la conciencia ajena, lo que es ya una incongruencia metodológica. Pues desde el punto de vista del idealismo trascendental, la conciencia ajena se constituye recurriendo a los datos inmediatos de la propia conciencia personal; un recurso que por su parte, en tanto que condición de mi conciencia personal, presupone ya precisamente esa misma identidad numérica de mi conciencia personal que Kant pretende cuestionar. La argumentación de Kant es, pues, circular. Pero incluso en el caso de que pasemos por alto esta incongruencia metodológica y aceptemos la argumentación kantiana a título de experimento intelectual, su argumentación tampoco se sostiene. Pues, en primer lugar, Kant confunde la objetividad de la autoconciencia, que en cuanto objetividad sólo puede constituirse inmanentemente y sólo tiene validez en la complexión de mis vivencias en cuanto regla de las mismas, con el concepto del yo en tanto que cosa espacial, tal como se *me* presenta otro yo. Pero como la unidad en cuestión sólo es la unidad de la autoconciencia, nunca la unidad de una cosa espacial, la crítica kantiana no puede afectarla en absoluto. En segundo lugar, Kant concluye de la inconstancia de la cosa por él introducida la inconstancia del propio yo, cuando de acuerdo con la primera analogía de la experiencia, la cosa debería entenderse precisamente como la regla constante de la cambiante multiplicidad de la apariencia, una regla que, de aplicarse al concepto de yo, no sólo no excluiría su constancia, sino que se revelaría como la condición necesaria de esta constancia. Sus cambiantes modos de aparecer no supondrían la menor amenaza para la identidad de la conciencia. De hecho, el πάντα ῥεῖ tiene en esta identidad constante su límite inamovible en el ámbito de la experiencia posible.

El argumento psicologista, absolutamente obvio y comprensible, de que en ciertas enfermedades mentales –las incluidas en el grupo de la esquizofrenia– esa identidad ha sido suprimida, no es un argumento concluyente. Pues aquí estamos ante cosificaciones que sólo tienen lugar a través de *mi* apercepción trascendental, la cual permanece numéricamente idéntica. Las vivencias de un esquizofrénico, en la medida en que puedan tener algún sentido y en que yo pueda entenderlas, se caracterizan precisamente por ser vivencias de *esta* conciencia, por lo que dependen de su unidad. Cuando las *formas del complejo de la conciencia* están alteradas, a estas vivencias ya no les corresponde ningún tipo de objetividad comprensible. El problema del conocimiento es entonces explicar estos trastornos mediante un análisis de lo

dado inmediatamente, esto es, comprenderlos conforme a leyes. Pero la ley de esta comprensión sólo puede ofrecerla, de nuevo, el aparato trascendental. Para lograr esta comprensión, no obstante, se requiere un concepto de causalidad psíquica que sea claro desde el punto de vista epistemológico, un concepto del que todavía no disponemos. Por otra parte, la relativa insolubilidad del problema de la esquizofrenia no procede tanto del problema de la identidad numérica cuanto de la imposibilidad de tener evidencia de los datos inmediatos de *otra* conciencia, pues sus vivencias nunca *me* son dadas inmediatamente. La crítica de Kant a toda metafísica de la personalidad es correcta, y merece especial atención el pasaje de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* en el que se afirma que con el concepto de personalidad «no se puede causar mucha impresión» (K. d. r. V., pp. 741 ss.); una afirmación que los sistemas del idealismo alemán poskantiano olvidaron completamente. Kant no distingue en ningún momento los conceptos de identidad numérica y personalidad. Esta distinción también encontraría su lugar en la doctrina trascendental del alma.

Con la determinación del idealismo trascendental, que lo hace equivalente al «realismo empírico», la crítica del cuarto paralogismo ofrece el fundamento para una crítica del idealismo dogmático, que al mismo tiempo sería esencial para la crítica de la «idealidad de la conciencia». Las determinaciones introducidas por la crítica kantiana de este paralogismo bastarían para alcanzar este objetivo, pues si «las representaciones de mí mismo, en tanto que sujeto pensante, están referidas únicamente al sentido interno, mientras que las representaciones de sustancias extensas también lo están a los sentidos externos» (K. d. r. V., p. 745), la única distinción legítima entre dentro y fuera ya ha tenido lugar, siempre que las representaciones no se restrinjan fenoménicamente a las vivencias individuales, sino que, de acuerdo con las analogías de la experiencia, se entiendan como representaciones constituyentes de la experiencia y en el marco de las condiciones trascendentales dotadas de validez objetiva, con lo que se suprime el problema de la cosa en sí trascendente, y con él el que plantea la idealidad. Al mismo tiempo, el objeto de la psicología trascendental también quedaría determinado de forma válida para toda experiencia futura y se delimitaría su ámbito de investigación. Pues como el objeto trascendental no nos es desconocido, como afirma Kant, ni en relación con la intuición interna ni con la externa (véase K. d. r. V., p. 746), sino que nos es conocido en tanto

que ley de los fenómenos –ya sea como cosa material o, como habremos de mostrar, como yo empírico, como cosa psíquica–, con el «objeto interno», que «solamente es representado en relaciones temporales», se nombra justamente el sustrato de la psicología, que es psicología trascendental en cuanto formula leyes universales sobre la base del conocimiento de los factores de la conciencia constitutivos de la experiencia. En la *Crítica de la razón,* pues, la distinción entre un objeto trascendental y un objeto empírico sólo es correcta si con ella se señala el límite de la posibilidad de deducir de las condiciones trascendentales leyes universales, que pueden completarse con leyes empíricas; pero no lo es si con ella se pretende separar los objetos empíricos de la psicología tanto del mundo espacial como de las cosas «en sí». Estos objetos son más bien cosas «en sí», es decir, independientes de mi percepción, por cuanto están determinados trascendentalmente y tienen validez objetiva. En tanto que objetos son siempre empíricos, pues los factores trascendentales sólo tienen aplicación en la experiencia. En el marco de esta experiencia, por principio infranqueable, está asegurada la idealidad de la conciencia, esto es, su independencia de una espacialidad trascendente y de las cosas espaciales individuales, también constituidas inmanentemente, que sólo encuentran su legitimación en la conciencia. El examen de la realidad intratemporal en su conjunto, que Kant realiza con el fin de delimitarla de la realidad espacial (véase K. d. r. V., pp. 748 ss.), es ya psicología trascendental. Su definición tendría que decir así: psicología trascendental es la totalidad de las proposiciones sintéticas a priori sobre la complexión de nuestras vivencias y de las leyes de esta complexión que no son determinaciones de la objetividad espacial. De acuerdo con ello, las leyes más generales de la teoría del conocimiento forman parte de la psicología trascendental; si nosotros no dudamos en incluirlas en ella, es porque el concepto de psicología trascendental que tenemos en mente no presupone en absoluto el principio de causalidad, sino única y exclusivamente el complejo de lo dado, y porque el conjunto de sus afirmaciones debe poder fundamentarse recurriendo a lo dado inmediatamente. Una de las tareas de la psicología trascendental es, no obstante, la clarificación crítica del concepto de causalidad psíquica. Después de todo lo que hemos dicho, es obvio que esta causalidad no puede entenderse de forma naturalista como causalidad eficiente. Puesto que el material de la psicología trascendental son *todas* nuestras vivencias, la psicología trascendental no se ocupa de las cosas

espaciales, pero sí de las vivencias de impresiones, que no sólo forman parte de las cosas que llamamos objetos espaciales, reducibles a su vez a la complexión de esas vivencias, sino también de las cosas *psíquicas*. De este hecho habremos de ocuparnos detenidamente después; aquí sólo aludimos a él en relación con el problema kantiano de la idealidad. Pues entendiendo la ordenación espacial *inmediata* de nuestras vivencias como un hecho de conciencia, como un hecho psíquico, en la distinción de mundo material y mundo inmaterial no podemos ver una «diferencia cardinal de los modos del ser» (Husserl), sino simplemente una diferencia de formaciones conceptuales, al menos si lo que está en cuestión son las cosas espaciales y las cosas anímicas: ambas se fundan en igual medida en lo dado inmediatamente. La diferencia de lo dado inmediatamente respecto de toda realidad material objetiva nos es «conocida inmediatamente, antes de cualquier reflexión ulterior»[2], y su establecimiento no precisa de ningún tipo de supuesto ontológico. Si Kant no logra establecer la idealidad del concepto empírico de alma es porque, como ocurre en el tercer paralogismo, sólo tiene en cuenta la multiplicidad de las apariencias, no la constitución objetivamente válida de su concatenación.

A las argumentaciones de la *segunda* edición de la *Crítica de la razón* hay que añadir: el razonamiento aquí introducido, según el cual no me está permitido hacer del Yo pienso, en tanto que sujeto del conocimiento, un objeto del conocimiento (véase K. d. r. V., p. 355), sólo sería correcto si el yo, en cuanto sujeto del conocimiento, fuese realmente su mera forma lógica. Ahora bien, el yo, como hemos mostrado, es mucho más que esto, a saber: la unidad misma de las vivencias en su entera multiplicidad; pero en este sentido es algo determinado objetivamente por las formas de relación de esta multiplicidad, las «condiciones trascendentales», y por lo tanto un objeto empírico sobre el que puedo hacer juicios sintéticos a priori, en la medida en que es evidente su constitución sobre la base de las condiciones de posibilidad de toda experiencia; en la medida, por lo tanto, en que sus determinaciones (obtenidas «empíricamente», esto es, en la percepción inmediata de sí mismo) son válidas para toda experiencia futura. De este modo se resuelve la paradoja lógica de que el Yo pienso haya de ser simultáneamente sujeto y objeto del mismo juicio sobre él; esta paradoja sólo se produciría si sujeto u objeto se presupusiesen como trascendentes. Pero aquí sujeto y objeto no están separados ontológicamente, sino que subjetivo y

objetivo son formas distintas de ordenar lo dado: subjetivo, tal como *nosotros* lo entendemos, es lo dado inmediatamente en cuanto tal, separable sólo abstractamente; objetivo es el complejo de lo dado inmediatamente, constituido por las condiciones trascendentales. De modo que en el ámbito de la psicología trascendental, tal como la hemos definido anteriormente, también puede hablarse de objetividad, pues en ella hallan su aplicación los factores trascendentales. Con la reducción de la objetividad a la subjetividad desaparece la paradoja afirmada por Kant. Por lo demás, en Kant el Yo pienso no es en modo alguno sujeto y objeto del *mismo* juicio, pues por sujeto se entiende solamente la unidad lógica, mientras que por objeto se entiende el yo empírico en su integridad. No obstante, para obtener el concepto de yo empírico fundado trascendentalmente hemos tenido que abandonar la distinción entre ambos, que Kant presupone dogmáticamente. Pero a cambio nos hemos librado de la distinción ontológica de subjetivo y objetivo.

La afirmación que, a modo de síntesis, abre la «Reflexión sobre la doctrina pura del alma» (véase K. d. r. V., p. 752) queda rotundamente refutada por la reflexión que hemos llevado a cabo. Por otra parte, la reflexión que sigue a dicha afirmación inicial, centrada fundamentalmente en la inmanencia, corrige muchos de los errores en los que incurre la doctrina de los paralogismos.

Así concluimos el examen de la doctrina kantiana de los paralogismos psicológicos. De él se desprende claramente, en primer lugar, que la crítica kantiana de la psicología racional no deja espacio alguno para el concepto de inconsciente en el ámbito del conocimiento trascendental. De acuerdo con la doctrina kantiana de los paralogismos, el concepto de inconsciente sería o bien un residuo de la metafísica dogmática, al igual que el concepto trascendental de alma, y en cuanto tal sometido a una crítica radical; un resultado con el que nosotros, en virtud de nuestra consideración de la problemática inmanente de las doctrinas del inconsciente, estamos completamente de acuerdo. O bien un concepto «meramente empírico» sin mayor relevancia científica, consecuencia que nosotros no podemos aceptar. Por lo demás, la posibilidad de que este conocimiento, que supuestamente es meramente empírico, tenga una gran relevancia científica se deriva de la antropología de Kant, a la que todavía no se ha prestado la atención que merece y en la que también se hacen afirmaciones muy acertadas sobre el inconsciente y sobre cosas que tendremos que determinar como

pertenecientes a la clase de las cosas anímicas. Nuestra reflexión sobre la doctrina kantiana de los paralogismos, sin embargo, nos ha mostrado que es perfectamente posible una doctrina trascendental del alma, y con ella una determinación del concepto de inconsciente válida para toda experiencia futura. Pero después de las investigaciones que hemos realizado, habría que ofrecer una fundamentación del concepto de inconsciente, pues el concepto dogmático de inconsciente se nos ha deshecho por todas partes; el concepto de inconsciente no es algo dado inmediatamente, no es un hecho dotado de una evidencia previa a toda determinación científica, y sin embargo nos vemos obligados a incluir en él ciertos hechos de nuestra conciencia, aunque hasta el momento este concepto no haya sido clarificado suficientemente. El lugar adecuado para la formulación del concepto de inconsciente sería, pues, una doctrina trascendental del alma. Pero nosotros nos hemos aproximado a la idea de esta doctrina del alma a través de nuestra discusión de la doctrina kantiana de los paralogismos psicológicos. Por un lado, hemos reconocido una parte de las determinaciones ofrecidas por la doctrina de los paralogismos como determinaciones de la psicología trascendental. Por otro, hemos visto la necesidad de corregir, y en ocasiones de completar, el análisis kantiano de la «psicología racional». En cualquier caso, la idea de una doctrina racional del alma ha cristalizado ante nosotros con mayor claridad y consideramos que, para clarificar el concepto de inconsciente, no sólo hemos de formular más exactamente la definición de la doctrina trascendental del alma que hemos ido construyendo a lo largo de nuestra reflexión sobre la doctrina kantiana de los paralogismos, sino que también hemos de dar cuenta de aquellos elementos de esta doctrina que resultan imprescindibles para establecer de forma incuestionable el concepto de inconsciente.

Así pues, lo primero que hemos de hacer es lo siguiente: mostrar las leyes trascendentales que son válidas para las vivencias en tanto que éstas no obedecen a las leyes objetivamente válidas para las cosas espaciales, sino a las leyes objetivamente válidas para las cosas psíquicas. Aquí, nuestro primer problema será demostrar que *hay* tales leyes, algo que en el curso de nuestra reflexión todavía no hemos probado y que, conforme a la doctrina kantiana de los paralogismos, es ciertamente indemostrable. Pues de acuerdo con la distinción trascendental de «sensibilidad» y «entendimiento» –entendiendo estos términos tal como se entienden en la «Sistemática trascendental» de Cornelius–, no hay duda de que esas formaciones conceptuales objetivamente

válidas son, al igual que los conceptos de las cosas espaciales permanentes, funciones del *entendimiento* y en tanto que tales, si hemos de decirlo con el término empleado por Kant, objetos de una doctrina «racional» del alma, la misma que Kant somete a crítica. Así pues, hemos de mostrar que nuestras vivencias obedecen a leyes objetivamente válidas e independientes de las determinaciones conceptuales del «espacio objetivo»; leyes que nosotros queremos denominar leyes *psíquicas* en sentido estricto. La demostración de la existencia de estas leyes psíquicas es la primera tarea de la psicología trascendental.

De la discusión de la doctrina de los paralogismos ha resultado, como material para la doctrina trascendental del alma, lo siguiente: la permanencia del yo en base a su constitución a través de las condiciones trascendentales; su unidad empírica fundada trascendentalmente; su identidad numérica y su idealidad –todas estas determinaciones entendidas empíricamente, esto es, en el ámbito de la experiencia posible, y referidas a la conciencia personal empírica en tanto que complexión de mis vivencias; referidas, por ende, al «yo fenoménico» en el sentido de la «Sistemática trascendental» de Cornelius–. Estas determinaciones del yo fenoménico, sin embargo, constituyen el concepto de yo que nosotros, enlazando con la terminología de Cornelius, llamamos el concepto de yo *empírico*. Así pues, el problema de la doctrina trascendental del alma también puede denominarse el problema de la determinación trascendental del yo empírico, un problema que no se reduce a la elaboración de los conceptos señalados, del mismo modo que la constitución trascendental de la realidad espacial tampoco se reduciría a mostrar su sustancialidad, etc. Lejos de esto, queda la tarea de aplicar *in extenso* a las cosas psíquicas, junto con otras determinaciones, los principios *dinámicos* esclarecidos críticamente, y sobre todo precisar el concepto de yo empírico en su relación con el problema de la realidad espacial.

La construcción de una doctrina racional del alma ha sido emprendida recientemente por las escuelas *fenomenológicas,* a menudo apoyándose en Leibniz. Nosotros creemos necesario distinguir tajantemente nuestro planteamiento del suyo. Nos distinguimos de ellas, para nombrar sólo las principales diferencias, en lo siguiente: primero, nosotros nos ocupamos siempre de la conciencia empírica, nunca de una supuesta conciencia «pura»; partimos siempre de lo dado inmediatamente, que es para nosotros el último fundamento de derecho del conocimiento, y nos elevamos al aparato

trascendental por *abstracción* de la complexión efectiva de las vivencias, que sigue siendo el presupuesto necesario de todas nuestras formaciones conceptuales y sin la que nuestras determinaciones trascendentales carecerían de sentido; conocemos las condiciones a priori separando los elementos sin los que es imposible pensar un complejo de conciencia, pero sin olvidar jamás que las condiciones trascendentales están referidas necesariamente a la conciencia personal real. En este punto volvemos a recordar nuestros argumentos contra el concepto de una «conciencia en general».

Segundo: nuestro método es trascendental, no ontológico; nos ocupamos de los elementos constitutivos de la conciencia, no de modos del ser independientes de la conciencia y de su determinación especulativa. Después de nuestro análisis del concepto de intuición, no podemos aceptar un método de la «visión» dirigido a realidades o a unidades de pensamiento trascendentes y cuya fundamentación sea independiente del análisis de las características, ni que a través de dicha «visión» hayan de dársenos determinadas «esencialidades» de la conciencia, como el inconsciente en el caso de Geiger.

Finalmente: como partimos de la unidad trascendental de la apercepción y entendemos la experiencia a partir de las condiciones de esta apercepción; como al mismo tiempo, e inversamente, establecemos estas condiciones mediante un análisis de la experiencia, nuestro procedimiento es esencialmente *sistemático* y *abstracto,* no se dirige a determinaciones singulares «concretas», que la fenomenología «material» considera a priori en virtud de su constitución, supuestamente independiente de la conciencia. De acuerdo con la intención de la sistemática que aquí emprendemos, para nosotros lo concreto es meramente el material de las determinaciones abstractas hacia las que avanzamos; rechazamos toda dignidad metafísica de la intuición singular material y exigimos su legitimación en el sistema trascendental. No pretendemos, por ejemplo, desarrollar un sistema de la doctrina trascendental del alma, ni siquiera ofrecer un esbozo de su arquitectónica. Tan sólo afirmamos que los elementos que aportamos se constituyen sobre la base de una sistemática trascendental y tienen validez en ella.

De este modo evitamos toda polémica con la fenomenología. Creemos que estamos a salvo de cualquier malentendido y, al mismo tiempo, que hemos vuelto a señalar claramente nuestro punto de partida epistemológico.

II. Elementos de la doctrina trascendental del alma

Éste es nuestro problema inicial: mostrar que, de acuerdo con su carácter inmanente, es decir, independientemente de las cosas espaciales, nuestras vivencias se ajustan a formaciones conceptuales constituidas por factores trascendentales, y por lo tanto objetivamente válidas; además, hemos de investigar el mecanismo de formación de estos conceptos, después examinar el «mundo de objetos de la inmanencia de la conciencia» así constituido, y finalmente indagar las leyes que rigen las relaciones entre esos objetos en tanto que «principios dinámicos», analizando al mismo tiempo su relación con las cosas espaciales y desarrollando el problema de la causalidad, que es fundamental para el establecimiento y la clarificación del concepto de inconsciente. Nuestra investigación es trascendental porque, para llegar a estos resultados, se limita a aplicar los factores trascendentales a la posibilidad del darse empírico (véase el «Principio supremo de todos los juicios sintéticos» de la *Crítica de la razón*). Si aplicamos estas condiciones a la experiencia posible, obtenemos juicios sintéticos a priori. Aquí se ha de tener presente que la aprioridad de estos juicios difiere de la kantiana, pues Kant no toma en consideración la experiencia en la fundamentación de la validez de los juicios a priori (para él, la experiencia no puede proporcionarnos juicios universalmente válidos), mientras que nuestros juicios sintéticos a priori, en tanto que juicios de existencia, se fundan siempre en la experiencia, y podemos llegar a nuevos enunciados objetivamente válidos reuniendo en la definición de un objeto las características obtenidas empíricamente, una definición que luego vale para todos aquellos objetos que presentan las características reunidas en tal definición. De este modo el concepto de doctrina racional del alma, cuando es entendido como la totalidad de los juicios sintéticos a priori junto con el orden de estos juicios, experimenta frente a Kant una segunda corrección o ampliación. De ella no sólo forman parte las condiciones trascendentales y las determinaciones conceptuales de lo dado, a las que aquéllas dotan de validez universal, sino también las nociones constitutivas, hasta ahora consideradas «psicológico-materiales», siempre que las características que las definen se obtengan de forma perfectamente empírica y se conserven las

determinaciones deícticas. Esto tiene importantes consecuencias teórico-científicas. Como los fundamentos racionales, es decir, trascendentales, de la psicología son en sí mismos determinaciones psicológicas, las últimas a las que tenemos acceso, es totalmente imposible separar la teoría trascendental de la psicología desde el punto de vista *«teórico-objetivo».* Pero esta separación tampoco puede realizarse a partir de los *«modos de formar conceptos»,* pues la aplicación de los conceptos de experiencia a la multiplicidad de lo dado da lugar a juicios sintéticos a priori, exactamente igual que la aplicación de los factores trascendentales a la posibilidad de la experiencia pura y simplemente. El intento de establecer una separación esencialmente metodológica entre la psicología y las ciencias naturales, que formulan juicios a priori en el curso de la investigación empírica, como por ejemplo la química, queda así absolutamente invalidado. La diferencia de la psicología respecto de otras ciencias estriba simplemente en su objeto: la inmanencia del complejo de la conciencia en cuanto tal; su diferencia respecto de la teoría del conocimiento desaparece en el instante en que ésta se reconoce como la forma adecuada de juicios empíricos a priori en psicología.

La determinación del objeto de la psicología «racional» o, mejor dicho, la demostración de que es incorrecto distinguir entre psicología racional y psicología empírica, tiene importantes consecuencias para el problema del que hemos partido. Pues el concepto de yo del que hasta ahora nos hemos ocupado, y que contraponemos al concepto kantiano de sujeto trascendental, ha sido, como hemos dicho, el concepto de yo *fenoménico,* que ciertamente se ha entendido como complejo de la conciencia dado inmediatamente y también se ha determinado más ampliamente que en la doctrina de los paralogismos, pero este concepto aún no contiene positivamente en sí mismo la aplicación de conceptos de experiencia: esto podría hacer pensar que el objeto de la psicología empírica es el yo empírico, mientras que el de la psicología racional es el yo fenoménico. Las reflexiones que hemos realizado muestran que esta idea es errónea. Todas las determinaciones del yo fenoménico son ya determinaciones de la inmanencia del complejo de la conciencia, a la que precisamente las hemos reducido, y de este modo proposiciones psicológicas. Y la aplicación de determinaciones de la segunda categoría a este complejo es, en la medida en que conduce a conocimientos universalmente válidos, igual de «racional» que el análisis del yo fenoménico. A esta misma conclusión nos lleva otra investigación lógico-

trascendental, que también hemos de realizar para fundamentar la constitución de las formas objetivamente válidas del complejo de la inmanencia. Pues las condiciones trascendentales que constituyen el yo fenoménico –es decir, los factores por los que los datos inmediatos de una conciencia personal son datos inmediatos precisamente de esta conciencia y de ninguna otra– son las mismas que determinan la ordenación de este complejo en formaciones conceptuales objetivamente válidas. Entre la constitución trascendental del yo empírico y la del yo fenoménico no existe diferencia alguna. La distinción entre las partes y el todo, el recuerdo, el conocimiento de la identidad y el reconocimiento de contenidos semejantes son condiciones sin las que el yo fenoménico no puede ser pensado; sin ellas ni siquiera sería posible reconocer esta vivencia como una vivencia perteneciente a este complejo de la conciencia. Pero los conceptos de la segunda categoría, a los que debemos la validez objetiva del orden de lo dado, no tienen como fundamento sino esas mismas condiciones. Los conceptos generales, en los que englobamos características, son abreviaciones de conocimientos de la semejanza; el mecanismo de expectativa, de cuya ley resulta el concepto de cosa, se basa en que el contenido anterior, cuya semejanza con el actual reconozco, es recordado como parte de un complejo, con cuyas otras partes es puesta en relación mi vivencia actual, etc. Todos estos momentos, sin embargo, se han mostrado como momentos del complejo de lo dado inmediatamente. Así pues, desde el punto de vista trascendental tampoco existe ningún abismo entre las determinaciones de lo fenoménico y las del conocimiento de objetos; ambas determinaciones no designan sino estadios del proceso cognoscitivo, separados sólo abstractamente y con fines metodológicos; en este sentido cabe recordar que, genéticamente, las determinaciones de lo fenoménico tampoco son lo primero, sino que están siempre precedidas por los conceptos de cosas. Pero la distinción entre el yo fenoménico y el yo empírico, con la que nos hemos encontrado, no equivale en modo alguno a la distinción entre una esfera de lo a priori y una esfera de lo que supuestamente es meramente empírico, sino precisamente a la distinción entre la aplicación de conceptos de la primera y de la segunda categoría a lo dado inmediatamente; una separación meramente metodológica, pues, a la que sólo se puede llegar por abstracción del complejo efectivo de la conciencia y que no es en modo alguno superior desde el punto de vista teórico-objetivo. Con el yo

fenoménico nos son dadas todas las condiciones para el conocimiento del empírico. Así, si nuestra determinación de lo trascendental como fundamento constitutivo de la experiencia, pero referido necesariamente a ella, nos ha llevado a rechazar la separación de psicología trascendental y psicología empírica, pues los juicios sintéticos de la última tienen la misma validez que las determinaciones de la primera –en lo que se refiere a la validez, todos los juicios sintéticos a priori están *ex definitione* en el mismo nivel–, ahora hemos de rechazar la existencia de una diferencia cualitativa entre ambas ciencias, pues sus objetos, el yo fenoménico, esto es, el complejo constituido trascendentalmente en cuanto tal, y el yo empírico, del que se ocupa la psicología, son estructuralmente idénticos y reducibles metodológicamente. En el fondo, estas dos ideas se basan en lo mismo: la reducción de todo conocimiento válido al complejo de la conciencia personal, que se presenta al análisis, por dondequiera que éste comience, como complejo trascendental; ya se trate de juicios universales o de predicados particulares, ya de formaciones conceptuales de la primera o de la segunda categoría. En otras palabras: la reducción de todos los juicios universalmente válidos a las mismas formas del complejo de la conciencia impide distinguir entre juicios de estructura «trascendental» y juicios de estructura «empírica». Las condiciones trascendentales, tal como nosotros las hemos determinado, necesitan tanto de la experiencia –es decir, del hecho de que se nos dé algo en general– como la experiencia, entendida como un todo, necesita de las condiciones trascendentales. Puesto que el título del objeto de la psicología trascendental y de la psicología empírica es el mismo: «inmanencia del complejo de la conciencia», es inadmisible establecer una separación de principio entre ellas. Obviamente, con esto no pretendemos introducir una confusión de ámbitos de investigación psicológica, de modo que determinaciones de distinto grado de abstracción se mezclen las unas con las otras. La diferenciación de ámbitos de acuerdo con su nivel de abstracción conserva exactamente el mismo derecho que la diferencia existente, por ejemplo, entre la física teórica y el análisis físico de determinados fenómenos mecánicos, que también conduce a juicios a priori. En relación con las definiciones aquí establecidas nadie se atrevería a hablar de distintas formas de validez. Nuestra reflexión pretendía fundamentalmente poner a salvo el análisis psicológico, en la medida en que se mantiene libre de supuestos naturalistas, de la sospecha de que sus resultados no son válidos para

siempre. Pues esto es precisamente lo que se tiene en mente cuando se objeta que su valor es «meramente empírico»; no, por ejemplo, el método del establecimiento de las leyes psicológicas. Por otra parte, en el análisis psicológico también se integran los conocimientos relativos a las leyes ideales más universales. Esto no equivale en absoluto a poner en tela de juicio la especificidad de los análisis que se ocupan de los factores trascendentales, sólo que la validez de la aplicación de esos conocimientos al flujo de la conciencia es menor. La supremacía de los factores trascendentales sobre los conocimientos psicológicos particulares se expresa únicamente en la posibilidad de reducirlos a estos últimos. Nuestra investigación se ocupa fundamentalmente, tal como corresponde a su intención, de las determinaciones universales del complejo de la inmanencia; de conocimientos psicológicos particulares solamente cuando ha de demostrar la aplicación de nuestros conceptos de experiencia a lo psíquico.

Las consideraciones que hemos hecho no obedecen tanto a una intención teórico-científica cuanto a razones de contenido: por una parte, porque constituyen una justificación de nuestro modo de proceder, dirigido a la obtención de determinaciones de validez universal, pero también porque nuestras reflexiones solucionan definitivamente el problema de si es correcto aplicar conceptos de la segunda categoría al complejo de la conciencia, que se nos da como algo siempre cambiante y no sustancial, un problema que en nuestra crítica de Kant, que partía del yo fenoménico, aún no había encontrado solución. El problema, el problema inicial de la doctrina «racional» del alma, ya no existe para nosotros. Puesto que, tal como hemos señalado, todas las determinaciones de las que se ocupa la psicología trascendental son reducibles a lo fenoménico, y por lo tanto no introducen trascendencias en el análisis, su aplicabilidad está asegurada. La crítica kantiana de la sustancialidad en cuanto indestructibilidad, que nosotros hemos aceptado, no queda afectada por ella: la simple consideración de que también las cosas espaciales son destructibles y de que la idea de la destrucción del mundo material no conoce límite positivo alguno –sólo la idea de una completa desaparición del mundo material en cuanto tal conduce a contradicciones, pues el concepto de este mundo está fundado trascendentalmente y no puede presuponerse como trascendente–, basta esta simple consideración para mostrar que, con la aplicación de conceptos de la segunda categoría, sobre la sustancialidad no se dice más que lo que en el

Sistema de los principios habría que probar para la constitución del objeto psíquico. El argumento vitalista según el cual, de subsumir la «corriente» de la conciencia en conceptos de cosas relativamente estáticos, se haría violencia a su movimiento y a su continuidad, pierde toda su fuerza en cuanto se indica que la supuesta violencia está exigida por ese mismo movimiento, y no sólo porque es ella la que hace posible su orden, lo cual es absolutamente obvio, sino también porque, de no someterse a tales conceptos, sería imposible pensarlo como unidad en movimiento, pues sin las condiciones resultantes de nuestra supuesta «rigidez» ni siquiera sería posible reconocer una vivencia, en el curso de la conciencia, como objeto idéntico del recuerdo, lo que haría totalmente imposible el conocimiento de relaciones temporales, y con él el conocimiento del «movimiento» del curso de la conciencia. Por otra parte, las teorías vitalistas tampoco pueden sustraerse a la irresistible tendencia a la cosificación inherente al pensamiento; solamente que en lugar de las formas de relación resultantes del complejo de la conciencia, se sirven de conceptos auxiliares distintos, extraños –con una intención metafísica–. Mientras que en relación con el yo fenoménico no se ha hablado de sustancialidad inmutable porque todas las determinaciones conceptuales de la sustancialidad presuponen la aplicación de conceptos de la segunda categoría, que ha sido excluida para el yo fenoménico, en el caso del yo empírico nos hallamos ante conceptos de la segunda categoría. Pero como estos conceptos están sometidos constantemente a la corrección de la experiencia, con ellos no se afirma ninguna inmutabilidad, sino que ellos mismos cambian con arreglo a las nuevas determinaciones de las leyes individuales, que se han de establecer sobre la base de la experiencia. Inmutable es solamente lo dado inmediatamente en cuanto tal, puesto que todavía no presenta ningún tipo de determinación objetiva –la presuposición que precisamente hemos de excluir–; pero de cambio sólo puede hablarse cuando, cumpliéndose cierta condición C, un objeto definido por la ley individual L no presenta el fenómeno esperado F, cuya ocurrencia estaría exigida por la ley individual. Lo dado inmediatamente está determinado definitivamente en cuanto tal, y en relación con ello no puede hablarse de cambio. Siempre que se ve un cambio en ello, ya se ha producido una cosificación. Si de algo pudiese predicarse la sustancialidad entendida como inmutabilidad, sería, sin duda, de lo dado inmediatamente: sólo que, ante el continuo fluir de las vivencias, esto sería totalmente contrario a la forma habitual de expresarse, y además carecería de

sentido hablar de indestructibilidad, que por principio sólo puede referirse al ser cósico. Lo dado inmediatamente está ligado al lapso de tiempo vivido como presente; si bien no es «destructible», su duración no es independiente de la percepción, pues contra toda teoría del acto, es idéntico a su percepción. Ciertamente, lo cósico es permanente en el ámbito de validez de las leyes individuales que lo determinan, pero no es indestructible; si las expectativas encerradas en la ley no se cumplen, la conciencia que conoce se ve en la necesidad de encontrar una ley superior que explique el incumplimiento de la expectativa; en otras palabras: se ve obligada a señalar la causa del cambio. Por otra parte, el yo no es sólo la suma de sus vivencias, sino al mismo tiempo la unidad misma de sus vivencias. En tanto que suprema unidad cósica de las distintas leyes del complejo de la inmanencia –en correspondencia con el concepto de «mundo material»–, el yo es permanente, pero su existencia está ligada al darse de las apariencias requeridas por la ley individual «yo empírico». Ahora bien, el yo empírico es la ley individual que exige que los fenómenos abarcados en ella sean constantes y regulares. El que esta exigencia se cumpla o no, depende únicamente de la ocurrencia o no de fenómenos comprendidos en esa ley. De acuerdo con esto, no puede hablarse en modo alguno de una «indestructibilidad» del yo empírico. Pero como los factores que constituyen el yo empírico constituyen al mismo tiempo todo conocimiento y es imposible pensar un ser independiente de ellos, tampoco cabe hacer ninguna afirmación positiva sobre la destructibilidad del yo. De este modo queda en pie el resultado al que llega Kant: la imposibilidad de demostrar y de refutar la inmortalidad. Frente a la investigación de Kant, sin embargo, esta cuestión sólo puede examinarse mediante la aplicación de los conceptos de la segunda categoría. Pues el concepto de yo por cuya mortalidad o inmortalidad hemos de preguntarnos aquí, se constituye a partir de tales formaciones conceptuales. Sobre el problema metafísico del significado de los factores trascendentales *independientemente* del darse real de vivencias, o dicho de otra forma: independientemente del yo empírico, no tenemos aquí nada que decir.

Con la constitución del concepto de experiencia del yo se han despejado definitivamente las últimas dudas que podían seguir planeando sobre el concepto de yo tras la discusión de la doctrina kantiana de los paralogismos. Ahora hemos de aclarar cómo el yo, en tanto que sustrato de la psicología trascendental, se relaciona, de acuerdo con su constitución, con el mundo

material.

El origen del problema es: el yo empírico, en tanto que complejo de la inmanencia pura y simplemente, incluye en sí mismo todas las vivencias, y por lo tanto también los datos sensibles, la multiplicidad de las impresiones sensibles cuya ley da la realidad espacial, de la que, según la concepción general, el yo está separado por un «abismo de sentido». En contra de esto hay que empezar recordando que «la oposición» entre mundo espacial objetivo y mundo subjetivo, las «vivencias subjetivas de nuestra conciencia», «no es algo dado originariamente, sino que ha surgido en el curso de nuestro desarrollo»[3]; lo que no ha de hacer pensar tanto en la génesis histórico-biológica cuanto en la fundamentación del primero a través del segundo. La relación entre ambos hay que entenderla en el sentido de que «las cosas objetivas... (son) solamente determinadas formaciones conceptuales», aquellas «mediante las cuales se produce la conexión conforme a leyes de una *parte* de esas vivencias subjetivas, las percepciones sensibles»[4]. De este modo, la pretendida diferencia ontológica se convierte en una diferencia de formaciones conceptuales; las cosas espaciales son formaciones conceptuales parciales, las formas objetivas del complejo de la conciencia son formaciones conceptuales universales, pues «el *conjunto* de estas vivencias subjetivas... tal como todos y cada uno de nosotros las conocemos y tal como nos son dadas inmediatamente, es también parte de un complejo determinado... que designamos como el complejo de nuestra conciencia»[5]. Esta disyunción es la que permite distinguir claramente el ser espacial del psíquico. Pues a lo *cósico* incluido en el concepto de yo empírico –él mismo es un concepto de cosa– no le corresponde ningún tipo de determinación espacial. Las vivencias incluidas en ese concepto de cosa pueden ser localizables espacialmente en tanto que datos sensibles *de* cosas espaciales, de las que son apariencias, es decir, a cuya ley están sometidos. Que los datos sensibles, que son hechos de conciencia y que en cuanto tales están sometidos a las leyes universales de la conciencia, se presenten como apariencias de cosas espaciales, no significa en absoluto que no pertenezcan al complejo de la conciencia, lo único que significa es que pertenecen a una clase de formación conceptual a la que no pertenecen otros datos inmediatos. En tanto que apariencias, los datos sensibles forman parte de aquellas cosas que nosotros incluimos en el *espacio objetivo;* pero el espacio objetivo, a diferencia del campo fenoménico, nunca nos es dado inmediatamente, sino

sólo mediatamente, pues sólo accedemos a la tercera dimensión a través de otras relaciones, dependientes de la magnitud y del movimiento del objeto. Al espacio objetivo pertenecen todas las cosas materiales. La constitución del espacio objetivo comprende solamente las impresiones ópticas y hápticas, de las que es el correlato objetivo más general. Pero está limitado a ellas, y en este sentido es un modo particular de formar conceptos de cosas que no abarca completamente los datos sensibles, pues además de su localización en el campo fenoménico y de sus relaciones de magnitud y movimiento, estos datos también forman parte de otros complejos. En general, una vivencia puede pertenecer perfectamente a distintos complejos de vivencias, ser fenómeno de distintas cosas. El carácter no espacial y la inmaterialidad de las cosas anímicas no se debe tanto al carácter no espacial de las vivencias parciales cuanto al *nexo de expectativa,* que está objetivado como cosa. Las cosas de las que nosotros nos ocupamos –a las que, tras una discusión crítica más detallada del concepto de alma, cabe llamar *cosas anímicas*– *nunca* forman parte del espacio objetivo, aun cuando en su formación participan datos ópticos y hápticos. Los nexos de expectativa que ellas comprenden no se refieren nunca a relaciones entre cosas espaciales, sino a relaciones entre vivencias. Por lo demás, si entre estas cosas anímicas se establecen relaciones conforme a leyes, tales relaciones sólo son psíquicas si las cosas relacionadas *no* pertenecen al espacio objetivo, es decir, si no se han formado a partir de las relaciones de magnitud y de movimiento entre los fenómenos. La diferencia entre nuestras vivencias y los objetos espaciales nos es conocida *inmediatamente* en tanto que diferencia entre lo dado inmediatamente y lo dado mediatamente. Es posible que de cualesquiera hechos «psíquicos» se sigan regularmente modificaciones del mundo espacial objetivo, es decir, acciones que comporten regularmente modificaciones del mundo espacial objetivo. Esto se explica por la *unidad* de la conciencia personal, que no se divide en un estrato de dirección «inmanente» y otro de dirección «trascendente», sino que constituye hechos «psíquicos» y «materiales» a partir de las mismas condiciones trascendentales y comprende en sí misma todas las vivencias en tanto que vivencias de esta misma conciencia personal; de tal forma que hechos «psíquicos inmanentes», tales como «actos instintivos o acciones conforme a valores», pueden afectar perfectamente al mundo exterior constituido por el mismo yo trascendental y modificar cosas materiales. Esta posibilidad pone de manifiesto la unidad originaria de lo

psíquico y de lo espacial, que tiene su base en la unidad sintética de la apercepción: sin esta unidad, entre nuestra existencia psíquica y la existencia de las cosas espaciales se abriría el mismo abismo que entre la vida de nuestra conciencia y una posible vida después de la muerte. Pero las modificaciones del mundo espacial objetivo basadas en esta unidad, en la medida en que hemos de entenderlas como modificaciones efectivas de la objetividad espacial, no son solamente modificaciones de nuestras «cosas psíquicas», sino también del mundo espacial objetivo y, en tanto que tales, no pertenecen a la conciencia, sino que son independientes de ella, es decir, de la vivencia actual de la conciencia, exactamente en el sentido señalado. Pero, evidentemente, su objetivación sólo se produce conforme a las leyes de la conciencia. Cuando las modificaciones de la localización espacial de vivencias son simples hechos fenoménicos y no pertenecen al espacio objetivo en virtud de las condiciones trascendentales del complejo de las vivencias, sino que contradicen la ley trascendental del espacio objetivo sin que esta contradicción pueda resolverse en una ley superior del mundo material, la ciencia habla con razón de *alucinaciones,* que por lo tanto no tienen por qué ser algo *psicológicamente* azaroso o incomprensible. En resumen: las vivencias que pertenecen a las cosas que denominamos «psíquicas» pueden ser vivencias localizables espacialmente, esto es, con ellas pueden estar dadas inmediatamente (espacio subjetivo) determinaciones espaciales (fenoménicas). Pero el complejo de estas vivencias, por cuanto ha de entenderse como un complejo psíquico, nunca es localizable espacialmente: a diferencia de las cosas espaciales, nunca pertenece al espacio objetivo con independencia de la percepción actual. De este modo, la definición de lo psíquico frente a lo físico puede establecerse negativamente diciendo, lo que desde el punto de vista naturalista es una tautología, que psíquicos son todos aquellos órdenes de cosas que no pertenecen al espacio objetivo; una definición cuya aparente trivialidad nos permite avanzar de manera evidente en el conocimiento si añadimos que, inversamente, todo lo físico tiene su fundamento en el ser psíquico. En tanto que la diferencia entre ambos estriba en el *material,* en lo dado inmediatamente –pues *sólo* las impresiones ópticas y hápticas están referidas a cosas espaciales–, la diferencia es una diferencia de formaciones conceptuales, pero no en el sentido de que las condiciones trascendentales de la conexión para el mundo espacial no sean las mismas que para el psíquico. No hay, pues, ningún

motivo para oponerse a la «cosificación» de los conceptos psicológicos apelando a la referencia espacial de los conceptos de cosas, que también son válidos para lo psíquico, siempre que se distinga claramente su modo de cosidad del de las cosas materiales.

De esta forma hemos delimitado definitivamente lo psíquico de lo físico, y al mismo tiempo hemos asegurado la independencia del ser psíquico respecto del físico, pues todas las formaciones conceptuales de la objetividad espacial tienen su fundamento en el ser psíquico, esto es, en el complejo de lo dado. Pero esta independencia no ha de entenderse, como también se desprende de nuestro último análisis, como si cada fenómeno psíquico en particular fuese independiente de cada cosa espacial objetiva. Las cosas espaciales sólo se nos dan a través de nuestras sensaciones o, más bien, están formadas por ellas, y por lo tanto también se constituyen en la conciencia; nuestra distinción entre ser espacial y ser psíquico no pretende declarar que estos dos «mundos» son independientes el uno del otro, sino presentarlos como dos modos distintos de formar conceptos, poner de manifiesto que el físico se funda en el psíquico y eliminar la apariencia de toda trascendencia espacial. Una vez eliminada esa apariencia, la suposición de la existencia de algún tipo de relación necesaria entre «cuerpo» y «alma» ya no es en modo alguno materialista, no tiene por qué llevar a identificar erróneamente sensaciones con cambios físicos. Lo dado inmediatamente sigue siendo para ella lo dado inmediatamente, y por ende algo psíquico, y el fundamento cognoscitivo de todos los juicios en última instancia; también, por lo tanto, de los juicios sobre cosas espaciales. Pero como, a su vez, las cosas espaciales no son sino nexos de sensaciones conforme a leyes, y por lo tanto no son en absoluto trascendentes al mundo de la conciencia (aunque esto no significa que existan solamente «en la cabeza»), no hay ninguna razón por la que *estos* nexos conforme a leyes no puedan volver a ser relacionados con aquellos nexos conforme a leyes que nuestro mecanismo de formación de conceptos no determina como nexos espaciales objetivos: las «cosas anímicas». Evidentemente, esta relación sólo puede legitimarse en las sensaciones y en la complexión de las sensaciones. Pero tras la eliminación de la trascendencia de lo espacial, esta relación es perfectamente posible; y lo es en tanto que establecemos una ley según la cual, cada vez que la cosa espacial objetiva cambie –es decir, cada vez que tengamos nuevos fenómenos de ella en lugar de los fenómenos esperados–, no sólo se produce una sensación distinta de la esperada, sino que con ella

cambia también el complejo anímico objetivo al que pertenece la sensación, esto es, nuestro «estado de ánimo»; un cambio que, si también se mantiene constante, podemos volver a expresar en forma de ley. Nuestra «vida interior» puede depender perfectamente del mundo exterior, siempre que este mundo exterior no se entienda ontológicamente en términos de trascendencia, sino como un modo determinado de formar conceptos que comprende en sí mismo la complexión de nuestras vivencias. Dicho paradójicamente: puesto que el mismo espacio objetivo está constituido «psíquicamente», nuestro mundo psíquico puede depender del mundo en el espacio objetivo. Esta paradoja desaparece en cuanto libramos al concepto de lo psíquico del equívoco que todavía arrastra en nuestra definición: cuando hablamos de la constitución psíquica del espacio, entendemos lo «psíquico» en el sentido más amplio del término, a saber, como la totalidad de nuestras vivencias y de sus nexos conforme a leyes. Por el contrario, denominamos «nuestro mundo psíquico» únicamente a aquellos nexos conforme a leyes que no determinamos como nexos espaciales objetivos. Hecha esta corrección, nuestra definición recupera toda su validez. Con ella queda puesta la base de una teoría idealista trascendental de la dependencia de lo anímico respecto de lo somático que ni necesita presuponer una trascendencia espacial, ni confunde en ningún momento la sensación con la cosa; una teoría que, por lo tanto, se integra sin dificultad en el sistema del idealismo trascendental. Aunque no podemos exponerla en el marco de este trabajo, volveremos a encontrarnos con ella en la discusión de la causalidad del inconsciente. Para desarrollarla en relación con los problemas de la sustancialidad y de la inmaterialidad era necesario conocer el mecanismo de formación de conceptos de la segunda categoría. Por eso hemos tenido que dejar a un lado la investigación kantiana.

Después de haber determinado de forma general el concepto de yo empírico, nos queda exponer brevemente la forma de aplicar conceptos de experiencia al complejo mismo de la inmanencia. Decisivo para esta aplicación es siempre y ante todo el hecho de la *unidad* de nuestra conciencia, esto es, el hecho de que, frente al resultado al que llega la crítica humeana del concepto de yo, éste no es un haz de diferentes *perceptions,* sino su complejo. En la medida en que cada una de nuestras vivencias se nos da como una vivencia perteneciente a este complejo, con cada una de ellas se nos da ya algo distinto de la simple vivencia: justamente su pertenencia al

todo. He aquí la primera razón para la formación de conceptos estables, sustraídos al fluir de la conciencia. A esta conciencia absolutamente general de la unidad empírica del yo solemos darle el nombre de *sentimiento* de unidad (Cornelius), de pertenencia de cada una de las vivencias al curso de la conciencia. El hecho de la pertenencia a la misma conciencia personal nos es dado con cada vivencia como una *cualidad de forma* inherente a ella. El hecho de la cualidad de forma se convierte para nosotros en el ámbito del *recuerdo* –aquí nos remitimos enteramente a las explicaciones de Cornelius en su «Einleitung in die Philosophie»–, en la base fundamental para el conocimiento de los elementos estables de la personalidad. En este punto bastará con aludir al análisis del paso melódico do-la realizado por Cornelius en su «Einleitung», del que se desprende que, aun cuando el do no se recuerda «claramente» en cuanto tal, la nota que le sigue «no suena igual» que después de fa o re. Así pues, cuando encontramos que la vivencia actual la está influida por la vivencia do, en ese momento no recordada (una forma coloquial de hablar; para ser rigurosos, deberíamos decir: la vivencia nos es dada bajo especie de una relación de forma con otra vivencia, que sólo reconocemos como vivencia do en virtud de su integración en complejos *objetivos*), cuando esto sucede hablamos de un «recuerdo inadvertido» de do, aunque aquí ya no usamos el concepto de recuerdo en su significación originaria, meramente fenoménica, sino como un concepto de experiencia; «recuerdo», sea advertido o inadvertido, significa ahora la regla para todas aquellas vivencias a través de las que se nos da otra vivencia de modo mediato o que, integradas en nexos conforme a leyes, nos dan otra mediatamente: de la misma manera que cuando digo que recuerdo un poema tampoco señalo una vivencia de recuerdo actual, sino la ley según la cual podría recordar en todo momento cualquiera de las partes de ese poema. El recuerdo en cuanto tal, en el sentido originario del término, debería dársenos siempre inmediatamente; el recuerdo de do, sin embargo, no se nos da inmediatamente, sino sólo a través de la cualidad de forma inherente a la vivencia la; con lo que lo único que estamos diciendo es que si conocemos la relación melódica de la nota la con la nota anterior, la nota do, podemos *encontrar* este do sin tener conciencia actual de él. La relación entre las vivencias do y la –justamente la matización– es una relación conforme a leyes que, en virtud de la unidad de la conciencia, ha de darse siempre entre las vivencias del tipo do-la, y que, por lo tanto, subsumimos legítimamente en

un concepto de experiencia. Con esta subsunción tenemos una primera formación conceptual estable para la inmanencia del complejo de la conciencia. Pero este modo de formar conceptos tiene un alcance mayor, pues la «repercusión» de una vivencia no queda limitada a la vivencia que la sigue inmediatamente, sino que se presenta como un fenómeno totalmente verificable que volvemos a incluir en un concepto de experiencia: así, hablamos de la permanencia de recuerdos de vivencias; lo que significa que englobamos continuamente «recuerdos inadvertidos», en el sentido que hemos especificado, en el nombre común de un «recuerdo de» esas vivencias, y esta vez también lo hacemos sin necesidad de que cada una de las vivencias así reunidas sea para nosotros una vivencia actual. De esta manera obtenemos otra importante determinación de la segunda categoría para la inmanencia del complejo de la conciencia. «En un solo símbolo» se reúne el «cambio conforme a leyes de distintos fenómenos»[6]. Esta determinación de nuestra conciencia por las vivencias anteriores, aun cuando éstas no se recuerden individualmente, es una determinación *general:* cada vivencia está en una relación de forma con las que la preceden y, como esto también vale para éstas, con *todas* las vivencias anteriores del flujo de la conciencia, de modo que la dependencia de cada una de nuestras vivencias respecto de todas nuestras vivencias anteriores es una ley universal, fundada trascendentalmente, del flujo de nuestra conciencia, lo que también podemos expresar diciendo que el yo empírico es el nexo de expectativa conforme a leyes para todas y cada una de nuestras vivencias, por lo que, en su constitución, el yo empírico está determinado *en cuanto a su contenido* como un concepto de experiencia.

Pero el mecanismo del recuerdo inadvertido que hemos descrito no sólo es válido para el recuerdo de todas las vivencias singulares, sino también para el conjunto de sus relaciones; «las repercusiones de complejos vividos» son también «factores estables de nuestra personalidad»[7]. Este hecho es lo que nos autoriza a hablar de *disposiciones* psíquicas. Con la existencia de tales disposiciones no afirmamos sino que hay recuerdos inadvertidos de complejos, es decir, que subsumimos en un concepto una complexión de vivencias sin que ésta sea recordada claramente, y si se cumplen las condiciones exigidas por este concepto, al recordar uno de los elementos de esta complexión recordamos también la totalidad, un hecho que es de suma importancia para la aplicación de nuestros conceptos a la investigación

psicológica. A este respecto hemos de hacer la siguiente observación: la única fuente de legitimidad de todos estos conceptos, es decir, la posibilidad de determinar la verdad o la falsedad de los juicios de existencia que hemos hecho sobre ellos, es la *efectuación* del *recuerdo*. Pues el recuerdo es el único medio de que disponemos para hacernos con lo dado inmediatamente cuando ya no nos está dado inmediatamente; lo dado inmediatamente es, en cuanto tal, absolutamente único e irrepetible. Mas para saber si nuestros nexos de expectativa son realmente válidos, hemos de poder efectuar los recuerdos contenidos en nuestros nexos de expectativa: los nexos de los que aquí hablamos son nexos de recuerdos. Subsumir los recuerdos en conceptos de experiencia, aun cuando esos recuerdos sólo nos estén dados de forma «rudimentaria», es acorde con las leyes trascendentales que estructuran nuestro pensamiento; pero sólo podemos decidir sobre la verdad o la falsedad de los juicios sobre esos objetos si cumplimos las condiciones exigidas por la ley, es decir, si *recordamos* efectivamente los hechos o los nexos en cuestión. Estas «cosas anímicas» son ciertamente independientes de nuestra percepción, pues son leyes para nuestros recuerdos y conservan su validez aunque las respectivas vivencias de recuerdo no nos estén dadas inmediatamente. Pero su independencia de las vivencias no hay que interpretarla en el sentido de que sean trascendentes a las vivencias de las que han de ser «independientes» en tanto que «formas permanentes, absolutamente independientes de las vivencias». Las «cosas anímicas» se constituyen a partir de los hechos dados inmediatamente y sólo tienen validez real cuando los fenómenos exigidos por la ley del nexo de expectativa también tienen lugar. Hablamos con razón de cambio en las disposiciones psíquicas –al igual que de cambio en las cosas–, cuando los fenómenos esperados no se producen, y nos servimos legítimamente del mecanismo de causalidad para explicar estos cambios. Sin entrar en explicaciones polémicas, aquí nos limitaremos a señalar que de estas reflexiones se desprenden consecuencias contrarias a las *caracterologías* que parten ontológicamente de disposiciones trascendentes constantes, especialmente la de Klages y Utitz, hoy tan de moda. La relevancia del recuerdo como el criterio último de validez de todos los predicados de cosas anímicas se pondrá de manifiesto claramente cuando consideremos la aplicación de los resultados obtenidos a la investigación psicológica. Remitiendo la fundamentación de todos los juicios propios de este ámbito al recuerdo, y de

este modo a los factores de la conciencia en general –de la que cabe ciertamente abstraer el recuerdo, pero la constitución de los objetos psíquicos de los que estamos hablando presupone, evidentemente, la acción combinada de *todos* los factores trascendentales de la conciencia–, obtenemos también el concepto de todo *análisis* psicológico en la forma en que lo ha definido Cornelius[8]: según Cornelius, el análisis de cualquier hecho de conciencia introduce siempre algo nuevo en relación con él, es decir, lo dado inmediatamente es inanalizable en cuanto tal, y el análisis sólo puede dirigirse al *todo,* lo que es de enorme importancia para la defensa epistemológica del *psicoanálisis,* pues invalida de forma general –obviamente no en particular, en relación con las distintas aseveraciones de la investigación psicoanalítica– la objeción naturalista, esgrimida contra el psicoanálisis en tanto que método, según la cual éste «interpreta falsamente»: demuestra la *necesidad* trascendental de expresar lo «nuevo». «Cuando decimos que una vivencia de conciencia *contiene* un hecho distinto de ella... ya no juzgamos la vivencia dada inmediatamente en sí misma, sino el nexo conforme a leyes de los hechos de conciencia»[9]. En nuestra reflexión sobre el psicoanálisis volveremos a ocuparnos *in extenso* de todo esto.

No hay ningún inconveniente en designar como *mundo de cosas psíquico,* de acuerdo con un término introducido por Haas y cuyo uso se ha generalizado últimamente en psicología, el conjunto de las determinaciones objetivamente válidas e independientes de las vivencias de las que hemos hablado, y que se han puesto de manifiesto como predicados de cosas, es decir, como afirmaciones correctas de nexos de expectativa. El concepto de mundo de cosas psíquico, procedente de la teoría de la Gestalt, se ha formado con la intención, sin duda legítima, de contraponer al atomismo de los análisis de la percepción de la psicología experimental del siglo XIX las formas de relación que, como hemos visto, también son absolutamente válidas para la «vida interior» y que, de hecho, confieren a ésta el carácter de cosa. Pero, por otra parte, contra la interpretación gestaltista del mundo de cosas psíquico hay que decir que este mundo de cosas, al igual que el espacial, sólo se nos da *mediatamente;* del mismo modo que el concepto de cosa en general se funda esencialmente en el concepto del darse mediatamente; mientras que la teoría de la Gestalt, por temor al atomismo de las características, quiere hacer de él un mundo dado inmediatamente; lo que

la lleva de manera irremediable a confundir el mundo de cosas psíquico, por cuya estructura se interesa, con el conjunto de las impresiones sensibles, y al final consigue hacer del mundo de cosas psíquico el espacial. Nosotros, por el contrario, creemos habernos cerciorado del darse mediato de las cosas psíquicas. No tememos la objeción de atomismo de las características, de «interpretar falsamente la totalidad de lo fenoménico viendo en ella distinciones que, en realidad, se han hecho posteriormente». Nosotros no hemos de interpretar en absoluto lo dado inmediatamente: está ahí, y por el hecho mismo de interpretarlo, ya nos está dado mediatamente. El análisis de lo dado mediatamente, sin embargo, ha de tomar en consideración todas las determinaciones a través de las que se constituye en el curso de la conciencia. Pero la primera de estas determinaciones es la distinción entre el todo y las partes. Como, además, sin los factores responsables del orden de la conciencia ni siquiera se podría conocer la vinculación de una vivencia con otra, con lo que la unidad del objeto postulada por la teoría de la Gestalt no podría ser más que una simple hipótesis, no dudamos en someter a análisis las condiciones de ese orden, sabiendo perfectamente que nunca se presentan de manera aislada en el curso empírico de la conciencia, sino siempre juntas y referidas a la multiplicidad de la experiencia. La unidad del objeto, sin embargo, nos está garantizada por la estructura trascendental de esas condiciones, por las que cada nexo de expectativa unitario comprende precisamente *una* cosa. Como para nosotros el fundamento de los conceptos de cosas está en la complexión de las vivencias, no en su aislamiento, componemos las cosas de manera tan poco atomista como la teoría de la Gestalt. Para nosotros, el fundamento de los conceptos de cosas es, en verdad, el reconocimiento de complejos sucesivos, por lo que tiene su verdadera razón de ser en la cualidad de forma que vincula las vivencias entre sí. Pero la idea de la unidad no puede llevarnos a pasar por alto la realidad de la separación conceptual, sin la que esa misma unidad sería un absurdo.

El conjunto de las cosas anímicas se integra, en tanto que concepto más general, en el concepto de yo empírico, o más bien: las cosas anímicas en su conjunto y en su relación *son* el yo empírico. Como la exigencia del orden conceptual de lo dado es siempre una exigencia determinada trascendentalmente, *todas* las vivencias han de poder entenderse conforme a leyes, como manifestaciones de cosas anímicas. Una vivencia que no estuviese unida a una cosa anímica en tanto que su manifestación, estaría

fuera del complejo de la conciencia; esto es impensable. La permanencia de las cosas anímicas más allá de las vivencias singulares no es lo mismo que su inmutabilidad. Cada nueva vivencia es una nueva manifestación de la cosa anímica a la que pertenece, con lo que ofrece la posibilidad de añadir nuevas determinaciones a esta cosa. Si a la cosa anímica se le añaden nuevas determinaciones que no contradicen la definición del sujeto, estas determinaciones pueden sumarse a las características ya establecidas para obtener una definición más específica. El avance hacia la completa determinación de una cosa anímica no tiene, teóricamente, límite positivo alguno, por lo que la progresión de la experiencia permite atribuir nuevas propiedades a las cosas anímicas. Si cumpliéndose las mismas condiciones, en lugar del fenómeno de una cosa anímica observado hasta el momento se presenta regularmente otro fenómeno, entonces es que la cosa ha cambiado. En este caso, el conocimiento se enfrenta a la tarea de formular una ley más general que explique la no ocurrencia del fenómeno esperado; en otras palabras: ha de dar una explicación causal del cambio de la cosa. Este cambio puede tener lugar, de acuerdo con las consideraciones que hemos hecho, de dos formas: puede tener su fundamento en cambios *físicos* (afasias causadas por traumatismos cerebrales), o también puede tratarse de un cambio propiamente *psíquico* en el sentido que hemos establecido anteriormente. La relación real entre estas dos formas de explicación sólo podría aclararse completamente mediante la aplicación de las determinaciones que hemos ofrecido a los resultados psicológicos particulares. Aquí nos limitamos a recordar la *posibilidad* de principio de estas dos formas de explicación. De momento, tampoco nos ocuparemos del conocido problema del límite de la causalidad psíquica, esto es, del problema del *acto de voluntad,* que hunde sus raíces en un hecho último e irreducible.

Nuestra próxima tarea es determinar positivamente, clarificar y diferenciar el concepto de inconsciente partiendo de las investigaciones que hemos realizado. Todos los elementos necesarios para llevar a cabo esta tarea nos los ha proporcionado el examen del yo empírico y de la constitución de las cosas anímicas.

III. El concepto de inconsciente

La disyunción de lo dado inmediatamente y lo dado mediatamente es la distinción cardinal de la consideración trascendental de la conciencia. La distinción entre nuestras vivencias y los objetos de los que ellas nos dan noticia es la distinción última con la que el análisis puede dar. En cuanto tales, las vivencias están completamente determinadas. Podrán ser impresiones, *ideas* en el sentido humeano, o sensaciones, pero en tanto que fenómenos siempre nos están dadas de forma absolutamente clara. No así lo dado mediatamente. Lo dado mediatamente puede estar ampliamente indeterminado, incluso puede haber sido vivencia en otro tiempo, como ocurre cuando recuerdo la sensación pasada de una nota; o no haber sido vivencia, sino que a través de nuestra vivencia actual, y en virtud del reconocimiento de un hecho que a su vez recordamos como elemento de un complejo, se nos da una complexión de vivencias. De acuerdo con ello hablamos de contenidos *reales* y contenidos *ideales* dados mediatamente. Los objetos ideales *sólo* pueden darse mediatamente, pues en sí mismos no son nunca vivencias, sino solamente complexiones de vivencias.

La aplicación de las determinaciones aquí reiteradas a los conceptos de cosa del yo empírico, cuya naturaleza y mecanismo hemos investigado, nos conduce a las determinaciones del concepto de inconsciente que nos hemos propuesto obtener: de un concepto de inconsciente que esté libre de todo supuesto metafísico y de todo dogmatismo, que tenga únicamente su legitimación en el complejo de la conciencia personal y que se revele como una forma necesaria de este complejo.

Puesto que, según la terminología corriente, todo cuanto pertenece a la conciencia se llama consciente, y puesto que el concepto de inconsciente que nosotros queremos determinar también ha de pertenecer estrictamente al complejo de la conciencia, nos vemos obligados, en primer lugar, a restringir el concepto de lo *consciente* de acuerdo con nuestros «preliminares críticos». Así pues, llamamos conscientes a todas nuestras *vivencias:* en primer lugar, a nuestras vivencias actuales sin restricción alguna, pues siendo los datos fenoménicos el fundamento último de todo lo consciente, el término consciente ha de aplicarse sin excepción a todas ellas; de modo que, digámoslo anticipadamente para evitar cualquier malentendido, es imposible hablar de vivencias *actuales inconscientes*. Pero, en segundo lugar, llamamos conscientes a todas aquellas vivencias *pasadas* que se nos dan de forma clara y distinta a través de vivencias de recuerdo actuales. Finalmente, llamamos

conscientes a todas aquellas complexiones de nuestras vivencias cuya ley no sólo hace que nos sean conocidos –es decir, dados en el recuerdo actual– algunos de los fenómenos comprendidos en ellas, sino que tengamos un conocimiento claro y distinto de todos los fenómenos singulares comprendidos en ellas; dejamos abierta la cuestión de si este darse completamente del ser *cósico* en el complejo de la conciencia se produce realmente alguna vez, de si es posible pensar su concepto con el máximo rigor; aquí sólo precisamos de él como un concepto epistemológico *límite* que ha de indicarnos hasta dónde podemos hablar con propiedad de conciencia, aunque no escrutemos las antinomias que podrían resultar del uso positivo de este concepto límite; en cualquier caso, nosotros evitamos usarlo positivamente. De nuestra última determinación de lo consciente, en cambio, deseamos excluir todos aquellos nexos que, de acuerdo con los resultados de los análisis anteriores, hemos de designar como nexos espaciales objetivos; si se cumplen los requisitos que acabamos de formular, para nosotros esos nexos no deben llamarse objetos «conscientes», sino «conocidos».

Por el contrario, llamamos *inconscientes* a todos aquellos hechos que no son ni una vivencia actual, ni una vivencia pasada dada de forma clara y distinta en el recuerdo actual, ni tampoco una cosa espacial; inconscientes son todos aquellos hechos y complejos de la vida de nuestra conciencia que se nos dan con algún tipo de indeterminación –pero siempre de modo mediato–; ya sea porque el conocimiento que tenemos de ellos sólo se produce a través de un recuerdo rudimentario en el sentido establecido anteriormente, ya sea porque formemos conceptos sobre la inmanencia del complejo de nuestra conciencia, que son reglas para la ocurrencia de fenómenos, sin tener conciencia actual de los fenómenos; ya sea, finalmente, porque las mismas leyes que hacen posible la continua obtención de nuevas experiencias permanezcan indeterminadas en uno o en varios sentidos. Pero con esto todavía no hemos delimitado suficientemente nuestro concepto de inconsciente. De acuerdo con nuestra determinación inicial, que ha excluido el ser *espacial* de la disyunción consciente-inconsciente, excluimos de nuestra definición de inconsciente todos aquellos hechos que se caracterizan por ser hechos espaciales objetivos. En el caso de que, de acuerdo con las determinaciones introducidas para delimitar el concepto «consciente», estos hechos espaciales no puedan denominarse «conocidos», entonces han de llamarse *desconocidos*. Para nosotros, pues, el concepto de inconsciente

abarca ciertamente tanto contenidos generales como particulares, pero los primeros solamente en la medida en que no se caracterizan por ser hechos localizados en el espacio objetivo. De acuerdo con ello, el concepto de inconsciente no designa para nosotros una clase determinada de vivencias, sino que tiene aplicación siempre que en el complejo de nuestra conciencia nos encontramos con hechos que ni nos están dados inmediatamente en cuanto tales, ni son recordados *clare et distincte;* hechos a los que, sin embargo, la ley del complejo de la conciencia nos obliga a atribuir existencia, una existencia independiente de nuestra percepción actual. Del mismo modo que no todo ser dado mediatamente es ya ser cósico, tampoco todos los hechos inconscientes son necesariamente cosas; así lo demuestra el ejemplo del recuerdo inadvertido. Pero como, por otra parte, aprehender los fenómenos en conceptos de cosas es una estructura universal de nuestra conciencia, hemos de referir necesariamente todos los hechos inconscientes al ser cósico; es decir, éstos son cosas o fenómenos de cosas: de cosas anímicas en el sentido que hemos especificado en la sección dedicada a la doctrina trascendental del alma.

De este modo hemos obtenido las determinaciones más generales del concepto de ser inconsciente y definido este mismo concepto con suficiente claridad, con lo que creemos haberlo asegurado tanto contra su confusión con la «conciencia» en sentido estricto como contra su confusión con cualquier metafísica del inconsciente. Renunciamos deliberadamente a resumir nuestra compleja definición en una sola frase; a los puntos de vista ontológicos les resulta fácil llegar a ese tipo de fórmulas lapidarias, pues hacen que lo dado se ajuste a los conceptos; nosotros, en cambio, que ajustamos nuestras definiciones a lo dado, nos creemos en el deber de construir estas definiciones tal como nos lo ordenan las cosas mismas, aunque esto suponga privarnos de la cómoda contundencia de la tesis. Nuestra definición del concepto de inconsciente no puede ser más simple que los hechos comprendidos en él. Es innegable que este concepto, tal como lo hemos formulado, contiene cosas muy diversas. Pero lo común a todas ellas, y aquello que define este concepto como tal, es la determinación de todo lo inconsciente como algo psíquico en oposición a lo espacial y, al mismo tiempo, su distinción de toda conciencia actual y clara en sentido estricto; tanto de lo dado inmediatamente como del recuerdo claro de una vivencia. Es obvio que este último es en gran medida una abstracción; que en relación con

la conciencia empírica nunca podemos hablar de «recuerdo consciente» sin que hayamos de hablar al mismo tiempo, en virtud de las relaciones de forma, de «inconsciente» en el sentido que hemos especificado anteriormente. Desde este punto de vista, desde el que el inconsciente se presenta como un elemento integrante de lo dado mediatamente incluso en su forma más primitiva, el hecho del inconsciente se nos confirma una vez más como una condición trascendental, como una condición absolutamente universal para la formación de nuestros conceptos. Para avanzar metódicamente en la obtención de un concepto claro de inconsciente, sin embargo, podemos distinguir abstractamente el recuerdo inconsciente del consciente. El hecho de que el concepto de inconsciente abarque cosas tan diversas impone la tarea de *diferenciar* suficientemente este concepto. Para lograr esta diferenciación tan sólo precisaremos aplicar el concepto de inconsciente aquí establecido al análisis, realizado en el capítulo anterior, de la constitución de los conceptos de cosas para el yo empírico y sus partes. Pero antes de emprender esta tarea todavía hemos de considerar la regla más general y fundamental del uso del concepto de inconsciente.

Esta regla puede formularse así: todo lo inconsciente está referido siempre y necesariamente a lo consciente, pues contiene en sí mismo de forma abreviada nexos de lo consciente (sin que, por lo demás, éstos deban ser ya cosas anímicas, es decir, tener carácter de leyes), y su realidad sólo puede legitimarse recurriendo a lo consciente. Puesto que los datos inmediatos, en los que tienen su fundamento los hechos inconscientes, son en sí mismos absolutamente únicos e irrepetibles, las formaciones conceptuales del inconsciente sólo pueden legitimarse en el *recuerdo* efectivo de los contenidos que nuestra vivencia actual nos da mediatamente como inconscientes; sin ser recordados claramente; de cuyo nexo sí somos conscientes. Aquí se pone de manifiesto claramente la diferencia que existe entre nuestra concepción y la de Bergson, para quien los contenidos inconscientes, que ha de darnos la intuición, son aquellos que se nos dan siempre de modo inmediato, no a través de símbolos; la fenomenología, por otra parte, también habla de objetos «que se dan en sí mismos». Para nosotros, por el contrario, los contenidos inconscientes se nos dan única y exclusivamente de modo mediato, es decir, justamente a través de símbolos, y para conocer el inconsciente hemos de clarificar y hacer completamente comprensible, partiendo de las leyes de nuestra conciencia, el simbolismo en

el que se nos dan dichos contenidos; por lo que hemos de reducir este simbolismo a las formas más simples del darse mediatamente, a las últimas a las que tiene acceso nuestro análisis de la conciencia. Ahora bien, las últimas formas simbólicas a las que tenemos acceso son las del recuerdo simple. Así pues, tratándose de la justificación de los hechos inconscientes, nuestro conocimiento ha de centrarse en la realización del recuerdo simple, absolutamente claro. La objeción de que a través del recuerdo las vivencias recordadas nunca se nos darían en su «mismidad» –a esto ya nos hemos referido antes–, sino siempre como vivencias ya formadas y en cierto modo transformadas, es una objeción infundada. Pues, en primer lugar, de nuestras vivencias, una vez son vivencias pasadas, no tenemos más conocimiento que el que nos procura precisamente el recuerdo; el conocimiento de la supuesta inadecuación de nuestro recuerdo, a la que apunta esta objeción, presupone también el recuerdo, por lo que sería necesariamente tan inadecuado como el nuestro; pero es que, además, ese conocimiento se contradice a sí mismo, pues afirma que puede prescindir del recuerdo. Empero, en segundo lugar, el recuerdo es la única manera de integrar nuestras vivencias singulares en la totalidad de la conciencia. Que no hay que concebir el recuerdo de modo atomista, sino que los recuerdos sólo pueden dársenos a través de cualidades de forma, es tan evidente para nosotros como para Bergson, y sin duda más evidente que para la fenomenología, que incurre constantemente en un atomismo de las características; es precisamente esto lo que nos obliga a una formulación del concepto de inconsciente que, basándose en la pertenencia de nuestras vivencias al mismo complejo de la conciencia, permite que entre ellas haya más relaciones de las que habría *solamente* a través del recuerdo, el conocimiento de la identidad, el conocimiento de la semejanza y de acuerdo con la *clara et distincta perceptio* cartesiana. Pero todas esas relaciones sólo tienen validez en el complejo de la conciencia, que se constituye sobre la base de las leyes trascendentales. No tenemos ningún derecho a cosificar las relaciones de forma, que para nosotros son únicamente nexos fenoménicos, y la «mismidad» que ha de dársenos es siempre algo puramente fenoménico, cuya integración en el mundo de los objetos sólo se produce a través de las condiciones trascendentales. En la medida en que el aparato trascendental impone una abstracción del material sensible –y, como ha mostrado Cornelius en la «Sistemática trascendental», el conocimiento de la semejanza, en tanto que hecho trascendental constitutivo y condición específica de todo

conocimiento del ser cósico, es necesariamente, en uno u otro sentido, indeterminado y «abstracto»–, la subsunción de los fenómenos en conceptos de cosas psíquicas también es necesariamente abstracta y, por lo tanto, el concepto de inconsciente también se constituye abstractamente. Pero con esto no se ha dicho nada en contra de su validez; mientras no se combine la necesaria abstracción de su legitimación cognoscitiva con un atomismo de las características, del que nosotros no decimos absolutamente nada. Lo único que decimos es que, para poder hablar con propiedad de hechos inconscientes, su conocimiento ha de legitimarse del mismo modo que el de las cosas espaciales: mediante la ocurrencia de los fenómenos esperados; que los hechos inconscientes del pasado han de explicarse a través de lo consciente y que, por lo tanto, para considerar justificada la integración de estos hechos en nexos de cosas, ha de haber un recuerdo claro de los mismos. La posibilidad de reducir lo inconsciente a lo consciente constituye la única legitimación posible de la validez del concepto de inconsciente. Puesto que el hecho trascendental último que hace posible el conocimiento del inconsciente es el recuerdo, éste es la condición última y necesaria de todos los hechos inconscientes que han de pensarse como pasados, pero al mismo tiempo también de los presentes, por cuanto hay que establecer su relación con lo pasado. La afirmación de Bergson según la cual conciencia significa memoria hay que aceptarla, pues, exactamente en este sentido; sólo la memoria nos da la posibilidad de distinguir lo inconsciente de lo consciente y de hacer consciente lo inconsciente. Pero si Bergson entiende la memoria como un hecho que se constituye sobre la base de cualesquiera intuiciones, y si con ello apunta a algo más que a la cualidad de forma que vincula las vivencias entre sí, entonces hay que decir con toda claridad: es cierto que las vivencias de recuerdo están dadas inmediatamente, pero lo recordado, incluso lo recordado rudimentariamente, está dado de modo mediato, esto es, a través de ellas; y que la memoria tiene una función mediadora, simbólica, por lo que no es nunca intuición en el sentido de un conocimiento que prescinde de símbolos, tal como postula Bergson.

Desde el punto de vista de la práctica del conocimiento, esto implica dos cosas: por una parte, que el propio concepto de inconsciente ha de abordarse como una forma del complejo de la conciencia y de sus leyes, y por ende como una forma de conocimiento, por lo que sólo estaremos en condiciones de integrar ciertos hechos en el conjunto de nuestro conocimiento si los

entendemos como hechos inconscientes en el sentido que hemos especificado; pero, por otra, que sólo podemos hablar de un conocimiento de estos hechos si tomamos conciencia de ellos, con lo que dejan de ser inconscientes. Decir que la transformación que de este modo sufren necesariamente los hechos «inconscientes» es una racionalización ilegítima carece de sentido y, además, supone adoptar un punto de vista ingenuo o realista trascendental que concibe las cosas anímicas independientemente de su constitución en la conciencia; mientras que, de acuerdo con nuestra concepción, «no es posible analizar un contenido de conciencia determinado sin que algo *nuevo* ocupe el lugar de este contenido de conciencia»[10]. Para despejar la perplejidad que produce afirmar que el concepto de inconsciente es una forma de conocimiento, pero que sólo podemos conocer lo inconsciente tomando conciencia de ello, hay que distinguir claramente entre la determinación general de lo dado como inconsciente –que, en virtud de nuestro conocimiento del mecanismo de formación de conceptos de cosas, atribuye a los hechos psíquicos una validez independiente de su percepción actual, una aplicación del concepto de cosa a los hechos psíquicos con la que se realiza una operación cognoscitiva absolutamente legítima– y el conocimiento de los hechos inconscientes *singulares,* que, al igual que el conocimiento de cosas espaciales, sólo puede tener lugar a través de los fenómenos y de la comprensión de su nexo conforme a leyes, esto es, a través de la conciencia en el sentido pleno del término que hemos especificado anteriormente. El concepto de inconsciente, lo mismo que el concepto de cosa, es una forma universal de nuestro conocimiento: la forma en la que subsumimos necesariamente la permanencia de lo psíquico independientemente de nuestra percepción. Pero conocer los hechos inconscientes significa tomar conciencia de ellos. Así como sólo conocemos las cosas espaciales si conocemos sus fenómenos, pero al mismo tiempo hablamos de la existencia de las cosas independientemente de nuestra percepción, pues con los fenómenos también nos es dada su ley, así el conocimiento de las cosas anímicas y de todos los hechos inconscientes –incluidos los que todavía no han sido cosificados– también se nos da a través de sus fenómenos, y por lo tanto de la «conciencia de ellos», de la función intencional; pero al mismo tiempo, nuestro conocimiento del nexo *conforme a leyes* de los fenómenos nos permite hablar de la existencia de esos hechos independientemente de nuestra percepción, de la «conciencia» en sentido

pleno, y por lo tanto afirmar positivamente su «carácter inconsciente»; el conocimiento de los hechos mismos, sin embargo, sólo puede alcanzarse a través del progresivo conocimiento de sus fenómenos y de sus relaciones. Con esta escueta explicación desaparece el último atisbo de paradoja entre lo inconsciente en tanto que forma de conocimiento y el conocimiento de lo inconsciente a través de la conciencia. Por conciencia no entendemos aquí algún tipo de intuición vaga, sino el conocimiento de las distintas características y de sus relaciones, el mismo que se exige siempre de todo concepto científico. De acuerdo con ello, nuestra primera tarea, que derivamos de la regla fundamental del uso del concepto de inconsciente, es ofrecer una sistemática de las características de los hechos inconscientes, lo que equivale al conocimiento de sus nexos conforme a leyes. El fundamento de esta sistemática es el recuerdo claro. No disponemos de otra forma de obtener un conocimiento seguro de los hechos inconscientes, y la pretensión intuicionista de acceder a ellos de forma inconsciente, puesto que ellos mismos son inconscientes, no sólo pasa por alto la imposibilidad de un conocimiento que sea al mismo tiempo científico e inconsciente, sino también que lo inconsciente se construye únicamente sobre la base de lo consciente y que, para poder comprender su estructura, hemos de recurrir necesariamente a lo consciente; lo que en cierto modo significa, dicho metafóricamente, que hemos de repetir en el recuerdo claro el camino que «hizo» el complejo de la conciencia con el recuerdo rudimentario antes de nuestro análisis. Esto da lugar a nuestra segunda tarea. El conocimiento del inconsciente exige el análisis de los hechos inconscientes. Ciertamente, este análisis «no consiste... en un conocimiento de ese hecho de conciencia en particular –que en cuanto tal no permite ningún tipo de análisis–, sino en el conocimiento del nexo conforme a leyes de esos hechos»[11]: es decir, no se trata de recordar los distintos fenómenos aisladamente, lo cual sería absolutamente imposible, sino su nexo conforme a leyes. Pero un nexo conforme a leyes de *distintos* fenómenos, por lo que el establecimiento de las distinciones es una de las tareas fundamentales e ineludibles del conocimiento científico. La totalidad del curso de la conciencia nos es dada originariamente; entender este curso de la conciencia como una totalidad y conocer sus estructuras como estructuras objetivamente válidas presupone múltiples distinciones. Pero dar satisfacción a la exigencia de recordar los hechos inconscientes distinguiendo entre sí las distintas partes de estos

hechos y entendiendo al mismo tiempo la ley de su conexión no significa sino realizar un análisis de un hecho inconsciente. La totalidad del curso fenoménico de la conciencia y, más allá de esto, el yo empírico en el sentido que hemos especificado anteriormente, quedan aquí en pie. El análisis podrá conducir a una mejor comprensión de la naturaleza de ese yo, condensar sus conocimientos en conceptos nuevos y esclarecidos críticamente, pero su objetivo es esencialmente, tal como pone de manifiesto la necesidad de recurrir a los fenómenos, a lo «consciente», la descomposición del curso de la conciencia. El conocimiento del inconsciente va del todo a las partes, y la aspiración del conocimiento científico queda colmada una vez se ha mostrado el orden de las partes a través del conocimiento de la ley que rige sus relaciones. El concepto del yo empírico se considera después como el principio más general de dicho orden. Pero se incurre en un *hy´steron próteron* cuando se establece que el objetivo del conocimiento es la descripción de ese complejo inmediato, que constituye justamente el punto de partida de toda nuestra investigación y que cualquier interpretación –también la fenomenológica y la gestaltista– transforma necesariamente. Esto bastaría para poner de manifiesto lo absurdo que es hablar de «psicosíntesis», incluso en el caso de que el antagonismo puramente verbal de este concepto con el psicoanálisis no llamase ya al escepticismo; a un escepticismo que se refuerza en cuanto se piensa en la relación de este concepto de moda con la tendencia a reemplazar el concepto crítico de yo por un concepto mitológico trascendente, que evidentemente no resiste el análisis porque no existe, y que precisa de la síntesis para poder componerse en la fantasía. De este modo, nuestro rechazo de la caracterología ontológica se refuerza desde una nueva perspectiva. Al mismo tiempo, hemos obtenido la base de nuestra consideración del psicoanálisis como un método para el conocimiento de los hechos inconscientes. Para nosotros, éste no significa sino la reducción de los hechos inconscientes al recuerdo simple, la descomposición de los hechos inconscientes en sus elementos constitutivos –bien entendido que también de las determinaciones que no corresponden a un solo elemento, sino que constituyen el nexo entre los elementos–, la ordenación sistemática de estos elementos y, finalmente, el descubrimiento de la ley de su relación. Todas estas exigencias se han extraído únicamente de nuestras determinaciones más generales del concepto de inconsciente, y en este punto la investigación psicoanalítica concreta no es para nosotros sino un ejemplo de la posibilidad

de satisfacer tales exigencias; la elección del psicoanálisis como ejemplo no es, evidentemente, una casualidad, sino que se debe a la relación epistemológica general que existe entre el psicoanálisis y nuestras investigaciones, así como al interés en el *esclarecimiento (Aufklärung)* del inconsciente, tanto del concepto de inconsciente como de los distintos hechos inconscientes abarcados en este concepto –un interés que compartimos plenamente con el psicoanálisis–. Pero antes de pasar a ocuparnos de estos vínculos, hemos de diferenciar nuestro concepto de inconsciente, que todavía es demasiado amplio. Remitámonos nuevamente a nuestra definición: llamamos inconscientes a todos los hechos psíquicos en el sentido exacto del término, que hemos de concebir necesariamente como hechos independientes de nuestra percepción actual o de nuestro recuerdo claro y distinto.

El hecho más general y primitivo al que hemos de llamar inconsciente es el «sentimiento de unidad», del que ya hemos hablado anteriormente; el sentimiento de pertenencia de toda vivencia singular al mismo curso de la conciencia. En la medida en que este sentimiento presupone la totalidad del curso de la conciencia y, por lo tanto, no está limitado al vivenciar actual, con él se nos da siempre un saber de otras vivencias, de vivencias pasadas, sin que éstas se recuerden claramente en cuanto tales en ese sentimiento. Este saber absolutamente general de la pertenencia de todas nuestras vivencias al mismo curso de la conciencia se presenta, pues, como un saber inconsciente. Pero, en la generalidad en la que aquí lo hemos formulado, puede hacerse consciente en todo momento como un hecho trascendental. También hay que caracterizar como inconsciente el recuerdo inadvertido, en el que una impresión actual se presenta, en virtud de su cualidad de forma, como una impresión «influida» por una impresión pasada, sin que ésta última se recuerde claramente; en el ejemplo del paso melódico do-la que hemos puesto anteriormente, el recuerdo del do se nos da de manera *inconsciente*. Hablamos de recuerdo inconsciente, de «vivencias inadvertidas» –las vivencias actuales nunca pueden ser inadvertidas–, siempre que una vivencia pasada se nos da de modo mediato, sin que la recordemos claramente, siendo sólo la cualidad de forma la que nos ofrece la posibilidad de tener un recuerdo claro. Como el darse mediatamente a través de cualidades de forma es un hecho absolutamente general del complejo de nuestra conciencia –el sentimiento, verificable en todo momento y en todo lugar, de que nuestras vivencias «nos» pertenecen no es, efectivamente, sino la manifestación más

primitiva de este hecho general–, aquí el concepto de inconsciente se nos presenta ya como la expresión de una ley trascendental, como un concepto del que podemos y debemos servirnos en todo momento y en todo lugar. Puesto que la relación de forma que vincula las vivencias entre sí es la ley de acuerdo con la cual toda vivencia está necesariamente en una relación de forma con las vivencias inmediatamente anteriores, y la relación de forma no se limita a la vivencia inmediatamente anterior, sino que se extiende de manera rudimentaria a todas las vivencias pasadas en virtud del carácter general de esa relación; puesto que, además, la relación de forma no se limita a las vivencias consideradas individualmente, sino que también es posible recordar rudimentariamente complejos enteros, tanto simultáneos como sucesivos, a través de relaciones de forma; puesto que, finalmente, podemos esperar la ocurrencia de futuros fenómenos a partir del reconocimiento de la semejanza de una vivencia actual con un complejo recordado de manera rudimentaria –un reconocimiento que tampoco tiene que por qué ser claro y distinto, sino que puede ser rudimentario–, todo esto hace que podamos y debamos expresar en conceptos generales las formas de conocimiento inconsciente (que no hemos de confundir con las formas de conocimiento del inconsciente, de las que habremos de ocuparnos después). Aquí distinguimos entre formaciones conceptuales para el ámbito fenoménico y para el ámbito cósico. En el ámbito fenoménico hablamos en general del recuerdo de algo, aun cuando no lo recordemos actualmente; hablamos, por ejemplo, de «tener-en-la-memoria» un poema del que podemos acordarnos en cualquier momento, con lo que estamos diciendo que conocemos la regla que nos permite hacer consciente el fenómeno inconsciente, es decir, recordar clara y distintamente el fenómeno o el complejo de fenómenos, pero aquí lo inconsciente es todavía un objeto de la primera categoría, no una ley para el nexo de los fenómenos. La ley no se refiere aquí sino a la posibilidad de hacer consciente el fenómeno pasado a través del recuerdo. Aquí, los conceptos de «acordarse-permanentemente-de-algo» y «tener-algo-en-la-memoria» son siempre *símbolos* para un cambio de los fenómenos conforme a leyes, formaciones conceptuales de la segunda categoría, conceptos de experiencia en los que comprendemos una multiplicidad de vivencias de acuerdo con su ley. En todas estas formaciones conceptuales, sin embargo, lo «inconsciente» es fenómeno, solamente su inclusión en esos conceptos de experiencia tiene carácter de cosa. Pero con esto aún no hemos determinado

totalmente el ámbito de validez del concepto de inconsciente. Pues, efectivamente, ante todo hemos de llamar inconscientes a los nexos de cosas. Hemos dicho que el recuerdo rudimentario no se refiere exclusivamente a vivencias aisladas, sino que también puede referirse a complejos; a nexos, por lo tanto, que también se han constituido a partir de cualidades de forma. Cuando estos complejos son complejos sucesivos, es decir, en los casos en los que a través de una vivencia α se nos da el recuerdo rudimentario de un complejo sucesivo a-b –o, mejor dicho, el recuerdo de a con la cualidad de forma que la relaciona con b, el término que la sigue–, en tales casos, si reconocemos rudimentariamente la semejanza entre α y a, esperamos la ocurrencia de β, término semejante a b, después de α. Cuando el fenómeno esperado β se presenta con regularidad, suponemos la posibilidad de verificar en todo momento el nexo entre la vivencia actual, el complejo pasado y el fenómeno esperado, y establecemos la ley conforme a la cual siempre que a través de α se nos dé el recuerdo rudimentario del complejo a-b y el reconocimiento de la semejanza α-a, debe ocurrir β. Puesto que, de acuerdo con nuestras determinaciones iniciales, hemos de hacer abstracción del ser espacial objetivo, esta ley, o, lo que es lo mismo, la *cosa* cuyos fenómenos son α y β, es una cosa *psíquica.* A las cosas psíquicas que tienen la forma de esta ley las llamamos nuestras *propiedades,* nuestras *disposiciones* y también nuestros *estados;* distinguir claramente estos conceptos, en el caso de que sea posible hacerlo, no es nuestro cometido; aquí nos limitaremos a señalar que nuestras propiedades y disposiciones suelen entenderse como cosas anímicas más constantes que nuestros estados, que serían más variables; pero por razones epistemológicas generales, las propiedades tampoco son en absoluto constantes, por lo que esta distinción pierde su rigor. Tampoco tomamos en cuenta la concepción que deduce de la personalidad la «necesidad» de las propiedades y considera que los estados han de ser «contingentes». Pues nosotros no debemos partir de la personalidad entendida como una constante, como el carácter predeterminado ontológicamente, sino únicamente del complejo de la conciencia, formado por las vivencias cuyas relaciones denominamos, de acuerdo con su estructura psicológica, propiedad o disposición; el «carácter», si es que no se quiere prescindir de un término tan extremadamente equívoco como éste, no sería para nosotros sino la totalidad de las propiedades en el yo empírico, por lo que las propiedades –y su relación, en la medida en que ésta pueda comprobarse– son siempre un *prius*

con respecto al concepto de carácter y no pueden construirse en modo alguno a partir de él. Esto también impide hablar de diferentes grados de contingencia y necesidad en relación con las propiedades y los estados. Para nosotros, que reconocemos la ley del complejo de la conciencia como una ley que afecta por igual a todos sus elementos, ambos son igualmente necesarios; pero en ninguno de los dos casos pueden dársenos todas las condiciones para el completo conocimiento de esa necesidad. La distinción entre el concepto de disposiciones y el de propiedades, finalmente, remite a la vieja disputa sobre el innatismo. Las disposiciones han de ser innatas, las propiedades han de ser adquiridas. Pero como no es lícito presuponer la cosa naturalista, sino que lo único que se debe hacer es investigar la complexión de las vivencias, resulta absolutamente imposible entender por qué las disposiciones no pueden ser también adquiridas. Es significativo que aquí se haga un uso bastante laxo del lenguaje, que a menudo se califique las disposiciones de adquiridas y las propiedades de innatas. No es nuestro propósito promover ociosas y arbitrarias fenomenologías –en verdad, simples constataciones terminológicas–. Lo que a nosotros nos importa es: que los conceptos mencionados son conceptos de cosas; que siempre que hablamos de propiedades, disposiciones y estados, esperamos la ocurrencia conforme a leyes de determinados fenómenos, de los fenómenos de estas propiedades; que en el caso de que no ocurran los fenómenos esperados, revisamos los conceptos de cosas, viéndonos ante la disyuntiva de eliminar esos conceptos porque son incorrectos o, si han demostrado ser siempre correctos excepto en este caso, explicar causalmente su desviación; en el ámbito psíquico, pues, el mecanismo de formación de conceptos de cosas nos obliga a introducir un concepto de causalidad *psíquica* de cuya especificidad, de cuya relación con la causalidad física y de cuyos límites nos ocuparemos brevemente cuando interpretemos el método psicoanalítico. Mientras que en todos los casos examinados anteriormente los hechos inconscientes eran fenómenos, vivencias pasadas, y sólo los conceptos generales, en los que expreso la posibilidad de recordar unos hechos determinados, tenían carácter de cosa (como, por ejemplo, el concepto «tengo un poema en la memoria»), no así lo inconsciente, lo recordado de manera rudimentaria, que no tiene en sí mismo carácter de ley, sino que es meramente un fenómeno o una sucesión de fenómenos; así pues, mientras que en los casos considerados anteriormente los hechos inconscientes no eran cosas, mientras que los objetos intencionales

eran fenómenos, en los casos que acabamos de tratar no sólo los nexos entre las vivencias pasadas y las presentes tienen carácter de cosa, sino que los objetos intencionales de mis vivencias actuales son también nexos de fenómenos, cosas. Éstas nunca pueden darse inmediatamente, nunca pueden ser vivencias, nunca pueden haber sido conscientes en el sentido pleno del término. Tampoco podemos acceder a ellas a través de la forma elemental del recuerdo simple. No hay recuerdo claro de una propiedad como lo hay, por ejemplo, de determinada vivencia de impresión. De este modo, la verdad de los predicados de cosas de los que aquí nos ocupamos no puede comprobarse nunca a través del recuerdo simple. Cuando recordamos distintos hechos comprendidos en la ley individual, para poder cumplir el concepto vago de la ley (es obvio que el recuerdo del *texto* de esa ley, es decir, del nombre de determinada propiedad, no puede darnos ninguna información sobre la existencia actual, sobre la validez efectiva de la ley), necesitamos cerciorarnos de la ocurrencia de los fenómenos esperados de acuerdo con la ley. Esta necesidad expresa de manera inequívoca que los objetos inconscientes, a los que aquí apuntamos, son cosas. Sólo puedo saber si tengo o no tengo una propiedad conociendo si, en un caso suficientemente determinado por las condiciones contenidas en la ley, se producen o no los fenómenos esperados de acuerdo con la definición de esa propiedad. En la medida en que nuestras propiedades y disposiciones no son nunca fenómenos, sino leyes de cosas; en la medida, pues, en que cualquier experiencia futura puede afectar mi juicio sobre determinadas propiedades e influir en mi conocimiento de la relación existente entre ellas, podemos decir que, así como nunca conocemos completamente las cosas, tampoco conocemos nunca completamente nuestras cosas psíquicas. Es cierto que las antinomias que hemos examinado no nos permiten determinar positivamente el conocimiento de los hechos inconscientes de nuestro yo, en tanto que éstos tienen carácter de cosa, como una tarea infinita, pero tampoco tenemos derecho a suponer que la progresión de nuestro conocimiento de las cosas inconscientes tenga un límite positivo. En el marco de nuestra experiencia actual, sin embargo, podemos decir que tenemos conocimiento de los hechos inconscientes, al menos desde el punto de vista de su posibilidad. Si estos hechos nos son desconocidos, lo son únicamente, al igual que las cosas del mundo material, en tanto que territorios inexplorados por el hombre, pero no porque sean esencial y cualitativamente trascendentes, como afirman una y

otra vez todas las filosofías del inconsciente. La falta de límite en la progresión de nuestro conocimiento del inconsciente sólo puede entenderse, en definitiva, como la falta de límite de la progresión en el ámbito de nuestra conciencia. La idea de un inconsciente absolutamente independiente de nuestras vivencias, la idea de una «cosa en sí del alma», es contradictoria e incomprensible.

Las reflexiones que hemos llevado a cabo nos permiten diferenciar suficientemente el concepto de inconsciente. Pero esta diferenciación no equivale a una pura clasificación. Hemos de tener presente que todos los hechos del inconsciente se fundan en el hecho absolutamente simple del recuerdo rudimentario, y que todos los conceptos del inconsciente están referidos conjuntamente a este mismo hecho; que, además, los conceptos de cosas psíquicas han de entenderse como leyes absolutamente generales de nuestra conciencia, a las que está sometido todo lo fenoménico en tanto que fenómeno de esas cosas; y, finalmente, que en una formación conceptual que, de acuerdo con su constitución, es lo contrario de una *clara et distincta perceptio,* no hay solución de continuidad entre los modos de formar conceptos, los cuales sólo pueden separarse abstractamente con cierta violencia; de manera que nuestra división de los hechos inconscientes precisa de tan fuertes abstracciones de la vida real de la conciencia como la que representa, en el campo de la epistemología clásica, la distinción entre *impressions* e *ideas,* pues no hay *impressions* aisladas; pero, pese a todas las objeciones que pueda poner la teoría de la Gestalt, no podemos prescindir de esa distinción para ordenar los conceptos fundamentales de nuestro conocimiento. Por otra parte, si más allá de la complejidad que puedan presentar algunos casos, siempre podemos representarnos claramente la distinción entre *impression* e *idea* teniendo en mente la distinción entre un dolor de muelas real y uno meramente imaginado, la distinción entre el recuerdo rudimentario del do a través del «matiz» del la, la nota siguiente, y una «propiedad» que determina mi acción y que tengo en cuenta para mis próximas acciones, esta distinción debería ser para nosotros igual de evidente. Sin duda, hemos de admitir que las distinciones fluctúan tan pronto como lo recordado rudimentariamente es un contenido real o un complejo de contenidos reales, pero la posibilidad de acceder actualmente a esos contenidos tiene en sí misma carácter de ley –recordemos el ejemplo del poema que «tengo en la memoria»–. Este tener «memoria de algo» puede

entenderse meramente como recuerdo inconsciente de algo fenoménico, pero esta «memoria» también puede concebirse ya como una propiedad, dos concepciones entre las que no cabe establecer una distinción rigurosa; nuestra consideración del psicoanálisis nos revelará la razón última de la labilidad de esta distinción; por lo demás, y de acuerdo con nuestra sistemática, todavía no nos parece indicado atribuir la condición de cosa a ese hecho. Como el hecho del recuerdo rudimentario y el darse a través de la función intencional es común a todos los hechos inconscientes, y por lo tanto no puede servir para introducir distinciones entre ellos, para obtener nuestras distinciones cardinales no partimos de los distintos modos de darse, de las distintas clases de vivencias, sino de las diferencias de los objetos intencionales que resultan de las determinaciones generales de una sistemática trascendental. Esta división también nos permite excluir el hecho del recuerdo permanente del conjunto de los hechos inconscientes que tienen carácter de cosa.

La disyunción fundamental de los objetos intencionales los divide en objetos fenoménicos dados mediatamente y objetos cósicos dados mediatamente. Objetos inconscientes *fenoménicos* dados mediatamente son, para nosotros, tanto vivencias como complejos de vivencias recordados rudimentariamente, es decir, meramente a través de cualidades de forma, siempre que su recuerdo no esté vinculado con el carácter de ley y no encierre en sí mismo la expectativa de futuros fenómenos. El que yo recuerde rudimentariamente una vivencia o un complejo de vivencias, o el que su recuerdo mismo se produzca de forma regular y «recuerde permanentemente» el objeto, es indiferente para nuestra disyunción, siempre que lo recordado mismo no sea la ley para mis futuras vivencias. En este punto, donde lo que importa es establecer las distinciones fundamentales, podemos prescindir de analizar esto minuciosamente, pues podría enredarnos. Los objetos intencionales son *cósicos* si ellos mismos –no meramente su recuerdo– se presentan como reglas, y si vinculamos regularmente su conocimiento con la expectativa de nuevos fenómenos. Éstas son las cosas anímicas inconscientes –y todas las cosas anímicas son inconscientes– que vemos en nuestras propiedades, disposiciones, predisposiciones y estados, y sobre todo en los hechos a los que, como veremos, el psicoanálisis nos permite acceder. Como estas cosas nunca pueden dársenos únicamente a través del recuerdo simple, pues nunca han sido vivencias; como, por esto mismo, nunca pueden ser conscientes en el sentido pleno del término que hemos definido

anteriormente, decimos que son *permanentemente* inconscientes. Pero que sean inconscientes no significa que sean incognoscibles. Podemos conocer progresivamente sus características, tener certeza de su existencia de acuerdo con la ocurrencia o la no ocurrencia de los fenómenos esperados y explicar sus cambios con leyes más amplias. Sólo son incognoscibles en el sentido en que lo es el ser de las cosas: la posibilidad de conocer nuevas propiedades es, por principio, ilimitada. Obviamente, tampoco existe ninguna razón para afirmar el desconocimiento de los objetos inconscientes de la primera categoría. En principio, nada impide que podamos conocerlos completamente. La regla general para el conocimiento del inconsciente nos la ofrece siempre el conocimiento de los complejos en los que se integran los hechos inconscientes; unos complejos que conocemos y a través de los cuales los hechos inconscientes se nos dan mediatamente.

Tras haber diferenciado suficientemente el concepto de inconsciente, resumiremos los principales resultados de nuestra investigación sobre este concepto en una serie de tesis breves e incontestables.

Primero los resultados relativos al ser de las *cosas* inconscientes: lo consciente es a lo inconsciente lo que las apariencias a la cosa. Así como cosa y apariencia forman parte de la inmanencia de la conciencia y sólo se distinguen por nuestro modo de formar conceptos, así lo consciente y lo inconsciente pertenecen también a la inmanencia del complejo de nuestra conciencia. Lo único que los distingue son los modos de formar conceptos. Es erróneo introducir una disyunción ontológica entre ellos.

Las cosas en cuanto tales nunca pueden darse inmediatamente. Los nexos conforme a leyes dotados de validez objetiva que hemos calificado de inconscientes en virtud de un nexo de expectativa cuyas condiciones podemos cumplir, esos nexos son cosas. No pueden darse inmediatamente, sino sólo en función simbólica. Por eso son inconscientes.

Los nexos conforme a leyes se constituyen a partir de lo dado inmediatamente. Sólo tienen validez en el ámbito de lo dado y sólo se legitiman en él. En su legalidad, estos nexos se comprenden y se conocen a partir de las condiciones del conocimiento. De esto se sigue: el inconsciente no se opone a la conciencia como una «trascendencia» en ningún sentido fundamental, sino que es cognoscible en tanto que complejo psíquico empíricamente válido. La construcción de lo inconsciente como cosa se produce solamente a través de lo consciente en el sentido pleno del término,

es decir, a través de nuestras vivencias, y tenemos conocimiento de ello en tanto que complexión de vivencias conforme a leyes.

Puesto que la entera multiplicidad de las apariencias de la cosa –de las vivencias, que están sometidas a la correspondiente ley individual– no puede determinarse de antemano, sino que depende de la experiencia en el sentido de que aquí nuestra conciencia no puede poner a priori más límite que la definición de la cosa en la que se ordenan los fenómenos, las cosas vuelven a ser desconocidas en un sentido determinado y, en tanto que nexos psíquicos, también son permanentemente inconscientes. Este carácter inconsciente significa que para la progresión de nuestra experiencia no hay ningún límite preestablecido. Como la expresión «permanentemente inconsciente» ya la hemos utilizado para designar la independencia respecto de la percepción de los objetos inconscientes de la segunda categoría, definimos este carácter inconsciente como *irracionalidad psíquica* y consideramos el inconsciente como *tarea* de la psicología, una tarea que en principio no tiene límite alguno, pero que puede acometerse conforme a leyes, las preestablecidas por la cosa, y cuya realización, una vez definidos los conceptos de sujeto, fijadas las definiciones y legitimados los juicios de existencia fundamentales, conduce a resultados objetivamente válidos.

La estructura trascendental del cumplimiento de esta tarea ha de mostrarse en el que hasta ahora es el único lugar en el que se ha acometido esta tarea exactamente en los términos en los que nosotros la hemos formulado: en el psicoanálisis. Habremos de dar una explicación general de por qué hemos elegido precisamente esta joven disciplina como objeto de interpretación epistemológica. La diferencia entre nuestra concepción de la irracionalidad psicológica y el irracionalismo psicológico tradicional estriba en dos puntos esenciales. En primer lugar, la irracionalidad no es para nosotros pura y simplemente irracionalidad, no es una trascendencia allende la vida de la conciencia, sino solamente un concepto límite de la teoría del conocimiento que carece de consecuencias metafísicas. Pero, en segundo lugar, nuestro concepto de inconsciente se refiere a algo totalmente distinto de aquello a lo que se refiere en la filosofía irracionalista tradicional de procedencia schopenhaueriana-hartmanniana. Nosotros no llamamos inconscientes a los factores constitutivos de la conciencia, sino a los conceptos de cosas psíquicas constituidos por ellos. Éstos sólo son desconocidos en lo que respecta a su completo cumplimiento empírico. De este modo, el lugar de la

metafísica del inconsciente, que se sumó a la arbitraria irracionalización de las condiciones trascendentales, lo ocupa ahora un concepto de inconsciente esclarecido epistemológicamente y dotado de validez empírica, un concepto que no sólo es compatible con los postulados del idealismo trascendental, sino que es una consecuencia necesaria de nuestro conocimiento de las condiciones trascendentales del curso de nuestra conciencia. Aquí se pone finalmente de manifiesto la corrección de la tesis que hemos establecido al principio: la contradicción entre filosofía trascendental e irracionalismo, que ha dominado ampliamente la discusión filosófica de la última generación, es una contradicción aparente. Estas dos posiciones antagónicas comparten el presupuesto fundamental de que la constitución de la realidad es una función de la constitución del yo; ambas parten de la inmanencia de la conciencia cerrada sobre sí misma. La conciencia es para ambas la medida de toda verdad. La fuerza de estos presupuestos es demasiado poderosa como para que, en el caso de desarrollar de manera consecuente planteamientos que tienen idénticos presupuestos, pueda llegarse a resultados radicalmente opuestos. La filosofía irracionalista sólo necesita eliminar sus presupuestos dogmáticos para verse remitida a esos datos últimos que son los factores trascendentales, y de este modo a la sistemática del idealismo trascendental, que tanto se opone a su metafísica de la vida; la filosofía trascendental sólo necesita completarse con un concepto de inconsciente y con un concepto de irracionalidad psicológica esclarecido críticamente para llegar a un entendimiento con una filosofía irracionalista esclarecida críticamente. Pero en este punto no podemos callar que, en este acercamiento mutuo, el trayecto más largo ha de recorrerlo la filosofía irracionalista.

Lo inconsciente *fenoménico* ha de darse siempre a través del recuerdo simple, sin que haya de exigirse el cumplimiento de determinados nexos de expectativa; y cuando el recuerdo simple tiene lugar, conocemos completamente lo inconsciente fenoménico. Su conocimiento no está ligado al mecanismo de expectativa, y aquí los hechos recordados no tienen en sí mismos el carácter de ley objetivamente válida. Es obvio que para conocer el yo empírico, el conocimiento de estos objetos inconscientes reales –en verdad no debemos llamarlos fenoménicos, pues no son vivencias actuales– es mucho menos importante que el conocimiento de los objetos cósicos: no dice nada sobre la ley del curso de la conciencia. Puesto que los objetos inconscientes reales han sido antes vivencias, y por lo tanto conscientes en el

sentido pleno del término, hemos de llamar inconscientes no tanto a los objetos cuanto a su modo de darse actual. Por eso hablamos también de recuerdo inadvertido, pero no decimos que lo recordado sea inadvertido. Como todos esos hechos forman parte del complejo de la conciencia, también pertenecen siempre a las cosas inconscientes en tanto que sus fenómenos y pueden ordenarse en conceptos de cosas, que tienen carácter de leyes; no son, por ende, algo aislado, sino que su conocimiento es parte del conocimiento de las cosas inconscientes. E inversamente: como todo lo cósico se funda en lo fenoménico, el conocimiento de las cosas inconscientes habrá de recurrir al darse inconsciente de contenidos reales, que de este modo, y de acuerdo con el esquema del recuerdo inadvertido, es importante para la legitimación de los conceptos de cosas psíquicas. Pero recurriendo a estos hechos inconscientes reales, el conocimiento de las cosas psíquicas no ha cumplido en modo alguno su tarea, pues aún tiene que ofrecer las leyes que han de explicar esos hechos.

Aquí nos falta considerar más de cerca el conocimiento del inconsciente como una tarea que ciertamente no puede darse por resuelta o por resoluble, pero cuyos retos pueden afrontarse gradualmente y con éxito. El concepto de inconsciente como tarea es, al igual que el problema del mundo material y la cuestión de la procedencia de los factores trascendentales –en cuanto tales evidentes–, una de las principales *determinaciones límite* del conocimiento en general. Hacer evidente esta determinación límite para el mundo psíquico, como se hizo ya hace tiempo para lo espacial y para el origen de los factores trascendentales, y hacerlo sin dogmas y desde el punto de vista de una sistemática trascendental, era uno de los objetivos filosóficos primordiales de esta investigación; otro no menos importante era mostrar que la conciencia de ese límite no tenía por qué impedirnos avanzar en la determinación científica del alma. El sentido de ese límite para el conocimiento es, más bien, evitar que el análisis de la conciencia se desvíe a mundos inteligibles que tiene prohibido pensar, mantener alejadas las contradicciones en las que se enreda necesariamente cuando trasciende los límites de la experiencia. Ahora nos toca a nosotros mostrar cómo el método trascendental se acredita como el fundamento y el canon de un conocimiento positivo de los hechos inconscientes. A esto hemos de dedicar el capítulo tercero.

[1] Cornelius, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft,* cit., p. 116.
[2] Cornelius, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft,* cit., p. 117.
[3] Cornelius, *Einleitung in die Philosophie,* cit., p. 307.
[4] *Ibid.,* p. 307.
[5] *Ibid.,* pp. 307 ss.
[6] *Ibid.,* p. 312.
[7] *Ibid.,* p. 313.
[8] *Ibid.,* p. 314.
[9] *Ibid.,* p. 314.
[10] *Ibid.,* p. 313.
[11] *Ibid.,* p. 314.

Capítulo tercero

El conocimiento del inconsciente y el método psicoanalítico

I. El psicoanálisis como problema epistemológico

Hemos caracterizado el conocimiento del inconsciente como una *tarea* cuya resolución, ciertamente, no podemos pensar que esté dada completamente, pero cuyos resultados podemos considerar, en el marco de la validez efectiva de las definiciones de nuestros objetos de investigación, como unos resultados seguros. Nos falta ocuparnos del método que hace posible que lleguemos de forma absolutamente consecuente a esos resultados partiendo de nuestras determinaciones epistemológicas fundamentales. Solamente la comprensión de este método nos permitirá entender la relación que guardan esos objetos entre sí y avanzar hacia una formulación exacta del concepto de causalidad psíquica; solamente ella nos aclarará, además, la relación de las cosas anímicas con el mundo material, cuya estructura epistemológica hemos tratado de poner de manifiesto en el análisis de los elementos de la doctrina racional del alma. Aunque no es nuestro propósito examinar hechos psicológicos particulares, creemos indicado llevar a cabo la investigación del método del conocimiento del inconsciente en estrecho contacto con el proceder de la investigación psicológica. Una de las conclusiones más importantes de nuestra discusión de la doctrina kantiana de los paralogismos ha sido que es superfluo e infundado distinguir una «doctrina pura del alma» de una «psicología material». Por consiguiente, no tenemos ninguna razón para establecer una separación entre el método trascendental del conocimiento del inconsciente y el método empírico, que persigue el mismo objetivo. Si el método empírico es correcto, debe legitimarse trascendentalmente y cumplir todos los requisitos que exige el idealismo trascendental en relación con el problema del inconsciente. Inversamente, el análisis trascendental sólo tiene sentido si es capaz de fundamentar positivamente la progresión científica de la experiencia. Pero el que una investigación de corte epistemológico como la nuestra enlace precisamente con el *psicoanálisis,* una disciplina joven y cuestionada en muchos de sus resultados, requiere al menos una explicación. Pues de todos los métodos psicológicos, el psicoanálisis es el que más alejado está, en lo

que se refiere a su punto de partida objetivo, de la teoría del conocimiento. Mientras que la psicología experimental recibió su impulso de los problemas irresueltos de la psicología asociacionista e, incluso en la época de la preponderancia de las hipótesis naturalistas, mantuvo su relación con el análisis kantiano de la conciencia; mientras que, inversamente, su moderno contrincante, la teoría de la Gestalt, se inició filosóficamente con la crítica de la discordancia entre conocimiento de características y teleología en el sistema kantiano; mientras que, finalmente, la caracterología dedujo sus principios de tesis metafísicas sobre la esencia de la conciencia, el psicoanálisis entró en escena como una *terapia,* debe su fama fundamentalmente a los logros terapéuticos y se entiende a sí mismo como un método práctico. El interés epistemológico le es ajeno; lo que realmente le gustaría es que se le reconociese como una ciencia natural, y hasta hoy apenas se ha esforzado por alcanzar una fundamentación distinta de la hipotético-cognoscitiva práctica, cuya medida es la utilidad de los conceptos fundamentales para la curación de la enfermedad, o al menos para su comprensión. Con esto queda dicho que el psicoanálisis no representa en modo alguno una prolongación directa de nuestras investigaciones epistemológicas, sino que para poder ponerlo en relación con ellas necesita ser *interpretado;* una necesidad que no existiría en el caso de otros métodos psicológicos. Esto no puede menos de agudizar las dudas sobre nuestra elección del psicoanálisis. La única forma de despejarlas es demostrar que sólo el método psicoanalítico se adecua perfectamente a nuestras determinaciones, mientras que los métodos psicológicos anteriores, cuando no se oponen a ellas, no tienen ningún interés, por razones de principio, en la resolución de la tarea que nosotros hemos señalado, o su punto de partida es incompatible con nuestro punto de vista. Por eso hemos de ver, en primer lugar, cuál es la actitud de la psicología tradicional hacia las cosas psíquicas y hacia el concepto de inconsciente en el sentido que hemos precisado.

Para nosotros, la tarea del conocimiento del inconsciente es esencialmente la tarea del conocimiento de las cosas psíquicas; unas cosas que, al igual que las físicas, no hemos de considerar inmutables; continuamente nos vemos en la necesidad de justificar la no ocurrencia de un fenómeno esperado conforme a una ley determinada a través de una ley superior que, manteniéndose constantes las condiciones, dé cuenta tanto de la ocurrencia del fenómeno esperado como de la del que realmente tiene lugar; en otras palabras:

continuamente nos vemos en la necesidad de dar una explicación causal. De este modo, la tarea de indagar la mera estática de las cosas psíquicas es reemplazada por el postulado de conocer su dinámica; dinámica en el sentido de los principios dinámicos de la «Crítica de la razón pura», tal como aparecen a la luz de un idealismo trascendental consecuente. Sin embargo, para esta dinámica no hay espacio alguno en la psicología tradicional.

La constitución de la cosa psíquica tropieza ya con dificultades insuperables en las teorías psicológicas al uso. Para la *psicología asociacionista* atomista fue imposible desde un comienzo. La disolución por parte de Hume no sólo del concepto de yo, sino también de la constancia de la cosa, no dejó espacio alguno para una cosa psíquica, y en cuanto la psicología asociacionista dio con la existencia de las cosas psíquicas no tuvo más remedio que hablar de propiedades de los sujetos humanos, las cuales no sólo son reglas empíricas sumamente inciertas –con las que habría que conformarse frente a la posible experiencia de características siempre nuevas de las cosas psíquicas, sin que, evidentemente, esa incertidumbre de la experiencia futura hiciese imposible, contando con un método inductivo correcto, una ordenación científicamente impecable de nuestra experiencia actual–, sino que carecen de toda relación evidente con las determinaciones fundamentales de la teoría del conocimiento y representan arbitrarios apéndices de éstas. Por el contrario, la hipótesis de características inadvertidas de las *impressions* sólo pudo prosperar, allí donde se formuló, a través de la presuposición dogmática y confusa del concepto de cosa en sí. Ciertamente, los métodos más exactos de la *psicología experimental* ayudaron a eliminar muchos de esos prejuicios dogmáticos, pero los sustituyeron por otros al presuponer la mensurabilidad general de los hechos psíquicos, que fue tomada arbitrariamente del mundo material, y de este modo volvieron a apartar el problema de las cosas psíquicas. Pues los métodos de medida, que se buscaron de acuerdo con las determinaciones del mundo material, sólo podían utilizarse con alguna probabilidad de éxito en el ámbito *fenoménico*. El campo de la psicología experimental era casi exclusivamente lo dado inmediatamente. Pero, como hemos visto, los hechos inconscientes nunca pueden darse inmediatamente, sino sólo mediatamente. Por eso la psicología experimental tuvo que excluirlos totalmente de sus investigaciones o negarlos rotundamente. La originaria restricción al ámbito fenoménico es la herencia que la psicología experimental dejó a la *teoría de*

la Gestalt. Es cierto que ésta se interesó vivamente por los hechos de la unidad que habían sido desatendidos por el punto de vista atomista. Sólo que la voluntad de probar estos hechos, de asegurarse de ellos como «datos que se dan en sí mismos» –una prueba de cuyo carácter superfluo y contradictorio ya hemos tenido que convencernos anteriormente–, esa voluntad llevó a la teoría de la Gestalt a poner de manifiesto los complejos hechos inconscientes, pero también a *fenomenizarlos*. Lo cual no sólo contradice nuestro postulado de la función legitimadora del análisis de la conciencia, sino que hace absolutamente imposible la comprensión de las relaciones dinámicas entre las cosas psíquicas, que aquí han de ser fenómenos, por lo que a la teoría de la Gestalt no le quedaba más opción que interpretar incluso la causalidad en términos fenoménicos, una tarea que de hecho ha emprendido recientemente. Admitamos hipotéticamente la posibilidad de esta manera de proceder (que nosotros ponemos en tela de juicio): si del conjunto de los factores que introducen orden sólo resultase la estructura de lo fenoménico, no habría ninguna posibilidad de alcanzar un orden de lo dado que fuese objetivamente válido, y todos los hechos dados mediatamente, que la teoría de la Gestalt tampoco puede negar, tendrían que ser «reinterpretados» y, por lo tanto, en cierto modo falseados. Esa concepción conduciría a un agnosticismo respecto a lo dado mediatamente al que nosotros no tenemos por qué someternos; máxime estando en posesión, como de hecho lo estamos, de cierto orden de lo dado mediatamente que es objetivamente válido. Por eso, contrariamente a la teoría de la Gestalt, hemos de buscar la fundamentación de las relaciones dinámicas entre las cosas anímicas, así como su misma constitución epistemológica, en el análisis del curso de la conciencia. Las determinaciones de la *caracterología,* afines a la teoría de la Gestalt en su hostilidad hacia el análisis conceptual, no sirven para un conocimiento riguroso del inconsciente, pues afirman una prioridad ontológica de las cosas anímicas, entendidas como propiedades del carácter, que nosotros hemos tenido que rechazar, ya que en las cosas anímicas no vemos sino abreviaciones de complexiones de vivencias. La cuestión de la dinámica es contraria a toda caracterología por el simple hecho de que la demostración de la variabilidad de las propiedades anímicas, y de la ley causal de esa variabilidad, refuta categóricamente la supuesta inmutabilidad ontológica de propiedades caracterológicas independientes de la experiencia.

Quien busque una explicación general de las limitaciones de las teorías

psicológicas frente a los problemas del inconsciente habrá de tener presente, más allá de la aversión del siglo XIX a todo hecho que no pueda expresarse cuantitativamente, el miedo a la cosificación; un miedo igual de palpable que la constante tendencia a cosificarlo todo. La formación de conceptos de cosas en el ámbito del mundo espacial objetivo precede en el tiempo a la formación de conceptos de cosas en el ámbito psíquico. De ahí que la tendencia a la cosificación empiece afectando fundamentalmente a los fenómenos de las cosas materiales, que son equiparadas con esos fenómenos. La cosificación de lo psíquico, y por supuesto su clarificación y legitimación científicas, representa un estadio tardío del proceso de conocimiento. Se retrasa por miedo a que los hechos psíquicos se confundan con los hechos materiales, en los que tiene su punto de partida toda cosificación. El mismo fenomenismo que aquí ha de ayudar a separar lo psíquico de lo físico –una separación que a su vez puede tener su origen en la suposición de una espacialidad trascendente– fue el que excluyó de la psicología científica la discusión de las relaciones dinámicas entre las cosas anímicas y la entregó a la fantasía de los caracterólogos. Si lo único cierto es lo dado inmediatamente y esa dinámica sólo puede conocerse de modo mediato, entonces esa dinámica es incierta: así lo entiende habitualmente la psicología. Esta concepción propia del atomismo psicológico, que sigue dominando la psicología experimental, olvida que la estructura de lo dado de modo mediato ha de esclarecerse completamente analizando el *complejo* de la conciencia, y que el complejo de lo dado en la unidad de la conciencia personal confiere a los hechos dados mediatamente la misma dignidad que a los hechos conocidos inmediatamente, pues lo dado mediatamente se funda de forma absolutamente evidente en lo dado inmediatamente.

Fue justamente esta omisión del complejo de la conciencia como la condición constitutiva de todas las vivencias la que condujo a Freud a criticar la *psiquiatría,* inaugurando de este modo el método psicoanalítico. La psiquiatría, producto derivado de la psicología experimental, o se limitaba a vivir de la dudosa herencia de la tradición médica o era enteramente atomista, y ello en un ámbito en el que la forma de investigación atomista ni siquiera era capaz de rozar los problemas planteados. Ante las enfermedades mentales, cuyas causas físicas no son manifiestas, como ocurre por ejemplo en la parálisis, no sabía –y hoy todavía no sabe– hacer otra cosa que señalar *síntomas* y a lo sumo clasificarlos, es decir, reunir observaciones a las que

ciertamente intenta dar unidad, pero cuya referencia a la unidad de la conciencia personal sigue siéndole totalmente ajena. Los síntomas, tal como los toma la psiquiatría, son absurdos y aislados. Sin duda, el psiquiatra es capaz de confrontarlos con la realidad externa y clasificarlos de acuerdo con su modo de relación con ella; por ejemplo, puede hablar de obsesiones cada vez que encuentre en sus pacientes ideas que ciertamente no son contradictorias en sí mismas, pero que deberían ser refutadas mediante el recurso a la experiencia, sin que este recurso logre refutar las ideas en el enfermo, aunque sea él mismo quien lo realice voluntariamente. Pero esto es todo cuanto puede hacer la psiquiatría tradicional. El psiquiatra no es capaz de responder a la pregunta de por qué se forman las ideas obsesivas si no tienen ninguna base en el mundo material; ni a la pregunta de por qué se forman de este modo y no de cualquier otro. Es posible que el psiquiatra conteste, tal como explica Freud en su «Introducción al psicoanálisis» –obra que seguimos en todo momento en nuestra exposición del método psicoanalítico–, con estas palabras: «Las obsesiones se dan en aquellas personas en cuyas familias ya se han dado trastornos similares u otro género cualquiera de perturbaciones psíquicas»[1], es decir, es posible que el psiquiatra vuelva a señalar motivaciones que no son las del complejo de la conciencia del paciente y de las que no se puede derivar un síntoma determinado, ni comprender a partir de ellas el estado general del paciente. Como no se conoce las motivaciones del síntoma, tampoco es posible enlazar la constatación del hecho con ninguna expectativa de fenómenos ulteriores, y esto es ya suficiente para que el tratamiento no tenga ninguna posibilidad de éxito. El psiquiatra «ha de limitarse a formular el diagnóstico» (esto es, a clasificar el síntoma) «y a hacer, a pesar de su copiosa experiencia, un pronóstico inseguro» (porque se obtiene mediante vagos razonamientos analógicos) «sobre la evolución de la enfermedad» (Vorl., p. 257).

Aquí «el psicoanálisis (puede) hacer más» (Vorl., p. 258). El psicoanálisis parte del principio de que *todo lo psíquico tiene* un *sentido,* de que todo ser psíquico está determinado por las leyes del complejo de la conciencia personal, o, como nuestra formulación del concepto de inconsciente también nos permite decir, del principio de que todos nuestros fenómenos –toda nuestra «conciencia» en el sentido estricto y pleno del término– son fenómenos de *cosas inconscientes,* a cuyo conocimiento se llega precisamente a través del conocimiento del complejo de la conciencia y de

sus leyes. Los tres ámbitos más importantes de la investigación psicoanalítica están atravesados por la continua reivindicación de un «sentido de los síntomas», el conocimiento del cual coincide con la tarea del conocimiento del inconsciente cuya teoría ha de ofrecerse aquí. Freud atribuye un sentido, en primer lugar, al conjunto de los *actos fallidos* (equivocarse al hablar, olvidar algo, perder algo, etc.), a los que denomina «actos psíquicos» (Vorl., p. 50), con lo que no está diciendo sino que esos actos pertenecen al complejo de la conciencia en virtud de unas leyes que hay que comprender, que desde el punto de vista de su constitución inmanente no son actos azarosos, sino que han de concebirse como fenómenos de determinadas cosas psíquicas, como consecuencias necesarias de determinadas disposiciones; y que les corresponde una función simbólica, aun cuando lo mentado por ellos no esté dado de forma clara y distinta; lo que concuerda totalmente con el resultado de nuestro análisis de los elementos de la doctrina trascendental del alma, según el cual hasta los hechos más simples del recuerdo contienen en sí mismos «recuerdo rudimentario». Después, Freud defiende la tesis de «que (los) *sueños* también tienen un sentido» (Vorl., p. 74). Aquí es de especial importancia esta concesión de Freud: que los sueños tienen un sentido es una *hipótesis;* una hipótesis necesaria, como podríamos añadir basándonos simplemente en nuestro análisis trascendental, incluso antes de que la investigación empírica nos haya persuadido del sentido de los diferentes sueños: «Nuestras interpretaciones de los sueños han sido realizadas partiendo de las hipótesis, que acabamos de admitir, de que el sueño en general tiene un sentido... y de que todas las ideas que surgen a propósito de los sueños están determinadas» (Vorl., p. 141), es decir, están integradas en el todo de la conciencia conforme a unas leyes. Como ha mostrado nuestro ejemplo inicial, Freud reclama finalmente un «sentido» para los hechos de los que se ocupa fundamentalmente el psicoanálisis y en cuya comprensión ve su primera tarea práctica: los *síntomas neuróticos*. Para Freud, el origen del psicoanálisis está precisamente en el descubrimiento del sentido de los síntomas por parte de Breuer. Freud afirma rotundamente: «La idea fija no es algo absurdo e incomprensible... sino que tiene un sentido, está bien motivada, forma parte de una... vivencia» (nosotros diríamos: de las vivencias) «del enfermo» (Vorl., p. 259). En otro pasaje (Vorl., p. 284), cuando Freud dice que los síntomas neuróticos, al igual que los actos fallidos y los sueños, «están en relación con la vida de las personas que muestran

tales síntomas», vuelve a afirmar explícitamente la pertenencia de todos esos hechos al *todo* del complejo de la conciencia.

En este punto es fácil objetar: puesto que el psicoanálisis se ocupa de la «escoria del mundo de los fenómenos» (Freud), de actos fallidos, sueños y neurosis, no puede decir nada importante sobre la vida normal y despierta de nuestra conciencia, con la que ha de contar la teoría del conocimiento; que la determinación psíquica universal caracteriza precisamente esos ámbitos especiales y remotos, no pudiendo demostrarse que esa misma legalidad rija la vida despierta de la conciencia, que depende de hechos que no son meramente psíquicos. Esta objeción es naturalista y, por lo tanto, yerra el blanco. Efectivamente, los hechos de la vida despierta de nuestra conciencia dependen en muchos sentidos de los cambios del mundo material; pero ¿acaso el propio mundo material no está construido sobre la base de las leyes de nuestra conciencia? Es cierto que llamamos actos fallidos, sueños y síntomas neuróticos precisamente a aquellos fenómenos que son más independientes del mundo material que la vida despierta de nuestra conciencia; pero no son totalmente independientes de él, pues la propia concepción psicoanalítica reconoce que la formación de los sueños, por ejemplo, también depende de la acción de estímulos físicos, y generalmente el psicoanálisis no rechaza la forma tradicional de interpretarlos, sino que la mayoría de las veces se limita a completarla: «No es muy frecuente que el psicoanálisis rechace lo que otros afirman, pues generalmente no hace sino agregar cosas nuevas; pero a veces resulta que aquello que antes se había pasado por alto y que el psicoanálisis añade es precisamente lo esencial» (Vorl., p. 33). Con todo, el psicoanálisis concede a sus objetos específicos una mayor independencia respecto del mundo material que a otros ámbitos de lo psíquico. Así lo revela especialmente la cuidadosa definición del *dormir* ofrecida por Freud: «El dormir es un estado en el que no quiero saber nada del mundo exterior, habiendo apartado de él mi interés» (Vorl., pp. 79 ss.). Pero prescindiendo de que las fronteras entre acto fallido y manifestación consciente, entre sueño y vigilia, entre síntoma neurótico y «manía» no son siempre claras y a menudo obligan a admitir la existencia de «zonas fronterizas», incluso en el caso de que estos tres ámbitos se redujesen a la inmanencia pura de la conciencia, ¿diría esto algo en contra del valor cognoscitivo del análisis de estos ámbitos? ¿Acaso los hechos que el psicoanálisis se ha propuesto como tarea investigar no son válidos para la

vida despierta de nuestra conciencia? Por supuesto que también lo son: incluso en la constitución del mundo espacial, cuya ley se opone supuestamente de forma tan radical a las leyes de la conciencia que si el curso de la conciencia dependiese de ella, su propia ley debería dejar de tener validez, incluso en la constitución de ese mundo espacial hemos de reconocer la ley de nuestra conciencia. No en vano hemos rechazado la distinción ontológica de conciencia y realidad y la hemos reconocido como una simple diferencia de formación de conceptos, con lo que también hemos visto la independencia de la conciencia respecto de un mundo espacial trascendente y, al mismo tiempo, la posibilidad de relacionar lo «psíquico», en el habitual sentido estricto del término, y la espacialidad constituida inmanentemente. De acuerdo con ello, la elección de los objetos específicos del psicoanálisis sólo tiene epistemológicamente –y comprobaremos que la interpretación epistemológica del método psicoanalítico es absolutamente legítima– un sentido metodológico. Hemos restringido nuestro concepto de inconsciente a los hechos no espaciales; a los correspondientes hechos espaciales hemos decidido llamarlos «desconocidos»: esto nos permite abordar el conocimiento del inconsciente allí donde estos hechos se nos presentan de la manera más clara, más «pura»; pura sólo en el sentido de que son hechos cuya ley podemos examinar con mayor independencia de la ley espacial. La elección de estos ámbitos ha estado determinada en el psicoanálisis, y también lo está legítimamente en nuestro método, por un segundo motivo importante, con el que ya hemos dado en la presentación del método psicoanalítico frente a los métodos tradicionales de la psicología y de la psiquiatría: los actos fallidos, los sueños y los síntomas neuróticos exigen necesariamente el conocimiento del inconsciente, pues es la única manera de que estos hechos, que considerados en sí mismos resultan incomprensibles, puedan tener algún sentido; ni el recuerdo «consciente» ni el reconocimiento «consciente», tal como nosotros los entendemos, bastan para integrar correctamente esos hechos en la totalidad del curso de la conciencia, para su esclarecimiento necesitamos recurrir al recuerdo *rudimentario,* y sobre todo a los *complejos* recordados de forma rudimentaria. Por otra parte, son precisamente esos hechos los que, debido a su aislamiento, más dificultan el conocimiento de los procesos inconscientes a los que pertenecen, siendo la demostración de esta pertenencia lo más costoso y a la vez lo más necesario para una sistemática científica; en una palabra, es precisamente en ellos donde el

inconsciente cristaliza más claramente como problema. De este modo los actos fallidos, los sueños y los síntomas neuróticos son, por así decirlo, las áreas más relevantes del campo de investigación de los hechos psíquicos; en ellos están los puntos de partida de un conocimiento del inconsciente. Justificar su elección con razones exclusivamente metodológicas equivale a decir que la investigación psicoanalítica no se limita en absoluto a ellos, y de este modo nuestra interpretación epistemológica tampoco se centra exclusivamente en la patología. El tratamiento psicoanalítico de los «sueños diurnos», pero sobre todo de los llamados «actos sintomáticos», muestra con bastante claridad que el psicoanálisis no tiene por qué conformarse con la descripción y la explicación de los *trastornos* de la vida despierta de nuestra conciencia, sino que también puede acceder a la propia vida despierta de la conciencia, sólo que su tratamiento no es exigido con tanta urgencia por la incomprensibilidad de lo que sucede en ella. Así lo prueba, por ejemplo, la definición freudiana de los actos sintomáticos y casuales: «Estos actos» (como los fallidos) «también se muestran inmotivados y carentes de trascendencia, y además se presentan claramente como actos superfluos. Pero lo que los diferencia de los actos fallidos es la ausencia de otra intención distinta de aquella con la que tropiezan y que por ellos queda perturbada (¡). Se confunden, por otra parte, con los gestos y los movimientos dirigidos a expresar emociones» (Vorl., p. 51). Esta continuidad entre los actos casuales y los actos expresivos de nuestra vida consciente, que aquí se da por supuesta, es la misma que conduce del análisis de los tres ámbitos más relevantes al análisis de la vida despierta de nuestra conciencia. La idea de un *psicoanálisis universal,* de una investigación universal de las cosas psíquicas y de sus relaciones dinámicas, no está en contradicción con el método psicoanalítico, sino que es consecuente con él. Nosotros la entendemos como la exigencia de un conocimiento sistemático del inconsciente. Que esto no equivale a exigir un tratamiento psicoanalítico de todos y cada uno de los individuos, tal como se ha planteado alguna vez en la discusión psicoanalítica, debería resultar absolutamente obvio, al menos si lo que se quiere decir es que se ha de considerar a todos los sujetos como pacientes, como individuos a los que hay que curar. Pues de las investigaciones realizadas se sigue que el psicoanálisis no se limita en absoluto a la patología y a la terapia, sino que sólo encuentra una justificación satisfactoria de sí mismo a través de su objetivo cognoscitivo. El propio Freud, por lo demás, lo

ha expresado ocasionalmente con toda claridad; en concreto cuando se ocupa de los límites de la terapia psicoanalítica. Freud admite abiertamente que hasta el momento no se ha logrado curar ideas fijas a través del psicoanálisis, pues «nosotros... (podemos) llegar a descubrir lo que ha sucedido en el enfermo, pero... no (tenemos) medio alguno de hacérselo comprender al propio enfermo» (Vorl., p. 262), es decir, según la concepción psicoanalítica no tenemos medios para curarlo. Incurable e inanalizable no son, pues, lo mismo; el objetivo cognoscitivo del psicoanálisis es independiente de su objetivo terapéutico; el terapéutico, en cambio, depende siempre de la resolución de las tareas cognoscitivas del psicoanálisis.

Esta dependencia es la que verdaderamente nos da derecho a ocuparnos *in extenso* del método psicoanalítico desde el punto de vista epistemológico. La tesis de fondo de la praxis psicoanalítica es que la curación de todas las neurosis equivale al completo conocimiento por parte del enfermo del sentido de sus síntomas; al descubrimiento del lugar que ocupan en el complejo de la conciencia y de la ley a la que obedece la «formación del síntoma», esto es, la ocurrencia de los hechos imposibles de comprender aisladamente y que hicieron necesario el psicoanálisis. Si el psicoanálisis se sirve de medios distintos del que representa el conocimiento, como la «transferencia», es decir, el vínculo afectivo del paciente con el médico, sólo lo hace a modo de medios auxiliares, de los que prescinde a medida que avanza el conocimiento. El psicoanálisis se distingue esencialmente de la técnica de la sugestión hipnótica, desde la que se desarrolló, por el hecho de que incluso a expensas de momentáneos éxitos terapéuticos, jamás se conforma con constatar hechos afectivos, sino que reclama inflexiblemente el conocimiento de su sentido, es decir, la comprensión de su lugar en el complejo de lo dado. Pero un método que impone tan enérgicamente la primacía del conocimiento no puede separarse del conocimiento para ser sólo «terapia». La terapia no quiere ser sino conocimiento; para ser correcta, debe poder probarse a sí misma como conocimiento, es decir, cumplir todas las condiciones trascendentales que nosotros hemos formulado de manera general en nuestra teoría del inconsciente. Inversamente, nuestra exigencia del conocimiento de las cosas psíquicas y de los hechos inconscientes no es más que la exigencia a la que el método psicoanalítico trata de dar satisfacción por sí mismo, con independencia de que se presente como terapia o como «investigación que no se preocupa de su utilidad inmediata» (Vorl., p. 262). Si la terapia consiste en

última instancia en el conocimiento del sentido de los síntomas por parte del *enfermo,* si el conocimiento del médico se tiene por insuficiente y las enfermedades se consideran incurables mientras el sentido de los síntomas no pueda ser conocido por el propio paciente –así la paranoia y la *dementia praecox,* según los últimos resultados de la investigación–, nosotros no podemos ver en esto sino la aplicación al psicoanálisis de nuestro principio fundamental: el principio de que el análisis del complejo de lo dado encuentra su legitimación última en lo dado inmediatamente, en nuestras vivencias. Es cierto que los hechos inconscientes, como hemos visto, nunca se nos dan inmediatamente, sino sólo mediatamente; pero mediatamente *a través de* nuestras vivencias, por lo que éstas también constituyen el punto de partida fundamental de nuestro conocimiento del inconsciente. Ahora bien, nuestras vivencias nunca pueden darse inmediatamente a otro, sino sólo a nosotros mismos. Por lo tanto, el recurso a lo dado inmediatamente, condición imprescindible para el conocimiento del inconsciente, debe efectuarlo necesariamente el yo empírico, siendo en el complejo de la conciencia de este yo empírico donde han de esclarecerse los hechos inconscientes –damos por supuesta nuestra fundamentación del yo empírico, de la «persona empírica», a través de las leyes del yo fenoménico–. Pero este yo empírico es, en el caso de la terapia psicoanalítica, el enfermo. De este modo reconocemos un caso aparentemente muy especial, y además terapéutico, del método psicoanalítico como la simple consecuencia de un hecho universal y necesario de la vida de nuestra conciencia. Este caso no sólo puede evidenciar la rigurosa conformidad del objetivo cognoscitivo del psicoanálisis con las condiciones y exigencias del método trascendental, sino que al mismo tiempo puede servir como ejemplo de la posibilidad de una interpretación epistemológica del psicoanálisis. Las reflexiones que hemos llevado a cabo nos permiten ahora enumerar las razones por las que hemos elegido el psicoanálisis para mostrar la posibilidad y el método del conocimiento del inconsciente. Como estas razones son en sí mismas de naturaleza epistemológica, como ponen de manifiesto la relación del psicoanálisis con la filosofía trascendental, como el psicoanálisis nunca hace hincapié en su relación con la filosofía trascendental y apenas acierta a verla claramente, esas razones son a la vez los principios fundamentales de nuestra interpretación epistemológica del psicoanálisis, que tiene su fundamento en ellas. Recurrimos al psicoanálisis, en primer lugar, porque parte de la «complexión de las vivencias en la unidad de la conciencia

personal», en la que el psicoanálisis no sólo ve el nexo de los fenómenos, sino que es la única disciplina psicológica que, en su consideración del mismo, da una importancia decisiva a lo dado *mediatamente.* Además, tomamos el psicoanálisis como objeto de interpretación porque aborda los hechos psíquicos, en el sentido estricto en que los hemos definido, desde la misma perspectiva que nosotros. Por otra parte, elegimos el psicoanálisis porque se ha propuesto como meta el conocimiento del inconsciente en el mismo sentido en que nosotros lo hemos caracterizado como una tarea. Planteándose como problema la investigación de las leyes de aquellos hechos psíquicos que nosotros denominamos «inconscientes» de acuerdo con nuestra investigación trascendental, el concepto de inconsciente también ocupa en él el centro de la investigación; de hecho, gran parte de las investigaciones psicoanalíticas están dedicadas a este concepto. Habremos de comprobar si el concepto psicoanalítico de inconsciente se corresponde con el nuestro, si permite las mismas diferenciaciones, si precisa de algún tipo de corrección desde el punto de vista del método trascendental. También hemos elegido el psicoanálisis porque adopta una actitud cognoscitiva frente al inconsciente, porque exige, como también nosotros hemos exigido, la legitimación de todo lo inconsciente a través de *lo consciente,* es decir, del recuerdo claro, distinto, simple; porque convirtiendo el *conocimiento* del inconsciente en una tarea, y particularmente en una tarea *resoluble* dentro de los límites de la experiencia, se opone a toda metafísica del inconsciente y a todo concepto oscuro de inconsciente con la energía con la que nosotros creemos que es necesario hacerlo. Finalmente, elegimos el psicoanálisis porque, como su propio nombre indica –por algo dio motivo a tantos ataques–, considera que el método del conocimiento del inconsciente es el *análisis,* no la intuición o cualesquiera síntesis vagas, ni tampoco la unidad indisoluble de la «forma» (Gestalt), sino la descomposición del conjunto en sus elementos y el establecimiento de las leyes que lo constituyen como tal. Sin esta descomposición, un conocimiento objetivamente válido de los hechos inconscientes es para el psicoanálisis tan imposible como para nosotros.

Puede que aquí todavía no resulte totalmente evidente la concordancia del método psicoanalítico con los resultados más importantes de nuestra investigación trascendental; para verificar fehacientemente esta concordancia es necesario considerar más detalladamente el psicoanálisis. Pero lo que se ha dicho hasta ahora sobre él permite ya reconocer claramente las tendencias

que hemos sintetizado anticipadamente desde el punto de vista epistemológico. El principio psicoanalítico de que «todo lo psíquico tiene un sentido», desarrollado consecuentemente desde la perspectiva de la filosofía trascendental, constituye el punto de partida del conjunto de las determinaciones que acabamos de introducir. Como veremos, todas ellas tienen una importancia fundamental en el método psicoanalítico.

Somos perfectamente conscientes de las *dificultades* que entraña nuestro modo de proceder. Los conceptos que ocupan el centro de nuestra investigación no aparecen en absoluto en el psicoanálisis –lo que no es de extrañar, pues nosotros damos con ellos cuando tomamos el psicoanálisis como objeto de consideración epistemológica–, o sólo aparecen como *hipótesis auxiliares* que se ponderan únicamente desde una perspectiva cognoscitiva práctica, cuya legitimidad filosófica no preocupa en absoluto al psicoanálisis y que, por eso mismo, contienen bastante a menudo ambigüedades de todo tipo, presupuestos dogmáticos y naturalistas. Nuestra labor no sólo habrá de consistir en destacar interpretativamente la relevancia filosófico-trascendental del psicoanálisis, sino también en adoptar una actitud crítica frente a sus hipótesis auxiliares y eliminar las ambigüedades de éstas. En el caso de que nuestra interpretación del método psicoanalítico sea correcta, ha de ser posible introducir correcciones epistemológicas sin que éstas afecten esencialmente a dicho método.

Si nuestra consideración e interpretación del psicoanálisis se centra exclusivamente en Sigmund Freud, no lo hace solamente por respeto a la prioridad temporal de este investigador. Aunque no deseamos entrar en las disputas internas de la discusión psicoanalítica, creemos que estamos en condiciones de afirmar que los trabajos de Freud y de su estrecho círculo son mucho más afines a nuestra concepción epistemológica que los de las demás tendencias psicoanalíticas; que sus trabajos se mantienen mucho más alejados de la arbitrariedad metafísica que, por ejemplo, las teorías de Jung y Adler, que están más próximas a la caracterología y que, simplemente en razón de nuestras dudas generales sobre ésta, no son tomadas en cuenta por nuestra interpretación epistemológica. Además, nos da la impresión de que el carácter menos dogmático de los presupuestos de Freud se refleja también en la mayor coherencia interna de su teoría. Por eso creemos poder prescindir tranquilamente de las otras teorías psicoanalíticas; máxime cuando nuestro propósito no es en absoluto reunir todo el material existente sobre el tema,

sino solamente demostrar la posibilidad del conocimiento efectivo de los hechos inconscientes. Por esta misma razón, también renunciamos a discutir las objeciones formuladas últimamente por la teoría de la Gestalt, que puede reconstruir cualquiera que conozca la tendencia fenomenista, contraria al análisis de sucesiones, de esta teoría. Nos limitaremos a señalar un punto que tiene importancia epistemológica y que afecta a nuestra definición de la cosa anímica. La teoría de la Gestalt acusa al psicoanálisis de «cosificar» las pulsiones, cuando en verdad los fenómenos sólo deberían entenderse en términos *funcionales.* Esta interpretación de la concepción psicoanalítica de las pulsiones sólo es posible cuando se la comprende de manera *naturalista,* una comprensión que ciertamente, esto es innegable, han propiciado algunos psicoanalistas. Pero si, de acuerdo con nuestra concepción del inconsciente y por supuesto también con las cuidadosas definiciones de Freud, comprendemos las pulsiones como «disposiciones», como abreviaciones de nexos psíquicos conforme a leyes, entonces no se ve qué pueda aducirse en contra de una cosificación; el mismo ser cósico es para nosotros, en clara contraposición con la teoría de la Gestalt, un concepto funcional. De acuerdo con la concepción psicoanalítica y también con la nuestra, las pulsiones no son de ningún modo *absolutas,* causas últimas, ni tampoco inmutables; la teoría freudiana de la «dinámica psíquica» las incluye ya plenamente en el curso de la conciencia. No tenemos ninguna razón para dejar de entender la pulsión en términos de cosa psíquica.

En nuestra consideración del psicoanálisis seguiremos, como hemos hecho hasta ahora, la exposición sintética de la teoría psicoanalítica ofrecida por el propio Freud en su «Introducción al psicoanálisis»; una exposición que contiene en sí misma todos los elementos esenciales del conocimiento psicoanalítico, sin estar demasiado recargada de detalles, por lo que presenta de manera especialmente clara los principios metodológicos. Nuestra exposición del conocimiento psicoanalítico del inconsciente no pretende ser una reproducción fiel de los razonamientos freudianos, sino destacar los elementos y los principios de la teoría psicoanalítica susceptibles de interpretación epistemológica. Por eso creemos poder prescindir de reproducir los razonamientos referidos exclusivamente a los ámbitos específicos de la patología y la terapia; tampoco hacemos una exposición exhaustiva de las teorías freudianas del acto fallido y del sueño. Es claro que algunas veces nos veremos obligados a poner ejemplos de esos ámbitos

específicos para que la exposición resulte comprensible. De acuerdo con nuestra intención epistemológica, que parte de principios trascendentales generales, nos permitimos cierta reordenación del material.

II. El conocimiento psicoanalítico del inconsciente

El psicoanálisis, en conformidad con su origen, la terapia, parte de la imposibilidad de explicar con los medios de la psicología tradicional y de sus disciplinas auxiliares los síntomas que la psiquiatría denomina síntomas neuróticos. Para el psicoanálisis, la psiquiatría es incapaz de explicar la mayoría de las perturbaciones anímicas. «Los síntomas que componen estos cuadros clínicos nos son desconocidos en lo que respecta a su origen, su mecanismo y su recíproca conexión; no les corresponde ninguna modificación manifiesta del órgano anatómico del alma, o les corresponden modificaciones que no nos permiten esclarecerlos» (Vorl., p. 8). Al mismo tiempo, la investigación psicoanalítica tiene claro que la suposición de un «paralelismo psicofísico» no constituye una *explicación* de esas perturbaciones, pues este paralelismo, «con el que hay que determinar» la «relación existente entre *sensaciones* y procesos físicos», es «la consecuencia obvia de las experiencias que nos conducen al concepto de mundo físico y de sus relaciones»[2]. La imposibilidad epistemológica de hacer del paralelismo psicofísico, que en cuanto tal no tiene por qué negarse, el principio explicativo general de los hechos psíquicos es formulada por Freud desde el punto de vista de la ciencia empírica: «Ni la filosofía especulativa, ni la psicología descriptiva, ni la denominada psicología experimental, ligada a la fisiología de los sentidos, están en condiciones, tal como son enseñadas en las universidades, de... decirnos algo útil sobre las relaciones entre lo somático y lo anímico, y de proporcionarnos la clave necesaria para la comprensión de cualquier perturbación de las funciones anímicas» (Vorl., p. 8).

De este modo queda expresado el punto de ataque del psicoanálisis. «El psicoanálisis quiere dar a la psiquiatría la base psicológica de la que carece» –no sólo a la psiquiatría, podríamos añadir nosotros–, «y confía en descubrir el terreno común que hará inteligible la unión de una perturbación somática con una perturbación anímica. Con este objetivo tiene que mantenerse libre de toda hipótesis de orden anatómico, químico o fisiológico extraña a su

esencia y no trabajar sino con conceptos auxiliares puramente psicológicos» (Vorl., p. 8). En otras palabras: para integrar los fenómenos inexplicados en la inmanencia del complejo de la conciencia personal, el psicoanálisis debe prescindir de todas las trascendencias dogmáticas, aun cuando éstas pertenezcan ya en cuanto tales a ciencias desarrolladas y sólo se conviertan en trascendencias en su relación con los hechos psíquicos, y trabajar con hipótesis puramente inmanentes, propias de las leyes del curso de la conciencia; justo con esos conceptos fundamentales que nuestra interpretación del psicoanálisis se propone confirmar como leyes trascendentales.

El «concepto psicológico auxiliar» fundamental con el que trabaja el psicoanálisis es precisamente el concepto de inconsciente. «La primera de estas... afirmaciones del psicoanálisis es que los procesos anímicos son en sí y para sí inconscientes, y que los procesos conscientes no son sino actos aislados o partes de la vida anímica total» (Vorl., p. 9). Aquí ya se puede observar que Freud no habla de «vivencias inconscientes», es decir, de datos inconscientes *inmediatos,* que según nuestras investigaciones no existen, sino de «procesos» inconscientes, y en este sentido nos permitimos recordar que, a diferencia de la interpretación naturalista del concepto de cosa, nosotros no hemos entendido las «cosas anímicas» inconscientes como constantes, sino como nexos de fenómenos conforme a leyes y que, además, hemos reconocido como una posibilidad trascendental la posibilidad de que las cosas anímicas y las relaciones entre las cosas anímicas cambien; de manera que el concepto freudiano de «proceso», siempre que no se malinterprete naturalistamente ni se identifique con nuestra «conciencia en sentido pleno», resulta perfectamente compatible con el concepto de inconsciente que nosotros hemos fundamentado trascendentalmente. Por otra parte, queremos llamar la atención sobre el hecho de que Freud habla de «procesos en y para sí», con lo que no puede querer decir sino que el inconsciente existe independientemente de nuestra percepción, al igual que lo que nosotros llamamos «cosa en sí inmanente»; pues Freud, al igual que nosotros, excluye del análisis de la conciencia la idea de un ser trascendente. Pero como nosotros hemos definido el ser de las cosas anímicas precisamente como aquel que es independientemente de nuestra percepción, esto es, de nuestras vivencias actuales (aunque encuentra siempre su última legitimación cognoscitiva en nuestras vivencias), la expresión freudiana «procesos

anímicos en y para sí» apunta ya a la determinación del inconsciente como algo que se da siempre de modo mediato, como algo distinto de nuestros fenómenos, justamente la determinación que nosotros hemos dado al concepto de inconsciente. Se hace bien en entender inmediatamente las afirmaciones freudianas como si fueran enunciados sobre la *inmanencia del complejo de la conciencia,* en lugar de aislarlas o hipostatizarlas naturalistamente; de este modo se evitan de antemano muchos de los malentendidos de los que es objeto el método psicoanalítico. La posterior polémica de Freud contra la habitual identificación de lo psíquico y lo consciente ha de entenderse también en este sentido, no como la irrupción de un irracionalismo acrítico. Cuando Freud arremete contra la identificación de lo psíquico con la *cogitatio* actual, con lo dado inmediatamente, una identificación que pasa por alto las condiciones del complejo de lo dado, su crítica es absolutamente correcta. Cuando habla de un «pensar o querer inconscientes», por otra parte, por ello no hay que entender vivencias actuales, sino únicamente sus nexos. Sólo el conocimiento de la teoría freudiana de la dinámica psíquica aclarará totalmente estos términos. Mientras tanto, hay que ponerlos a salvo de malentendidos fenomenistas, y poner a salvo el mismo concepto de inconsciente de malentendidos naturalistas.

La afirmación psicoanalítica de hechos psíquicos inconscientes es idéntica a la afirmación de que todos los fenómenos tienen un «sentido». Pues este sentido es la pertenencia de los fenómenos a los nexos conforme a leyes que el método psicoanalítico supone que son inconscientes, o dicho de otro modo: el sentido de los fenómenos, al menos de los fenómenos imposibles de comprender aisladamente, y que en esta medida se presentan como problemas para la investigación psicoanalítica, es inconsciente. Para explicar esto claramente, creemos apropiado exponer las líneas generales de la teoría freudiana de los *actos fallidos,* pues es esta teoría la que muestra de la forma más sencilla la referencia de los fenómenos al inconsciente, la que está más cerca de la vida despierta de la conciencia y, por lo tanto, la más útil para nuestros fines; evidentemente, esta teoría es de menor utilidad para el conocimiento de la *dinámica* de lo psíquico. Freud llama actos fallidos a un amplísimo y muy complejo grupo de fenómenos emparentados entre sí por el hecho de que la lengua (alemana) los designa con palabras que tienen en común el prefijo *ver-*; pertenecen a este grupo actos como *Sich-versprechen*

(equivocación oral), *Sich-verlesen* (falsa lectura), *Sich-verhören* (falsa audición); y toda una serie de fenómenos «basados en un olvido», pero en un olvido que es solamente *temporal;* por ejemplo, el olvido de un nombre o de un propósito que luego recordamos. Finalmente, Freud incluye en este grupo actos como *Verlegen* (no encontrar) o *Verlieren* (perder) un objeto, y cierto tipo de complicadas equivocaciones de las que aquí podemos prescindir. Estos fenómenos suelen considerarse como hechos *casuales* cuya ocurrencia queda sin explicación, a lo sumo se señala las condiciones en las que normalmente se producen: la indisposición o el cansancio, la excitación o la distracción del que se equivoca. Estas condiciones son algo parecido, para anticipar uno de los temas importantes de la investigación psicoanalítica, a la referencia a taras hereditarias con la que el psiquiatra suele dar respuesta a nuestra pregunta por la razón de las enfermedades mentales. No bastan para conocer la razón de los actos fallidos; no dicen nada sobre su lugar en el complejo de la conciencia. Por una parte, en personas en las que no se da ninguna de estas condiciones también se producen todo tipo de actos fallidos. Por otra, la relación entre acto fallido y falta de *atención,* que está siempre implícita en la determinación de tales condiciones, no siempre se da. La seguridad con la que solemos realizar actos esencialmente *automáticos* desmiente esa relación; basta con pensar en la ejecución musical del virtuoso, que según ese principio explicativo debería ser especialmente propenso a incurrir en esas equivocaciones, mientras que precisamente en él son menos frecuentes. Por eso, cuando hubo algún interés por los actos fallidos, se hizo el intento de explicarlos con la ayuda de las leyes de la asociación de la psicología tradicional. Pero esto sólo pudo hacerse en el caso de la equivocación oral. Se sostuvo que estos actos se producían por asociaciones de semejanza y contigüidad, y en relación con los casos en los que se dice exactamente lo contrario de lo que se quiere decir también se apeló a una asociación basada en «la estrecha afinidad existente entre los conceptos opuestos». El psicoanálisis no pone en tela de juicio el papel que desempeña la asociación de palabras en la ocurrencia de los actos fallidos. Pero no se conforma con su constatación, que ofrece ciertamente la posibilidad de explicar de qué elementos depende el mecanismo de los actos fallidos, pero no dice por qué aquí y ahora se produce precisamente este acto fallido; es decir, no elimina la contingencia de estos fenómenos mediante su integración en el curso de la conciencia. No obstante, el psicoanálisis debe a la teoría

asociacionista una importante sugerencia. Al menos, la teoría asociacionista toma en consideración los actos fallidos, en vez de limitarse a indicar vagamente las condiciones en las que éstos se producen; recurre, pues, a lo dado. El psicoanálisis se vale plena y enérgicamente de este recurso. Si toda conciencia «tiene un sentido», si toda vivencia está referida al complejo de la conciencia en su totalidad, los actos fallidos también han de tener un sentido. El psicoanálisis trata de ahondar en este sentido. Y para ello no empieza poniendo en relación los actos fallidos con los actos intencionados por ellos perturbados. Pues, ciertamente, el acto fallido puede ser similar al intencionado o totalmente contrario a él; pero ¿por qué se produjo precisamente el acto fallido en vez del intencionado?, éste es justamente el problema que no puede resolverse recurriendo al acto intencionado. Así pues, el psicoanálisis parte de los actos fallidos, que tienen un sentido por sí mismos, lo que en principio no significa más que con ellos se expresa ya algo comprensible –aunque todavía no en el sentido de una dependencia del complejo de la conciencia del individuo de referencia–. Freud ilustra este tipo de acto fallido con el siguiente ejemplo. Una señora relata: «Mi marido preguntó al doctor qué dieta debía seguir. Y el doctor le dijo que no necesitaba seguir ninguna dieta, que podía comer y beber lo que *yo* quisiera» (Vorl., p. 23). El «yo» es un acto fallido que está en lugar de «él». Sin embargo, la frase con «yo» también es comprensible en cuanto tal. El psicoanálisis osa entonces establecer una relación en virtud de la cual el hecho aislado, en nuestro caso el acto fallido, se integra en el complejo de la conciencia a través del conocimiento de la significación dada simbólicamente con él, es decir, considera el sentido del acto fallido, tal como se presenta en el recuerdo simple del acto fallido, como la *razón* de la ocurrencia del acto fallido. Pero este sentido, tal como se nos da a través del acto fallido, no basta para conocer el acto fallido; aunque éste tenga un sentido comprensible por sí mismo, nosotros tenemos la sensación de que carece de sentido en el *complejo de la conciencia,* siendo precisamente esta falta de sentido la nota característica de todo acto fallido. Así pues, en nuestro conocimiento del acto fallido no podemos darnos por satisfechos con el conocimiento de su sentido aislado, sino que hemos de relacionar este sentido con el todo de la conciencia. Esta relación se nos da a través del conocimiento de la intención *perturbada*. Freud expresa todo esto diciendo que los actos fallidos tienen un sentido, que «son actos psíquicos y resultan de la interferencia de dos

intenciones» (Vorl., p. 50). Del concepto de intención y de las «pulsiones», a las que lleva este concepto, habremos de ocuparnos después; aquí nos limitaremos a constatar que el «sentido» de los actos fallidos, en tanto que su explicación completa, no es idéntico a la significación simbólica de un acto fallido aislado, sino que consiste en una relación entre esta significación y otros hechos de conciencia, que el «sentido» mismo es un nexo conforme a leyes; que, por lo tanto, no se da nunca inmediatamente, sino siempre mediatamente; y como, según nuestras definiciones, no hablamos de cosas espaciales, sino de cosas psíquicas, podemos decir que el «sentido» es por principio *inconsciente*. De este modo, el desarrollo del método psicoanalítico ha dado como resultado la identidad del inconsciente con el «sentido» de los fenómenos, es decir, su necesaria dependencia de las cosas anímicas, y en este punto ya podemos afirmar que el primer resultado importante de este método concuerda con nuestra investigación trascendental. El siguiente objetivo de la investigación psicoanalítica de los actos fallidos es conocer también el sentido del acto fallido allí donde éste todavía no es comprensible, allí donde hay que poner de manifiesto la intención «perturbadora» y la «perturbada» mediante la descomposición del acto fallido y la simultánea consideración del lugar que ocupa en el curso de la conciencia. El psicoanálisis alcanza en gran medida este objetivo y logra explicar satisfactoriamente la mayor parte de los actos fallidos que se producen. Sin embargo, no afirma de manera general que todos los actos fallidos tienen un sentido, pues considera que este sentido no ha podido descubrirse en todos los casos, y algunas de las explicaciones que se han dado le parecen problemáticas. Basándonos en nuestras consideraciones epistemológicas, nosotros podemos completar esto diciendo que, en virtud de su pertenencia al curso de la conciencia, todos los actos fallidos *deben* tener un sentido, y que nuestra tarea es conocerlo. La pregunta de si esta tarea puede resolverse en todos los casos, sin embargo, es una pregunta a la que nosotros no nos creemos autorizados a dar una respuesta general, y a la que tal vez no pueda darse una respuesta válida para toda experiencia futura.

No es nuestro propósito aceptar todos y cada uno de los resultados de la interpretación psicoanalítica de los actos fallidos ni defenderla, por ejemplo, del reproche de que es forzada, violenta. No somos nosotros quienes hemos de decidir si el análisis ha logrado esclarecer todos los casos de actos fallidos, si se ha mantenido siempre dentro de los límites de lo dado. Nosotros sólo

queremos defender este método de aquellos ataques que afirman que los actos fallidos, puesto que son casuales y faltos de sentido, son por principio imposibles de comprender. Esta contingencia y esta falta de sentido es algo que no podemos admitir en relación con ningún hecho del complejo de nuestra conciencia. Si el psicoanálisis no fuese más que un medio que permitiera refutar satisfactoriamente la afirmación de esa contingencia, le daríamos la bienvenida, sin que por ello hubiésemos de asumir el conjunto de sus aseveraciones y aceptarlas *toto genere.* Sin embargo, la concordancia de su método con nuestras determinaciones trascendentales nos permite decir que la capacidad de conocimiento del psicoanálisis va más allá del simple conocimiento de hechos psíquicos aislados, generalmente incomprensibles. Que la hipótesis de la legalidad universal de lo psíquico, que nosotros compartimos con el psicoanálisis, no equivale en modo alguno a un determinismo que niega la libertad de la voluntad lo comprobaremos después.

Primero hemos de preguntar qué explicación *general* da el psicoanálisis a la ocurrencia de los actos fallidos –que para nosotros son un ejemplo de todos aquellos fenómenos que sólo podemos comprender recurriendo al inconsciente–. Pues el «sentido» de un acto fallido, en la acepción psicoanalítica del término, tiene única y exclusivamente carácter de *ley individual;* no dice absolutamente nada sobre las leyes de constitución del *término genérico* acto fallido. El psicoanálisis responde a nuestra pregunta con una *teoría;* de modo similar a como la astronomía responde a la pregunta por la causa de los movimientos de los cuerpos celestes con teorías que en parte tienen una validez hipotética, mientras que la naturaleza de los diferentes cuerpos celestes puede determinarse en gran medida con los medios de la astronomía y de la astrofísica; con esto no estamos comparando, dicho sea de paso, la relevancia de estos dos ámbitos teóricos y de sus conocimientos, lo único que hacemos es llamar la atención sobre las coincidencias en lo que respecta a su estructura epistemológica. Pues es precisamente el carácter teórico de las explicaciones que el psicoanálisis propone para el conjunto de los hechos inconscientes lo que provoca la mayor parte de los ataques que emprende contra él la filosofía. Ésta le acusa siempre e injustificadamente de dogmatismo; la mayoría de las veces con la sola intención de poner a salvo de las teorías psicoanalíticas, que a menudo atentan directamente contra los hábitos de pensamiento existentes, sus propios dogmas, las más de las veces caracterológicos, derivados del

concepto de personalidad del idealismo poskantiano; no es una casualidad que Freud haya analizado con profunda ironía los tantas veces citados versos de Suleika sobre la personalidad como el bien supremo de los mortales, que los haya tachado de «narcisistas», de introvertidos, y que les haya opuesto como contrafigura positiva la respuesta de Hatem-Goethe a Suleika. La evaluación de las teorías psicoanalíticas ha de tener presente, por otra parte, que en el ámbito psíquico la distinción entre leyes individuales y leyes generales no es tan fácil y tajante como, por ejemplo, en la experiencia ingenua de la realidad espacial. La concepción científica de las cosas físicas, de los cuerpos, como nexos *funcionales,* elaborada por primera vez por Mach, restringe ya la validez de la distinción entre cosa y ley para el mundo corpóreo, una distinción que, en tanto que disyunción pura, es propia del pensamiento *precientífico;* y sería una tarea muy interesante desde el punto de vista epistemológico mostrar cómo los resultados de la moderna teoría atómica y electrónica han seguido restando validez a esa distinción. Pero como las formaciones conceptuales que determinan nuestro mundo de cosas psíquicas siguen siendo totalmente ajenas a las preocupaciones precientíficas, o en cualquier caso el ingenuo pensamiento precientífico no dispone de las cosas anímicas con la misma seguridad con la que cree disponer de las cosas espaciales, la ciencia se enfrenta aquí a un material mucho menos preformado –y si se quiere, también mucho menos falseado– que en el caso del mundo corpóreo, por lo que no debe sorprenderle no encontrar una separación tan tajante entre ley individual y ley general como en el mundo físico, donde ha de empezar *invalidándola* cuando está condicionada ontológicamente, es decir, cuando no es simplemente una separación de orden conceptual. Establecer una separación exacta, conceptualmente impecable, entre ley individual y ley general es ciertamente una de las tareas de la sistemática científica en el ámbito psíquico, pero dicha separación no puede darse por supuesta cuando el análisis científico aborda por primera vez este ámbito.

Freud espera dar una explicación general de la interferencia que ve en el acto fallido mostrando que no sólo la intención perturbada era una *intención* –lo que es fácilmente comprensible, pues siempre que hemos incurrido en un acto fallido, *queríamos* decir algo, escribir algo, etc. y no hemos llegado a hacerlo–, sino que también la intención perturbadora es una intención; Freud supone que la intención perturbada es consciente, y la perturbadora inconsciente. El concepto de intención, que nosotros hemos entendido

exclusivamente en sentido epistemológico, es decir, como lo *mentado,* aunque rudimentariamente, por una vivencia con función simbólica, Freud no duda en emplearlo en su acepción originaria: «En la mayoría de nuestras investigaciones podemos sustituir el término "sentido" por "intención" o "tendencia"» (Vorl., p. 28). La diferencia de terminologías ha de retenerse claramente. Al mismo tiempo, la comprensión freudiana del concepto de intención nos permite hacernos una primera idea de la estructura *dinámica* del psicoanálisis. «No queremos limitarnos a describir y clasificar los fenómenos, sino que también queremos entenderlos como indicios de un juego de fuerzas en nuestra alma, como la expresión de tendencias que aspiran a un fin definido y unas veces cooperan y otras se oponen. Tratamos de formarnos una *concepción dinámica* de los fenómenos psíquicos. En esta concepción, los fenómenos percibidos han de pasar a un segundo plano en relación con las tendencias solamente supuestas» (Vorl., p. 58). Aquí se dice varias cosas importantes para nosotros. Por una parte, la contraposición explícita de inconsciente y percepción es la misma que nosotros hemos establecido entre cosa anímica y vivencia. Por otra, el término «tendencias supuestas» no sólo señala el carácter de *teoría* científica de la dinámica freudiana; también indica que esta teoría no se presupone dogmáticamente, sino que se construye para explicar los fenómenos. Finalmente, la concepción dinámica de los fenómenos anímicos se presenta como una *tarea,* del mismo modo que nosotros debemos considerar la conexión causal de las cosas anímicas como una tarea; por lo tanto, no se afirma naturalistamente, por ejemplo, una «causalidad de las pulsiones». Todo esto es de suma importancia para la valoración epistemológica de la teoría freudiana de las pulsiones, que está ligada a la comprensión del sentido como intención. El carácter tautológico (desde el punto de vista epistemológico) de la expresión freudiana «fenómeno percibido» no ha de desconcertarnos; Freud emplea el término «fenómeno» de manera más vaga que nosotros, como sinónimo de «hecho», no en nuestro sentido pleno de «vivencia», que él designa con la expresión «fenómeno percibido»; en esto podría haber reminiscencias de la psicología del acto de Brentano.

Pero ¿cómo entiende Freud el mecanismo de la «intención» que causa el acto fallido, y no sólo el acto fallido? Al considerar la explicación de Freud, que constituye el verdadero núcleo de la teoría psicoanalítica, hay que volver a recordar que la teoría de la intención no afirma sino la pertenencia de los

fenómenos observados a complejos *psíquicos,* el hecho, por lo tanto, de que estos fenómenos no pueden concebirse como efectos del mundo material; y, además, que ocupan un lugar determinado, según unas leyes que hay que entender, en el *complejo de la conciencia*. Freud expresa ambas cosas con absoluta claridad: «Habrá que... investigar si una manifestación anímica determinada es un efecto directo de influencias somáticas, orgánicas y materiales, en cuyo caso no será objeto de investigación psicológica, o si, por el contrario, se deriva de otros procesos anímicos... Esta circunstancia es la que tenemos presente cuando calificamos a un fenómeno de proceso anímico, por lo que es más apropiado presentar nuestra afirmación de esta forma: el fenómeno es significativo y posee un sentido. Por sentido entendemos una significación, una intención, una tendencia y un lugar en una serie de complejos psíquicos» (Vorl., pp. 50 ss.). Desde el punto de vista epistemológico tampoco cabría definir más exactamente la «tendencia psíquica» que como un complejo de la conciencia conforme a leyes. Freud pasa a la siguiente determinación conceptual resumiendo las características, obtenidas empíricamente, de las «tendencias» perturbadoras en el sentido establecido –las perturbadas se recuerdan claramente, por lo que no son un problema–, y reuniendo las características comunes a todas las tendencias perturbadoras observadas hasta el momento en la definición de una ley que abarca todos esos casos. Freud ofrece ejemplarmente esta síntesis, en primer lugar, para las equivocaciones orales; por su importancia general y decisiva para el conjunto del método psicoanalítico podemos aducir aquí esta síntesis, aunque en cuanto tal está limitada a un ámbito muy concreto. La tendencia perturbadora «*ha sido... contenida. Como el hablante se ha decidido a no dejarla surgir en su discurso, incurre en la equivocación, esto es, la tendencia contenida se manifiesta contra su voluntad, ya modificando la expresión de la intención por él aceptada, ya confundiéndose con ella, ya ocupando directamente su lugar.* Éste es el mecanismo de la equivocación oral» (Vorl., pp. 55 s.; los subrayados son de Freud). Este hecho comprobado empíricamente de la equivocación oral (la corrección empírica de las observaciones realizadas es únicamente responsabilidad de la investigación psicoanalítica, a nosotros sólo nos interesa la crítica epistemológica del *método* psicoanalítico para el conocimiento del inconsciente), este hecho vuelve a expresarlo Freud en forma de ley: *«La contención de la intención de hacer algo (constituye) la condición indispensable... para que se produzca la*

equivocación oral» (Vorl., p. 56; subrayado por Freud). El psicoanálisis ofrece de este modo una explicación general de los actos fallidos y, al mismo tiempo, los primeros conocimientos empíricamente válidos sobre la dinámica del curso de la conciencia, es decir, la ley con la que explicamos el cambio de las cosas anímicas: «No sólo sabemos que (los actos fallidos) son actos anímicos en los que podemos reconocer un sentido y una intención, no sólo sabemos que resultan de la interferencia de dos intenciones distintas, sino también que una de estas intenciones tiene que haber experimentado antes cierta contención para manifestarse a través de la perturbación de la otra» (Vorl., pp. 56 ss.). El hecho de la contención de una intención –que es «inconsciente» y cuya contención es la regla para la ocurrencia de otros fenómenos inexplicables, no sólo de los actos fallidos, sino también de los sueños y de los síntomas neuróticos– lo resume Freud en el concepto de *«represión»* y lo transfiere al campo entero de la investigación psicoanalítica.

Antes de pasar a considerar, al menos desde un punto de vista general, la aplicación de los conceptos fundamentales obtenidos en el ámbito de los actos fallidos a otros ámbitos psíquicos, la diferenciación del inconsciente que de ella resulta, los rasgos más generales de la dinámica que trae consigo, y de ponderar la posición fundamental del psicoanálisis sobre el problema del determinismo y de la dependencia de las leyes psíquicas respecto de las físicas, hemos de examinar detenidamente el *método* que nos conduce al conocimiento del inconsciente y de su mecanismo. Este método está íntimamente relacionado con la estructura de los procesos inconscientes y viene dado con la exposición de su mecanismo, o más bien: conocemos el inconsciente aplicando precisamente el método conforme al cual hemos de investigar siempre el complejo de la conciencia, pues el método está trazado previamente por éste. Con ello no afirmamos sino lo que ya hemos dicho de forma general sobre el concepto de *análisis* en nuestra investigación trascendental de las cosas psíquicas y del concepto de inconsciente, a saber, que el análisis no es meramente un medio para acceder a cosas psíquicas que a veces también podrían ser falseadas por él, sino que el análisis constituye el único fundamento cognoscitivo de las formaciones conceptuales que sintetizamos en los términos de cosa psíquica e inconsciente, pues solamente él ofrece los elementos trascendentales que nos permiten formar el concepto de un ser psíquico permanente, independiente de la percepción actual. Así pues, no incurrimos en una *petitio principii* si afirmamos que el mecanismo

del inconsciente y el mecanismo del conocimiento del inconsciente son idénticos; sólo podemos establecer la validez objetiva del primero recurriendo consecuentemente al segundo; los factores del complejo de la conciencia, que son los fundamentos de todo conocimiento, son también los fundamentos de los procesos que nosotros llamamos inconscientes. El sentido más profundo de esta identidad es que los factores trascendentales son los hechos *últimos* con que nos encontramos, y que para decir algo válido sobre el complejo de la conciencia y, por lo tanto, para hacer evidentes esos mismos factores, tenemos que presuponer su validez. Sólo falsas operaciones logicistas podrían hacernos dudar de esto; nosotros no pretendemos deducir los factores trascendentales (como tampoco podríamos aceptar en sentido estricto el concepto kantiano de una *deducción* de las categorías, sino que vemos el mejor resultado de esa supuesta deducción en el *análisis* del complejo de la conciencia inaugurado por ella); lo que nosotros pretendemos es *mostrar* su validez real, lo que equivale a decir que no hay ningún «origen» independiente de las condiciones trascendentales, como cree, por ejemplo, la Escuela de Marburgo, sino que nuestro método consiste en partir del *todo* de la conciencia, del complejo de lo dado, para llegar a sus *partes* y de este modo determinar las leyes conforme a las cuales las partes se relacionan con el todo. Aquí radica la verdadera fundamentación trascendental del método psicoanalítico y la justificación de su pretensión de que su forma de conocimiento del inconsciente es idéntica a la forma del inconsciente en sí. Pues el inconsciente en sí no es sino la ley de procesos psíquicos independiente de nuestra percepción, y esta ley es al mismo tiempo el fundamento de nuestro conocimiento de lo psíquico. Aquí nos adelantamos cautelosamente a nuestra interpretación del psicoanálisis. Pues la corrección de una interpretación epistemológica de su método es inseparable de la clarificación de la relación del método con su «objeto», el inconsciente. Al mismo tiempo, creemos haber ofrecido una fundamentación trascendental del nombre y del concepto de psico*análisis* que nos permite seguir la exposición freudiana del método sin vernos obligados a dar al concepto de análisis un sentido distinto (naturalista) del que tiene en Freud, por el que el conocimiento del inconsciente se entiende esencialmente como comprensión de la ley constitutiva del inconsciente.

Continuemos aclarando el método del conocimiento psicoanalítico del inconsciente al hilo de la teoría freudiana de los actos fallidos. Ahora nos

preguntamos «cómo es posible determinar las dos tendencias que interfieren entre sí» (Vorl., p. 35). Una de estas dos tendencias, la perturbada, es, como sabemos, «siempre indudable; la persona que comete el acto fallido la conoce y la reconoce» (Vorl., p. 35). Lo problemático es el conocimiento de la intención *perturbadora*. A menudo, como ocurre en muchas equivocaciones orales, se manifiesta sin más; así sucede cuando la persona que habla se *corrige* a sí misma. Freud pone un ejemplo: «Esto *drurará (draut)*..., no, esto durará quizá todavía un mes». Cuando se le pregunta por qué ha dicho primero «drurará» *(draut)* en vez de «durará», se acuerda: «Yo quería decir que aquello era una *"triste" (traurige)* historia». La semejanza de las palabras «durará» *(dauert)* y «triste» *(traurige)* ha sido la condición de la ocurrencia del acto fallido precisamente en ese lugar; su *explicación,* sin embargo, sólo se obtiene mediante la efectuación del recuerdo de la intención perturbadora, que es la significación de la palabra «triste» *(traurige)* y que lleva a la palabra deformada «drurará» *(draut)*. Para el método psicoanalítico del conocimiento del inconsciente, aquí lo importante es que ha sido «necesaria cierta intervención para aclarar la situación. Ha habido que interrogar al hablante sobre el motivo de la equivocación y sobre lo que pensaba de ella. De lo contrario, posiblemente habría seguido hablando sin fijarse en ella y sin querer aclararla. Pero, interrogado, la ha aclarado, y lo ha hecho con la primera idea que ha acudido a su mente. Pues bien...: esa pequeña intervención y su resultado es ya psicoanálisis, y el modelo de toda investigación psicoanalítica» (Vorl., p. 36). Este pasaje contiene *in nuce* dos de los elementos más importantes del método psicoanalítico (e incluso del desarrollo de toda investigación psicoanalítica, según Freud): el recuerdo simple en tanto que legitimación de la cosa anímica inconsciente, de la ley individual de la «tristeza» en el caso que nos ocupa, que «se manifiesta» como acto fallido; y el método de la «asociación libre», que consiste en aprovechar la primera idea que acuda a la mente para conocer el inconsciente, un método que no es exclusivo del psicoanálisis, sino que, como mostrará nuestra interpretación, también es apropiado para aclarar satisfactoriamente desde el punto de vista epistemológico la relación del psicoanálisis con el problema del *determinismo*.

La explicación que Freud ofrece de este método o, si se quiere, de la técnica del psicoanálisis, para defenderlo de la objeción de que toma lo casual por algo necesario es una explicación digna de tener en cuenta, sobre todo

porque es precisamente la eliminación de la contingencia lo que acerca el psicoanálisis a la concepción trascendental de las leyes del curso de la conciencia y porque, además, es justamente esa presuposición, intangible según los resultados de nuestra investigación, la que ha desencadenado los ataques más duros contra el psicoanálisis, algunos de ellos, por su forma, muy poco científicos. La objeción es la siguiente: con la primera idea que acude a la mente no se prueba que el acto fallido se ha producido así y no de otro modo. «Podría ser así, pero también de otro modo.» A la persona interrogada «habría podido acudirle a la mente una idea distinta, igual de apropiada, si no más, para explicar su equivocación», éste es el argumento que Freud pone en boca de un supuesto adversario. Al que replica que muestra muy «poco respeto... ante los hechos psíquicos» (Vorl., p. 37). Así como un análisis químico que concluye que determinada sustancia tiene este peso y no otro distinto no puede ponerse en duda y considerarse contingente, tampoco cabe considerar casual, dudoso y sustituible por otro a un hecho psíquico que está ahí y que tiene un sentido en el complejo de la conciencia. Freud arremete de este modo contra la «ilusión de una libertad psíquica», con lo que obviamente sólo hace referencia a la creencia en la existencia de hechos psíquicos sustraídos a las leyes de la conciencia; no niega de forma general la posibilidad de *actos de voluntad*. El psicoanálisis admite obviamente esta posibilidad y tampoco la excluye para la «asociación libre», es decir, podría entender perfectamente la respuesta de la persona interrogada como un acto de voluntad. Es más, el psicoanálisis suele considerar gran parte de las «asociaciones libres» expresadas durante una de las fases de la terapia como actos de voluntad y reconocer su importancia para el conocimiento del «sentido» de los síntomas. Pero en tanto que actos de voluntad, esos hechos no son en absoluto casuales. Sino que esos datos inmediatos, esas vivencias, son caracterizados como «actos de voluntad», el hecho de que reconozcamos una vivencia como un acto de voluntad es un hecho irreducible, y cuando formemos conceptos, las leyes en las que integramos los fenómenos, hemos de tener presente que los fenómenos incluidos en ellos son precisamente actos de voluntad y que desde un punto de vista fenoménico podemos distinguir los actos de voluntad de cualquier otro tipo de vivencias. El mismo concepto de *voluntad* es el ejemplo más típico de ese modo de formar conceptos, que tampoco es ajeno al psicoanálisis, pues está entre los hechos fenoménicos fundamentales con los

que se encuentra, las «tendencias». Esto es todo cuanto diremos aquí sobre el problema de la «libertad psíquica» y de la compatibilidad de esa libertad con el concepto de ley psíquica.

Con esta última explicación dejamos el estrecho ámbito de los actos fallidos, que nos ha servido de ejemplo general, y pasamos a ocuparnos de la aplicación de los conceptos fundamentales aquí obtenidos a otros dominios psicoanalíticos, de su diferenciación y de sus relaciones más generales.

En la *teoría del sueño* Freud amplía el concepto de inconsciente –que en la teoría de los actos fallidos aún no podía ocupar un lugar central, pues aquí los hechos inconscientes eran relativamente fáciles de recordar, de «hacerlos conscientes»–, amplía el concepto de inconsciente, decimos, y lo transforma en el concepto de *saber inconsciente*. Después de las reflexiones que hemos realizado, es claro que este concepto no puede hacer referencia a un saber *actual*. Y, de hecho, así es. Significativamente, Freud toma como ejemplo el caso de un individuo recién despertado de la hipnosis que al principio no puede recordar ninguna de las vivencias que ha tenido durante la sesión hipnótica, y que ante las insistentes preguntas del médico que lo ha hipnotizado empieza a recordar, hasta que finalmente es capaz de referir todos y cada uno de los sucesos que le han acaecido durante la hipnosis. Este saber se revela claramente como un saber independiente de la percepción actual, como un saber cuya percepción ofrece dificultad; pero, al mismo tiempo, como un saber que puede explicarse suficientemente a través del recuerdo simple; esto es, como una «cosa anímica»; en este sentido se corresponde exactamente con nuestro concepto de inconsciente.

Como en la interpretación de los sueños el «sentido» de las vivencias, es decir, el lugar que corresponde a los sueños, no es tan fácil de averiguar como en los actos fallidos, que todavía forman parte de la vida despierta de la conciencia, el método de la asociación libre adquiere mayor importancia y sólo ahora se explica suficientemente su sentido y su valor como técnica. En la interpretación de los sueños la asociación sucede de tal modo que, «conservando siempre una idea inicial», esto es, determinado elemento del sueño, se pide al analizado «que diga la primera idea que se le ocurra» en relación con ese elemento (Vorl., p. 101), es decir, que produzca ideas *libremente,* unas ideas que ciertamente están ligadas a una idea determinada –la idea inicial–, pero, aparte de esta idea inicial, con ellas no está dado ningún recuerdo «claro y distinto». La idea inicial conservada es, según la teoría

psicoanalítica, la condición de las asociaciones ulteriores, pero no es en modo alguno la ley que determina que aquí se produzca precisamente ésta y no otra vivencia. Como en las vivencias que hemos asociado no nos es dado, aparte de la idea inicial, ningún recuerdo claro y distinto, pero al mismo tiempo nuestro conocimiento de la ley universal del complejo de la conciencia nos dice que ninguna vivencia es «casual», que todas tienen un sentido, podemos presumir que la ley de la asociación es la del recuerdo *inconsciente* en el sentido determinado por nuestro método trascendental. El conocimiento de esta ley se efectúa, en el caso de la asociación, conservando un elemento onírico recordado, de tal modo que entre la asociación y el elemento del sueño establecemos una relación –como anteriormente entre el acto fallido y la ocurrencia espontánea de quien lo comete, lo que «él había querido decir», esto es, la ocurrencia espontánea de la intención perturbadora–; de tal modo, pues, que entre la asociación y el elemento del sueño establecemos una relación que no sólo proseguimos sirviéndonos, por ejemplo, de otras asociaciones, hasta que los hechos recordados inconscientemente se nos den en el recuerdo simple, claro y distinto, sino hasta que la sucesión de las distintas asociaciones y recuerdos nos revele tan claramente el modo de relación existente entre esos hechos que conozcamos la *ley* que «causó» el elemento del sueño, o la primera vivencia asociada aquí y en ningún otro momento del proceso temporal, es decir, hasta que conozcamos la cosa anímica inconsciente, cuya «manifestación» es tanto elemento onírico cuanto idea asociada. Pero esta técnica heurística para el conocimiento del inconsciente no permanece ligada al elemento onírico conservado en el recuerdo en tanto que idea inicial, sino todo lo contrario. Según Freud, «la libertad de asociación presenta todavía un grado superior, que se da... cuando abandonamos también esta idea inicial y no conservamos más que el sentido y la especie de la ocurrencia, pidiendo al sujeto que piense libremente, por ejemplo, en un nombre propio o en un número. Esta ocurrencia debería ser» –en el caso de que supusiésemos erróneamente la posibilidad de que algo psíquico sea casual– «aún más arbitraria e imprevisible que la utilizada en nuestra técnica. Sin embargo, puede demostrarse que está siempre rigurosamente determinada por importantes dispositivos internos, que en el momento en que actúan nos son tan desconocidos como las tendencias perturbadoras de los actos fallidos y las que provocan los actos casuales» (Vorl., p. 101). Así pues, el sentido de la técnica de la asociación libre es,

expresado de manera muy general, el siguiente: ir excluyendo, en la medida de lo posible, el recuerdo consciente con el propósito de influir en el mecanismo del recuerdo, de modo que acabe predominando el recuerdo inconsciente, cuyo riguroso esclarecimiento ha de conducirnos al conocimiento de los hechos inconscientes. Del análisis del conjunto de las relaciones simbólicas claras y distintas no podría obtenerse un conocimiento del inconsciente; es cierto que esos hechos también forman parte de las cosas anímicas inconscientes en tanto que manifestaciones suyas, pero no son precisamente las leyes de la función simbólica clara las que constituyen las cosas anímicas. Por otra parte, el conocimiento de las cosas anímicas equivale a la aprehensión *consciente* de los hechos inconscientes y, por lo tanto, a su reducción al recuerdo simple. Nuestra tarea no es determinar el valor heurístico del método de la asociación libre, sino solamente mostrar la esencial integración de este método en la forma de conocimiento psicoanalítica. No discutiremos en qué medida el método de la asociación libre contribuye al correcto conocimiento del inconsciente, ni qué fuentes de error pueden esconderse en él. Nuestro único cometido es considerar la *posibilidad* de este método en el marco de nuestras determinaciones epistemológicas fundamentales. El propio Freud, por lo demás, tampoco ha dado especial importancia a la estructura cognoscitiva de este método, apenas lo ha explicitado, sino que ha hecho un uso eminentemente práctico del mismo. Hemos sido nosotros quienes, entre otras cosas, nos hemos propuesto incluirlo en nuestra exposición del psicoanálisis y esclarecerlo desde el punto de vista epistemológico. Por otra parte, apenas parece necesario distinguir el método de la asociación libre de los métodos de asociación de la psicología experimental tradicional, como, por ejemplo, el llamado «método de hits» («Treffermethode»). Pues los métodos de la psicología experimental se dirigen a la obtención de leyes de la asociación, unas leyes que esta psicología trata de establecer haciendo abstracción del sentido de las asociaciones; en la concepción psicoanalítica, en cambio, estas leyes, por más probadas que estén, no indican sino las condiciones de la ocurrencia de las asociaciones, no son nunca una explicación de las mismas. El objetivo del psicoanálisis, por el contrario, es siempre descubrir el *sentido* de las asociaciones.

El hecho de que lo inconsciente, que nosotros entendemos como la causa de los actos fallidos, de los sueños y de los síntomas neuróticos, no es casi

nunca una vivencia aislada, sino una complexión de vivencias y, por lo tanto, una ley para vivencias ulteriores, no escapa a la atención de Freud. En la discusión del método de la asociación libre, Freud expresa este hecho de forma muy próxima a nuestra terminología epistemológica: «La investigación muestra» que las ocurrencias espontáneas, que están ligadas a una idea inicial, «además de la conexión que hemos establecido entre ellas a través de la idea inicial, se hallan bajo la dependencia de determinados *complejos,* es decir, de grupos de ideas e intereses dotados de una poderosa carga afectiva, cuya intervención permanece, por el momento, ignorada, esto es, inconsciente» (Vorl., p. 103). Aquí se introduce el concepto de complejo, y todas las complicadas acepciones con las que el psicoanálisis emplea posteriormente este concepto, y que nosotros no tenemos por qué considerar, pueden reducirse a esta acepción más simple del mismo.

Si Freud espera que el método de la asociación libre, que conserva un *elemento del sueño* como idea inicial, no conduzca al conocimiento de un complejo cualquiera, sino precisamente al conocimiento del sentido del sueño del que nuestro recuerdo conserva un elemento, es porque los elementos oníricos recordados –que el psicoanálisis considera conscientes– son, según la concepción psicoanalítica, manifestaciones de cosas anímicas. Como la idea conservada, el elemento del sueño, «procede de la vida anímica del sujeto, de fuentes por él ignoradas, y en esta medida podría muy bien ser ella misma "producto de un complejo", (así pues) no es quimérico esperar que las ideas ulteriores enlazadas con los elementos de un sueño estén también determinadas por el complejo al que pertenece dicho elemento y que, por consiguiente, puedan ayudarnos a descubrir ese complejo» (Vorl., p. 105). De este modo se ha sentado el principio fundamental de la formación y la interpretación de los sueños. El «sentido» de los sueños, de forma análoga al «sentido» de los actos fallidos, permanece «oculto, inaccesible» para el sujeto del sueño incluso después del sueño. Freud vuelve a introducir aquí el concepto de inconsciente y lo determina con mayor exactitud: «Como (nos) muestra el caso de la palabra olvidada o de la tendencia perturbadora que provoca un acto fallido, no se trata aquí sino de cosas *momentáneamente inconscientes*. Es obvio que, frente a éstas, podemos llamar *conscientes* a los elementos mismos del sueño y a las ideas sustitutivas obtenidas por asociación» (Vorl., p. 108). Freud también expresa esta diferencia entre sueño y sentido del sueño diciendo que llama «*contenido manifiesto del*

sueño a aquello que el sueño relata» –y que a nosotros, obviamente, cuando lo analizamos, tampoco puede dársenos de otro modo que a través del recuerdo–, e «*ideas latentes del sueño* a lo oculto, a lo que sólo podemos acceder analizando las asociaciones del sujeto en relación con su sueño» (Vorl., p. 115). Como no podemos cerciorarnos de las ideas latentes del sueño por medio del recuerdo o de la técnica de la asociación –y que nunca podemos hacerlo sin resistencia es uno de los principios fundamentales de la teoría freudiana de los sueños, que evidentemente aquí no podemos considerar exhaustivamente; o, para ser más exactos, de la teoría del deseo, que conduce a la teoría de las pulsiones y a la concepción dinámica de la vida de la conciencia–, como nuestro conocimiento del sentido de los sueños encuentra necesariamente resistencia, pero al mismo tiempo sigue siendo necesario suponer un sentido de los sueños, Freud modifica su terminología, de acuerdo con la cual había determinado lo inconsciente como lo momentáneamente inconsciente, y pasa a hablar de *lo permanentemente inconsciente* (véase Vorl., pp. 145 ss.). En una parte de su obra, Freud emplea el concepto de lo permanentemente inconsciente como un concepto que ya no se presenta como una ley de lo dado inmediatamente en el sentido en que lo entiende nuestra investigación trascendental, sino como una hipótesis independiente del complejo de la conciencia que, partiendo de la filogénesis del ser humano, convierte ciertos hechos inconscientes de la vida de la conciencia del individuo en patrimonio de la especie y culmina en una teoría de los símbolos oníricos objetivos, independientes de la conciencia personal. Esta teoría, una de las más ingeniosas, pero también una de las más arriesgadas del psicoanálisis, no la tomamos en consideración, pues, al igual que ciertas teorías sobre el paralelismo psicofísico, sólo puede introducirse como hipótesis auxiliar en relación con algunos hechos, sólo puede apoyarse en vagos razonamientos analógicos y no puede legitimarse epistemológicamente del mismo modo que las teorías psicoanalíticas que hemos considerado hasta ahora –lo que no significa en absoluto que haya que negar su valor–. Si a diferencia de lo momentáneamente inconsciente y de lo permanentemente inconsciente, Freud atribuye estos hechos a una «vida espiritual inconsciente» del sujeto del sueño, para el que permanecen siempre y necesariamente ocultos, nosotros no podemos considerar ninguno de los conocimientos sobre esta vida espiritual como conocimientos absolutamente incuestionables, y ello por razones epistemológicas fundamentales: porque,

de acuerdo con nuestra concepción, la legitimación de las formaciones conceptuales en las que englobamos los hechos del inconsciente corresponde a la conciencia o, para ser más exactos, a la conciencia del yo empírico de la que forman parte los hechos inconscientes. Pero tampoco podemos aceptar *toto genere* las determinaciones que Freud atribuye al inconsciente en el marco de la inmanencia de la conciencia. Cuando Freud habla de «actos anímicos inconscientes», las ideas latentes del sueño (Vorl., p. 184), nosotros no podemos menos de estar en desacuerdo con esta terminología, pues el término «actos» sólo puede emplearse para hacer referencia a vivencias *actuales,* que son siempre conscientes. En otro pasaje, en cambio, Freud afirma explícitamente la necesidad de referir los hechos inconscientes a los conscientes: los «deseos perversos», que tienen una importancia tan notable en la formación del sueño, «hunden sus raíces en el pasado, muchas veces en un pasado no demasiado remoto. Es posible mostrar que una vez fueron conocidos y conscientes, aunque hoy ya no lo sean» (Vorl., pp. 204 ss.). De este modo vuelve a decirse claramente que las cosas anímicas se fundan en vivencias y que el recuerdo es importante para legitimar su conocimiento. Freud pone como ejemplo de «procesos anímicos inconscientes» un caso tomado de la *hipnosis:* durante una sesión hipnótica, un hombre recibió la orden de «abrir un paraguas en la clínica cinco minutos después de despertar y, una vez despierto, ejecutó esta orden, pero no fue capaz de explicar los motivos de su acción» (Vorl., p. 286). Esto resulta perfectamente admisible, pero ¿demuestra acaso que los procesos anímicos inconscientes son vivencias *actuales* inadvertidas? De ningún modo. Inconsciente o, mejor dicho, momentáneamente inconsciente, pero dada en forma de recuerdo rudimentario, es la orden dada y el nexo entre esta orden y la acción actual; pero ni la acción actual es ahora inconsciente, ni puede la orden, cuando fue dada, haber sido inconsciente para el que la recibió, pues de lo contrario no podría actuar ahora conforme a ella; no es, pues, que una vivencia sea inconsciente en el momento en que la tengo, sino que una vivencia pasada es para mí ahora inconsciente, en el sentido de ese hecho absolutamente simple del inconsciente que hemos hallado en nuestra investigación trascendental del concepto de inconsciente; inconsciente es, además, el nexo entre esta vivencia pasada y la actual, es decir, la cosa psíquica cuya manifestación es la vivencia actual. Visto así, el proceso supuestamente inconsciente es un hecho que concuerda totalmente con nuestros conocimientos trascendentales; toda la

problemática viene exclusivamente de la ambigüedad del término «proceso». Si por proceso no entendemos sino un nexo conforme a leyes entre vivencias, entonces no hay nada que objetar.

Al igual que el sentido del sueño, para Freud el sentido de los síntomas neuróticos también es inconsciente. Freud reúne en la consideración de las neurosis las determinaciones propias de la teoría de la intención y del deseo y del mecanismo de represión en forma de una *«dinámica»* de lo psíquico, que ciertamente aquí no podemos exponer *in extenso,* pero de la que hemos de tratar algunos aspectos relevantes desde el punto de vista epistemológico. El punto de partida de esta dinámica es la idea de que «los síntomas desaparecen en cuanto se conoce su sentido» (Vorl., p. 291). Freud quiere dar a esta idea un alcance general afirmando que «este saber» debe «basarse en una transformación interna del enfermo, y ésta sólo puede conseguirse mediante un trabajo psicológico orientado a unos fines determinados» (Vorl., p. 291). La relación entre *ambas* condiciones necesarias, la referida a la dependencia de la formación del síntoma respecto de nuestro conocimiento y la de la transformación del enfermo mediante un «trabajo psicológico» –por el que no hemos de entender sino lo que Freud ha ilustrado con el ejemplo paradigmático del análisis de un acto fallido–, esta relación constituye el punto de partida de todas las investigaciones posteriores sobre la dinámica. En la relación de los síntomas con su sentido es decisivo el mecanismo de represión: así como los actos fallidos se interpretan como interferencias entre una intención perturbada y una intención perturbadora, así como los sueños se entienden como el resultado de una elaboración del sueño que parte de deseos inconscientes, que se apodera del material, también inconsciente, de los restos diurnos y cuyo resultado es asimismo una interferencia, pues a la elaboración de los sueños conforme a los deseos se opone una «censura del sueño» inhibidora (así concibe Freud el mecanismo de formación del sueño), también los síntomas neuróticos son interferencias entre un deseo reprimido, a cuya satisfacción sirven, o, mejor dicho, cuya satisfacción sustituyen, y una tendencia que censura, perturba e inhibe la formación del deseo. Freud ha situado el continuo antagonismo entre estas dos tendencias, que para él constituye el antagonismo fundamental de la vida psíquica, en el centro de la discusión de sus escritos tardíos y ha tratado de concebirlo como un antagonismo entre el «ello» y el «yo». La suposición de este antagonismo equivale a la concepción de la vida de la conciencia como un «juego de

fuerzas de las potencias anímicas», a la comprensión de la necesaria dependencia mutua de los cambios de las cosas psíquicas, una dinámica de cuya estructura todavía habremos de ocuparnos en nuestra interpretación, pero en este punto resulta ya evidente que no es necesariamente el resultado de una hipostatización naturalista de los conceptos. A esta dinámica pertenece también claramente el principio, formulado en términos excesivamente cuantitativos, según el cual la intensidad de la represión es equivalente a la intensidad de la resistencia que el analizado opone a su análisis. Freud intenta expresar de forma general esta dinámica con el concepto de equivalencia de cuantos pulsionales comparables, y de este modo sustituir la dinámica de la vida anímica por lo que él denomina una *economía.* Aquí no discutiremos la problemática de esta concepción económica de la vida anímica, que se debe a la imposibilidad de aplicar directamente los principios de ponderabilidad y mensurabilidad, válidos para el ámbito de las cosas físicas, tanto al ámbito fenoménico como a las cosas anímicas; nos parece que con esta concepción de la «economía psíquica» la investigación psicoanalítica no ha logrado sobrepasar el nivel alcanzado por la ley de Weber-Fechner, cuestionada hace ya mucho tiempo. Lo importante para nosotros es, antes bien, que la concepción dinámica da lugar a una diferenciación del concepto de *inconsciente*. La medida de esta diferenciación son los conceptos de *represión* y *censura*. Todos los fenómenos *no* censurados son pura y simplemente inconscientes; de entre éstos, aquellos a los que el mecanismo de censura ha impedido llegar a ser conscientes reciben el nombre de reprimidos. Los que han sufrido la censura sin haber sido «rechazados» por ella, es decir, sin haber tenido que transformarse, son *preconscientes*. Finalmente, conscientes son sólo aquellos fenómenos que nosotros también hemos definido como «conscientes en sentido estricto, pleno». Aquí, a nosotros no nos interesa tanto examinar críticamente el mecanismo hipotético-causal del que resulta esta diferenciación cuanto ilustrar con un ejemplo cómo, en general, el psicoanálisis se sirve de sus teorías dinámicas para establecer distinciones conceptuales y, en particular, cómo lo hace en el caso del concepto de inconsciente.

Nos queda exponer brevemente cómo concibe el psicoanálisis la relación del mundo psíquico con el físico. Puesto que el psicoanálisis no ofrece una teoría completa de esta relación, ni tiene por qué ofrecerla, citaremos dos consideraciones muy significativas de Freud. La primera de ellas se encuentra

en la teoría freudiana de la amnesia: «Al hablar del "sentido" de un síntoma nos hemos referido tanto a su origen como a su finalidad u objetivo, es decir, tanto a las impresiones y vivencias en las que tiene su origen como a las intenciones a las que sirve. El origen de un síntoma se reduce a impresiones procedentes del exterior que alguna vez fueron necesariamente conscientes, pero que después se han vuelto inconscientes a consecuencia del olvido en que hubieron de caer. Por el contrario, la finalidad del síntoma, su tendencia, es siempre un proceso endopsíquico que pudo llegar a ser consciente alguna vez, pero que también puede haber permanecido siempre en el inconsciente» (Vorl., p. 294). Éste sería el caso de todos aquellos hechos que nunca han sido vivencia, sino que son una ley *para* vivencias; el caso, por ende, de todas las *cosas* anímicas. La segunda consideración reveladora la introduce Freud cuando distingue las neurosis actuales de las psiconeurosis. Freud cree que *ambas* están causadas por las pulsiones, en ambos casos deriva los síntomas de la *libido*. «Pero los síntomas de las neurosis actuales: pesadez de cabeza, sensación de dolor, irritación de un órgano, debilitación o detención de una función, carecen de "sentido", esto es, de significación psíquica. No sólo se exteriorizan básicamente en el cuerpo, como también lo hacen, por ejemplo, los síntomas histéricos» –que se incluyen, como es conocido, en las psiconeurosis–, «sino que constituyen procesos exclusivamente somáticos, en cuya génesis faltan todos aquellos complicados mecanismos psíquicos que hemos examinado anteriormente» (Vorl., p. 408). Nuestra interpretación volverá a conducirnos a estas dos consideraciones de Freud.

Concluimos nuestra exposición citando dos definiciones generales del psicoanálisis dadas por Freud. Una de ellas dice «que la tarea del tratamiento psicoanalítico puede resumirse en esta fórmula: transformar en consciente todo lo inconsciente patogénico» (Vorl., p. 292). Esta definición expresa claramente el objetivo cognoscitivo de la terapia psicoanalítica. En la segunda definición se hace abstracción de la terapia. «Lo que caracteriza al psicoanálisis como ciencia no es la materia de la que trata, sino la técnica con la que trabaja. Sin violentar su naturaleza, puede aplicarse tanto a la historia de la civilización, a la ciencia de las religiones y a la mitología como a la teoría de las neurosis. Su único fin y su única función no es sino el descubrimiento de lo inconsciente en la vida anímica» (Vorl., p. 410).

III. Interpretación epistemológica del psicoanálisis

No hemos podido ni hemos querido separar tajantemente nuestra exposición del método psicoanalítico de su interpretación epistemológica. Teniendo siempre presente el propósito esencialmente epistemológico de nuestra investigación, nos hemos visto obligados constantemente a traducir los conceptos psicoanalíticos en conceptos epistemológicos; sin esta traducción difícilmente habríamos podido poner de manifiesto la relación existente entre el método psicoanalítico y nuestra teoría trascendental. Pero, a su vez, esta traducción también nos ha obligado a poner entre paréntesis aquellos elementos del psicoanálisis que son imposibles de «traducir», pues no tienen cabida en la estructura de nuestra teoría del conocimiento; y nos ha obligado a hacer una *crítica* de algunas tesis psicoanalíticas. Mas esto nos ha llevado a rebasar el umbral de la mera labor de traducción y a entrar en la discusión de las cosas mismas. De este modo hemos presentado todos los elementos de una interpretación epistemológica del psicoanálisis. Ahora nos queda articularlos y concentrar nuestra reflexión en los puntos en los que el psicoanálisis no llega a teorías definitivas a causa de la limitación de su método. Hemos de prolongar, por así decirlo, las líneas del pensamiento psicoanalítico hasta hacer evidente su carácter de *sistema;* pues, después de todo lo que hemos averiguado sobre la dependencia de las determinaciones psicoanalíticas de las leyes del complejo de la conciencia, no puede haber ninguna duda de que estamos ante una construcción teórica sistemática. No es una casualidad que Freud intente reemplazar en todas partes los hallazgos descriptivos por reducciones dinámicas al complejo de la conciencia, ni que la psicología descriptiva «pura» de las escuelas fenomenológicas se oponga al psicoanálisis con tanta vehemencia; es precisamente el carácter sistemático del método psicoanalítico, que reclama una síntesis lo más unitaria posible del material empírico y que, más allá de los hechos meramente fenoménicos, aspira a establecer sus formas de relación, es precisamente este rasgo sistemático del método psicoanalítico el que hace que todas las trincheras organicistas, enemigas del orden racional, esgriman contra él la objeción de que sus construcciones son «forzadas», «violentas». La pauta para nuestra «prolongación» de la teoría psicoanalítica nos la da, como no podía ser de otro modo después del camino que ha seguido nuestra investigación, la teoría trascendental del inconsciente, a la que nos ha conducido nuestro análisis de

los «Elementos de la doctrina trascendental del alma».

Primero resumiremos los resultados de nuestra exposición en lo que concierne a la constitución de los *conceptos fundamentales* del psicoanálisis; de este modo nos aseguraremos de que nuestra exposición ha presentado como los hechos verdaderamente fundamentales del psicoanálisis aquellos que nos han llevado a elegirlo precisamente como el método del conocimiento del inconsciente.

El método psicoanalítico concuerda esencialmente con el método trascendental porque concibe las leyes psíquicas como leyes constituidas por la complexión de las vivencias en la unidad de la conciencia personal; porque extrae de la unidad de la conciencia sus presupuestos, sus principios, que ciertamente han de confirmarse constantemente en el desarrollo del conocimiento psicoanalítico, pero cuya validez no puede deducirse lógicamente del curso de la investigación psicoanalítica, sino que están presupuestos necesariamente en el curso de la investigación. Que esta presuposición no es sino la de la unidad de la conciencia se muestra ya en la oposición del psicoanálisis a la psiquiatría. Pues la objeción de que la psiquiatría no puede explicar los síntomas no significa que sea incapaz de aclararlos por medio del paralelismo psicofísico –que, de acuerdo con la concepción psicoanalítica, no basta para dar una explicación necesaria de los síntomas–, lo que esta objeción significa es que la psiquiatría es incapaz de explicarlos exclusivamente a partir de las leyes de lo psíquico. Pero si la complexión de las vivencias, excluida toda trascendencia, debe bastar para ofrecer una explicación necesaria de los síntomas, esto equivale a decir que esta complexión debe ser unitaria y necesaria. Unitaria: pues *todas* las vivencias han de pertenecer a ella, si es que todas las vivencias, tal como exige el psicoanálisis, han de poder explicarse suficientemente recurriendo a dicha complexión; y originariamente el concepto de unidad de la conciencia no significa sino que todas nuestras vivencias se caracterizan por ser vivencias de una misma conciencia; que ninguna de ellas sería una vivencia nuestra si no perteneciese ya a esa complexión; expresado en términos kantianos: que el yo pienso acompaña a todas nuestras representaciones. Y esa complexión ha de ser necesaria, pues todas las vivencias adquieren su «sentido», y con él la posibilidad de su ordenación, solamente en virtud de su pertenencia a ese complejo unitario de la conciencia. El psicoanálisis expresa la pertenencia de todos los fenómenos al complejo unitario y necesario de la

conciencia afirmando que todos los «fenómenos (tienen) un sentido». Con esto no se niega en modo alguno, como sucede en el concepto de intencionalidad de la fenomenología de Husserl, los componentes de impresión de la conciencia, ni se los sustituye por una referencia simbólica omnilateral a un objeto (supuesto como trascendente). La suposición de esta objetividad trascendente es completamente ajena al psicoanálisis. Para el psicoanálisis, que valora muy positivamente la participación de las *sensaciones* en el complejo de la conciencia, sentido no significa sino que «el matiz de toda vivencia depende también de todos los elementos de la vivencia *precedente,* pero la vivencia de este momento precedente también depende, a su vez, del momento que la precede a *ella,* etc.», por lo que hemos de decir que «todo momento de nuestra vida está también influido por *todas* las vivencias pasadas y que, por lo tanto, las repercusiones de todas las vivencias pasadas –por lo general inadvertidas– subsisten como componentes de nuestra predisposición»[3]. Así pues, la forma más general del «sentido» de las vivencias, aquella de la que parte el psicoanálisis, no es idéntica a la referencia a un supuesto ser cósico, pero tampoco a la función simbólica a través del «recuerdo claro y distinto», y de este modo funda el concepto de inconsciente en absoluta concordancia con nuestra reflexión trascendental. Pero ella misma no tiene otro origen sino precisamente el hecho trascendental de la pertenencia de todas nuestras vivencias al curso unitario de la conciencia. En rigor, la afirmación de que todas nuestras vivencias tienen un sentido no significa, dicho en el lenguaje de la filosofía trascendental, sino que todas nuestras vivencias pertenecen al complejo unitario y necesario de nuestra conciencia y que ellas mismas, en tanto que pertenecientes a esta unidad, son necesarias. Vistas desde la filosofía trascendental, todas las precisiones del «sentido» realizadas por el psicoanálisis no son más que el resultado del análisis de esta complexión de vivencias.

Con la unidad y la necesidad de los hechos de conciencia, y sólo separable de ellas desde el punto de vista metodológico, el psicoanálisis introduce otra determinación que está en conformidad con las determinaciones fundamentales de la filosofía trascendental y que garantiza la concordancia del método psicoanalítico, cuando es aplicado consecuentemente, con las exigencias de la filosofía trascendental. La tarea de comprender el «sentido» de los fenómenos obliga al psicoanálisis a recurrir a la inmanencia del complejo de la conciencia y a excluir todo tipo de elementos trascendentes.

Para él, el sentido de los fenómenos sólo lo garantiza su pertenencia al complejo unitario de la conciencia personal; el psicoanálisis no puede mostrar el sentido de aquellos hechos que no puede reducir a este complejo. Su pretensión de ofrecer una fundamentación de la psicología genética y de excluir de sus investigaciones todos los hechos «no psíquicos», esto es, constituidos a partir de una realidad espacial *supuestamente* trascendente, dicha pretensión expresa ese recurso a la inmanencia de la conciencia. De este modo hace suyo el postulado de la filosofía trascendental según el cual todo conocimiento ha de fundarse en lo *dado inmediatamente,* en nuestras vivencias. Que el psicoanálisis no se sirva tanto de los componentes de impresión de la complexión de nuestras vivencias cuanto de los componentes con función simbólica –aunque sea rudimentaria– para llegar a sus conocimientos no significa en modo alguno que sustituya el análisis de lo dado por «teorizaciones». Pues los hechos de los que parten todos sus análisis son siempre vivencias: vivencias de recuerdo. Pero sólo a través del recuerdo puede el orden conceptual acceder a las impresiones, el recuerdo mismo es una condición trascendental del conocimiento, y si el psicoanálisis se sirve del recuerdo como un elemento cognoscitivo fundamental, al hacerlo no se halla en contradicción con la filosofía trascendental, no sustituye un «dato inmediato» por «algo distinto», sino que cumple exactamente las exigencias de la filosofía trascendental, que, evidentemente, también nos enseña que, para el orden de lo dado, en el complejo de la conciencia no hay impresiones *independientes* del recuerdo; que exige que, para formar conceptos, los hechos han de tomarse siempre como se ofrecen en el marco del recuerdo, con lo que es obvio que pone «algo distinto» en el lugar de las impresiones; pero, al mismo tiempo, reconoce el carácter irrecuperable de las impresiones, y con él la necesidad de ese modo de proceder. El psicoanálisis se atiene, pues, a la inmanencia del complejo de la conciencia de manera tan rigurosa y consecuente como prescribe la filosofía trascendental. Es precisamente el análisis del mecanismo del recuerdo y de todo cuanto se da de modo mediato lo que permite al psicoanálisis descubrir el sentido de hechos que permanece oculto para la psicología tradicional. La concepción del curso de la conciencia como unidad, la interpretación de esta unidad como ley universal para toda vivencia singular y la limitación a la complexión de las vivencias previa exclusión de toda trascendencia, esto es lo que el psicoanálisis y la filosofía trascendental tienen en común.

Esta coincidencia es, al mismo tiempo, una coincidencia de *método.* De acuerdo con ella, el psicoanálisis, aunque se presente como terapia, es, en primer lugar, un principio de *conocimiento,* del conocimiento de hechos de nuestra conciencia. Pues el psicoanálisis parte del complejo de lo dado en la unidad de la conciencia personal y avanza distinguiendo, ordenando y comprendiendo los datos de este complejo de acuerdo con sus leyes. Así se desarrolla también toda investigación trascendental orientada al conocimiento del complejo de la conciencia. Aunque el psicoanálisis no se concibiese a sí mismo como un método de conocimiento, lo sería en virtud de esta afinidad con el método trascendental. Ciertamente, se distingue de éste porque se centra esencialmente en *hechos* particulares cuyas relaciones están sujetas a leyes y cuyo conocimiento resulta del conocimiento de esas leyes, mientras que el propósito de la investigación trascendental es mostrar las *leyes ideales* que constituyen el complejo de lo dado, y su análisis no puede ir más allá de ellas. Pero esta diferencia entre el método psicoanalítico y el trascendental no es una diferencia radical, y en ningún caso ha de entenderse como una diferencia de principio similar a la que, por ejemplo, desearía establecer Rickert entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, sirviéndose de la distinción entre método nomotético e ideográfico. Pues así como las leyes ideales son hechos últimos e irreducibles, también lo es el hecho de que se nos dé algo *en general;* por eso los hechos últimos con los que topa nuestro análisis, los componentes de impresión, son tan imposibles de derivar de otra cosa como las leyes ideales, y sólo la infravaloración logístico-metafísica de lo empírico, tan propia del idealismo neokantiano del sudoeste de Alemania como de la Escuela de Marburgo, puede llevar a establecer una distinción de principio entre el método orientado al conocimiento de leyes y el orientado al conocimiento de hechos, cuando no puede haber ningún conocimiento legítimo de leyes objetivamente válidas que no tenga como presupuesto necesario el conocimiento de lo dado. Si abandonamos la errónea concepción de la aprioridad como un conocimiento independiente de la experiencia y la entendemos como la validez de conocimientos para toda experiencia futura, se hace evidente la necesaria referencia de todo conocimiento de leyes al conocimiento de hechos y de todo conocimiento de hechos al conocimiento de leyes. Así, para elevarse a sus leyes más universales, la filosofía trascendental también necesita partir de un análisis de lo dado, el cual presupone los datos *fácticos,* que no puede sustituir fenomenológicamente

por la «captación de la esencia» de lo «dado en general»; mientras que el psicoanálisis, para poder conocer los hechos psíquicos, necesita descubrir en todo momento las leyes que rigen las relaciones entre los «hechos»; y luego se encuentra con que gran parte de esos «hechos», justamente las «causas inconscientes de nuestros fenómenos», se presentan como leyes, como leyes individuales. De ahí que las determinaciones conceptuales supremas a las que se eleva el psicoanálisis con una intención sistemática estén muy próximas a las determinaciones trascendentales más universales. Los conceptos de complejo de la conciencia cerrado sobre sí mismo y de «sentido» de todas las vivencias, así como el de recuerdo en tanto que medio último para el conocimiento de lo psíquico, son conceptos universales supremos, tal como los muestra también el análisis trascendental. Por eso tenemos derecho a hablar del psicoanálisis como principio del conocimiento del complejo de la conciencia, al igual que lo hacemos del método trascendental, sin tener que abrir un abismo entre ambos. Nuestra consideración del método empírico de la ciencia psicoanalítica nos ha llevado a la conclusión a la que ya habíamos llegado en nuestra discusión de los paralogismos kantianos y de los elementos de la doctrina racional del alma, a saber: que la distinción entre doctrina «racional» y «empírica» del alma o, como últimamente gusta de decirse, entre psicología formal y material, es una distinción infundada. El propio psicoanálisis se entiende a sí mismo como un método de conocimiento al hacer depender su terapia del conocimiento, identificando incluso conocimiento y curación.

La coincidencia de método entre filosofía trascendental y psicoanálisis se expresa, en segundo lugar, como coincidencia en el concepto de *análisis*. Puesto que ambos parten de la «complexión de nuestras vivencias en la unidad de la conciencia personal» y tratan de obtener conocimientos indagando las leyes conforme a las cuales se constituye dicha complexión, ambos recorren el mismo camino: del todo a las partes; y así se entiende generalmente el concepto de análisis. Este análisis lleva a cabo operaciones que se corresponden con las condiciones que hacen posible el conocimiento universal –el orden conceptual de lo dado–. Distinción de las partes, recuerdo, conocimiento de la identidad y reconocimiento de contenidos semejantes son sus formas universales, irreducibles entre sí. Pero esto no ha de hacernos pensar en una *división* del conocimiento en distintos tipos de operaciones. Todo conocimiento válido presupone, antes bien, esas

condiciones *conjuntamente*. Si el psicoanálisis acentúa especialmente el concepto de recuerdo, ello se debe, en primer lugar, al hecho de que, en general, el psicoanálisis no es tanto un conocimiento del ser actual cuanto del ser pasado, de las vivencias pasadas. Si se piensa por un momento que el psicoanálisis se presenta principalmente como un método para el conocimiento del *inconsciente* y que el ser inconsciente nunca es vivencia actual, se comprenderá fácilmente la especial importancia que ha de cobrar el recuerdo en el método psicoanalítico. La segunda razón de esta importancia es que el recuerdo es una de las leyes del complejo de la conciencia que dependen en gran medida de nuestros *actos de voluntad;* de modo que el psicoanálisis puede servirse *libremente* del recuerdo para resolver sus tareas cognoscitivas. En la teoría y en el método psicoanalíticos, por otra parte, el concepto de recuerdo no suele entenderse en el sentido pleno en que lo entiende la filosofía trascendental. Es frecuente que el concepto se amplíe e incluya el *reconocimiento* de contenidos semejantes (siempre que una asociación me «recuerda algo», es decir, es semejante a un contenido vivido anteriormente, pero sin representarlo simbólicamente). Esta sobrecarga del concepto de recuerdo en el psicoanálisis se debe a que, de hecho, el reconocimiento presupone siempre el recuerdo de un contenido semejante anterior. Pero el reconocimiento no es idéntico al recuerdo, no puede explicarse a partir de él y es un hecho tan fundamental del complejo de la conciencia como el recuerdo. Designarlo con el mismo nombre es, por lo tanto, incorrecto; pero nos permite comprender por qué el psicoanálisis emplea con tanta frecuencia el término recuerdo. Este término es muchas veces una abreviación del método psicoanalítico, que presupone todos los factores trascendentales. Por lo que se refiere al *conocimiento de la identidad,* comprenderemos fácilmente su importancia para el psicoanálisis si tenemos presente la *interpretación de los sueños*. La interpretación de los sueños –lo mismo que cualquier otro conocimiento psicoanalítico– presupone siempre el conocimiento de la identidad, de la identidad de mi vivencia pasada, del sueño, con el hecho que me es dado actualmente en función simbólica. Los principios cognoscitivos más generales del psicoanálisis coinciden, pues, con las condiciones trascendentales. Esto no sería decir demasiado si estas condiciones se limitasen a *presentarse* en el conocimiento psicoanalítico, pues en cuanto «condiciones de posibilidad de toda experiencia» están en la base de *todo* conocimiento. Pero designándolas como *principios* del

psicoanálisis estamos diciendo algo mucho más importante. A saber: que el análisis del complejo de la conciencia, que ofrece tanto el psicoanálisis como la filosofía trascendental, supone de forma natural como base de su investigación justo los hechos que la filosofía trascendental descubre como determinaciones últimas. El psicoanálisis, al igual que cualquier otra ciencia, no sólo conoce discerniendo, recordando, conociendo la identidad y reconociendo la semejanza con contenidos anteriores, sino suponiendo estos hechos como principios del complejo de lo dado, e indagando cómo el complejo de lo dado se constituye a partir de ellos. Así pues, el discernimiento de las condiciones trascendentales no es solamente el presupuesto del método psicoanalítico, sino también el principio del conocimiento del complejo de lo dado. Ya hemos explicado que esta relación de método y objeto no implica una *petitio principii*. Ahora podemos expresar concisamente esta relación diciendo que en el psicoanálisis la conciencia tiene como objeto la conciencia. La relevancia objetiva del recuerdo, la forma en que el recuerdo da los objetos del psicoanálisis, y no sólo su conocimiento, se hace totalmente evidente en el análisis de la estructura del inconsciente.

Finalmente, el método trascendental y el psicoanalítico coinciden en el hecho fundamental de que ambos son métodos de investigación *empírica,* en que en ninguno de ellos «puede hacerse nada con el mero pensamiento». En ambos casos, efectivamente, el análisis se centra en el complejo de lo dado y no puede realizarse prescindiendo de él; el método trascendental alcanza sus leyes ideales en tanto que, a través de un análisis empírico que se atiene estrictamente a lo dado, abstrae las leyes sin las que lo dado no se constituiría como complejo unitario de la conciencia, y sin cuyo conocimiento no habría un orden de lo dado objetivamente válido. El método trascendental para la obtención de las leyes más generales del curso de la conciencia también puede definirse como la aplicación del presupuesto de la unidad del curso de la conciencia al complejo de lo dado, cuyo orden resulta de ese mismo presupuesto. El psicoanálisis tiene el mismo presupuesto y el mismo objeto. También él ha de prescindir de cualquier suposición que no sea conocimiento de una ley del curso de la conciencia. Sus determinaciones supremas son abreviaciones de nexos de la experiencia y sólo son válidas para la experiencia subsumida en ellas, es decir, para la experiencia desde la que se han formado. Se distingue de la filosofía trascendental por el hecho de que las leyes trascendentales son leyes sin las cuales no es posible pensar ningún

complejo de conciencia, mientras que parte de las leyes más generales del psicoanálisis no son sino abreviaciones de las experiencias realizadas hasta el momento, y por eso sólo son válidas en la medida en que lo son realmente sus definiciones; a este grupo pertenecen especialmente las hipótesis psicoanalíticas. Otras determinaciones del psicoanálisis, en cambio, sobre todo las determinaciones fundamentales del concepto de inconsciente, no son más que aplicaciones de las leyes trascendentales y de los conceptos más universales al ámbito de lo «psíquico», en el sentido pleno del término que nosotros hemos especificado, y son en sí mismas determinaciones trascendentales. Una de las tareas de una epistemología y de una sistemática general del psicoanálisis será, algún día, distinguir el conjunto de sus principios trascendentales de sus hipótesis y de sus conocimientos empíricos particulares; una tarea que, evidentemente, sólo podrá acometerse con alguna probabilidad de éxito llevando a cabo una completa ordenación del material conceptual psicoanalítico. Esta distinción no debe reintroducir ni reformular la separación de psicología pura y psicología empírica que nosotros hemos rechazado. Pues el método de establecimiento de leyes es el mismo para todos los casos, para la filosofía trascendental y para el psicoanálisis, y para todos los principios del propio psicoanálisis, a saber: el análisis empírico del complejo de la conciencia. Sólo los resultados pueden distinguirse de acuerdo con su validez.

Después de las reflexiones que hemos realizado, podemos definir el psicoanálisis como el análisis empírico del complejo de la conciencia orientado al conocimiento de las leyes y de los diferentes hechos de este complejo. Obviamente, esta definición es todavía demasiado general y coincide básicamente con la definición del método trascendental. Pero se ha de tener en cuenta que, en realidad, muchas de las determinaciones introducidas por el psicoanálisis debería también ofrecerlas la filosofía trascendental, y que si hasta ahora no ha conseguido ofrecer todas estas determinaciones es solamente porque todavía no se ha aplicado enérgicamente el concepto trascendental de cosa a los procesos psíquicos inmanentes, sino que la mayoría de los investigadores siguen supeditándolo a una realidad de la cosa supuestamente trascendente; el psicoanálisis es, pues, en primer lugar, la teoría trascendental de las cosas anímicas en el sentido que nosotros hemos especificado, por lo que es perfectamente posible aplicarle la definición del método trascendental. La limitación de esta definición se debe

a la compleja estructura de la ciencia psicoanalítica. La filosofía trascendental analiza de tal modo el complejo de la conciencia que el concepto de *cosa* se presenta como una forma necesaria de este complejo. No se ocupa del conocimiento de cosas particulares. El psicoanálisis, por su parte, habrá de explicar alguna vez la constitución general del concepto de cosa psíquica, una explicación que de momento la filosofía trascendental apenas ha dado; asimismo, habrá de desarrollar métodos para el conocimiento de las cosas psíquicas –métodos que se siguen directamente de la filosofía trascendental, pero que ésta no ha explicitado–, y finalmente habrá de conocer las diferentes cosas anímicas. En cierto modo, el psicoanálisis se relaciona con la filosofía trascendental como lo hace la *física:* sus leyes más generales también proceden de la filosofía trascendental, también prueba estas leyes en la investigación empírica y los métodos que desarrolla, como el causal, también puede desarrollarlos la filosofía trascendental; pero la física también se ocupa de las cosas particulares y de las relaciones existentes entre ellas, y sintetiza estas relaciones en principios que no pueden deducirse de las reflexiones trascendentales. En la medida en que las cosas físicas y sus relaciones necesarias son el resultado del mecanismo trascendental, la física también puede reclamar para sí misma la definición que le corresponde a la filosofía trascendental. Pero en tanto que se ocupa del conocimiento de cosas particulares y de sus leyes, debe definirse como ciencia del mundo corpóreo. El conocimiento del mundo corpóreo, sin embargo, se realiza estrictamente a través de las leyes que ha puesto de manifiesto la filosofía trascendental. La física es, pues, una ciencia constituida trascendentalmente, cuyos principios más generales resultan de las determinaciones de la filosofía trascendental. Con esto no negamos en modo alguno la *aprioridad* de sus otros principios, que, una vez fijadas las definiciones y cumpliéndose el principio de identidad, son tan a priori como los principios resultantes de un análisis de las leyes ideales del complejo de la conciencia. Lo único que decimos es que, en el caso de estas últimas, todos los fenómenos han de subsumirse en ellas, lo que no sucede en el caso de las leyes a las que nos hemos referido en primer lugar, pues en este caso los fenómenos pueden hacer necesaria la formación de nuevos conceptos, sin que esto afecte a la validez de los conceptos existentes para los fenómenos comprendidos en ellos. Lo mismo sucede con el psicoanálisis. Así como la física es para nosotros una ciencia del mundo corpóreo, también podemos decir que el psicoanálisis es una ciencia de los

hechos inconscientes de la vida anímica. El psicoanálisis comparte sus leyes más generales, que conducen a la formación de un concepto de inconsciente, con la filosofía trascendental y confirma estas leyes mediante sus hallazgos. Los métodos para el conocimiento del inconsciente desarrollados por el psicoanálisis son métodos trascendentales; como hemos visto, estos métodos acaban reduciendo la organización del complejo de la conciencia y de los hechos inconscientes a esas condiciones que la filosofía trascendental denomina factores trascendentales. Al mismo tiempo, el psicoanálisis es un método de investigación empírica. Los resultados de las investigaciones psicoanalíticas particulares alcanzan el rango de a priori cuando las características halladas se reúnen en definiciones, que son válidas para toda experiencia futura porque, una vez fijadas las significaciones, el término definido sólo se aplica a aquellos hechos que presentan todas las características reunidas en la definición. Esto nos permite precisar nuestra definición del psicoanálisis. Éste es para nosotros un método empírico para el conocimiento de las cosas anímicas y de sus relaciones, que parte de los principios trascendentales más generales y se desarrolla en concordancia con la marcha de la investigación trascendental; pero, a diferencia de ésta, su objetivo no es establecer leyes ideales, es decir, las condiciones constitutivas de la experiencia, sino explicar y conocer los hechos inconscientes de la vida anímica y obtener juicios sintéticos sobre ella. De este modo creemos haber aclarado suficientemente la relación del psicoanálisis con la filosofía trascendental y, al mismo tiempo, haber ofrecido una fundamentación general del psicoanálisis desde el punto de vista de la teoría de la ciencia. Huelga decir que esta fundamentación sólo es válida para un psicoanálisis libre de supuestos naturalistas y dogmáticos, cuya idea nos hemos esforzado en poner de manifiesto en nuestra exposición del método psicoanalítico, y teniendo en cuenta los recortes de la teoría freudiana que nos hemos visto obligados a hacer.

Nos falta considerar las coincidencias del psicoanálisis con la filosofía trascendental desde el punto de vista del contenido. De nuestras últimas reflexiones se desprende que estas coincidencias se refieren necesariamente a cosas que la filosofía trascendental podría y debería explicar, y de las que incluso ofrece una explicación general, pero que sólo el psicoanálisis hace evidentes en tanto que resultados de la investigación empírica; a cosas, pues, con cuyo conocimiento el psicoanálisis se revela, tal como hemos dicho

anteriormente, como una prolongación del método trascendental. La más importante de ellas es el concepto de inconsciente, en torno al cual gira toda nuestra investigación.

Hemos visto que, para Freud, el «sentido» de las vivencias es siempre *inconsciente,* que en Freud los conceptos de sentido e inconsciente se emplean como conceptos totalmente equivalentes. A primera vista, esto parece estar en contradicción con las determinaciones del idealismo trascendental, pues en las vivencias con función simbólica, de las que parte el análisis trascendental, esto es, las vivencias de recuerdo en el sentido pleno del término, el «sentido» de la vivencia, lo recordado, no es en absoluto inconsciente, sino plenamente consciente en cuanto «objeto intencional», en cuanto aquello que nos es dado a través de la vivencia simbólica. Pero esta contradicción desaparece en el momento en que se repara en la especificidad del concepto psicoanalítico de «sentido». Este concepto no es idéntico a nuestro concepto de lo mentado simbólicamente. No es una casualidad que el psicoanálisis equipare este concepto al concepto de «intención». Por intención no siempre se entiende un *acto de voluntad,* aunque a veces la intención puede coincidir con un acto de voluntad. Antes bien, el sentido es, por lo general, la *ley* que determina la ocurrencia del fenómeno que se ha de explicar en éste y en ningún otro momento del curso de la conciencia. Si las expresiones sentido e intención se usan de manera alternativa es simplemente porque, para Freud, el concepto de sentido no parece implicar por sí mismo la necesidad de la ocurrencia del fenómeno. Por otra parte, Freud no quiere que el concepto de intención se entienda en términos voluntaristas, y el énfasis con el que ocasionalmente habla de determinismo psíquico, que está en contradicción con la introducción de la «libertad» en muchas partes de su obra, especialmente en la teoría de la asociación, no tiene otra finalidad más que evitar una falsa interpretación voluntarista del concepto de «intención». Pero después de nuestras determinaciones trascendentales del concepto de inconsciente, es absolutamente claro que el concepto freudiano de sentido designa necesariamente algo *inconsciente*. Pues con él se hace referencia a un nexo conforme a leyes, y una ley jamás puede ser vivencia, sólo puede darse mediatamente. Sin embargo, nosotros hemos visto que los nexos psíquicos conforme a leyes de nuestros fenómenos son cosas anímicas, y que son necesariamente inconscientes. Así pues, la equiparación freudiana de inconsciente y sentido, que es ciertamente inadmisible desde el punto de vista

terminológico, queda justificada cuando se clarifica el significado específico de su concepto de sentido, una clarificación a la que impulsa tanto la formación de ese concepto de sentido en cada caso –unificación explicativa de una multiplicidad de fenómenos– cuanto su equiparación con el concepto de intención; inversamente, la ambigüedad del concepto de intención se elimina empleando con precisión el concepto de ley de la filosofía trascendental. En la falta de claridad de la terminología psicoanalítica se pone de manifiesto claramente que, en el seno de la investigación psicoanalítica, ciertas determinaciones trascendentales son meras *hipótesis auxiliares*. La simple interpretación epistemológica puede transformar fácilmente estas hipótesis auxiliares en conceptos claros y exactos. No obstante, esta equivocidad de conceptos epistemológicos en el psicoanálisis tiene consecuencias teóricas. Así, el término «sentido», que no puede separarse totalmente de su significación originaria, hace que muchas veces Freud entienda por «sentido» no sólo nexos conforme a leyes, sino sencillamente vivencias pasadas y, por lo tanto, de acuerdo con el uso general que hace del término «sentido», vivencias momentáneamente inconscientes, es decir, aquellas que se nos dan a través del «recuerdo rudimentario». Es claro que Freud ha de seguir diferenciando su concepto de inconsciente, y también que esta diferenciación ha de coincidir esencialmente con la que nosotros nos hemos visto obligados a introducir en nuestra teoría trascendental del inconsciente.

De hecho, la disyunción fundamental que Freud introduce en su consideración del concepto de inconsciente coincide exactamente con la diferenciación fundamental de este concepto en nuestra teoría trascendental. Esta disyunción se presenta, en primer lugar, como distinción de los conceptos de inconsciente en el ámbito de los actos fallidos por una parte, y en el ámbito de los sueños y de los síntomas neuróticos, por otra. Frente a las *vivencias* pasadas inconscientes, que ofrecen la explicación de los actos fallidos, en el ámbito de los sueños y de las neurosis se habla de *saber* inconsciente. Es obvio, y esto ya lo hemos señalado, que este saber no puede ser idéntico a nuestro concepto de saber, entendido como un hecho que se da siempre inmediatamente; el saber, en el sentido pleno del término, es decir, en tanto que darse inmediatamente, es siempre consciente; por el contrario, el ser inconsciente del que se ocupa Freud ha de concebirse siempre como dado mediatamente, por lo que ya no puede concebirse como saber. La paradoja

inherente al concepto de un saber inconsciente apunta ya a la ambigüedad del concepto de saber. Para comprobar la coincidencia de la concepción freudiana con nuestra teoría trascendental sólo precisamos eliminar esta ambigüedad. Por saber inconsciente entiende Freud hechos psíquicos que son independientes de mi percepción actual. Pero independientes de mi percepción actual no son nunca mis vivencias –no lo es nunca, pues, mi saber en el sentido pleno del término, que es siempre percepción–, sino sólo las *leyes* para mis vivencias. El concepto de saber inconsciente se refiere exclusivamente a estas leyes. Las vivencias pasadas actualmente conscientes, con las que topa el análisis de los actos fallidos, todavía no tienen carácter de leyes; en cuanto entendemos el nexo entre la vivencia momentáneamente inconsciente y el acto fallido como un nexo conforme a leyes, vamos más allá de lo fenoménico y lo entendemos como manifestación de la cosa. En cualquier caso, los hechos a los que Freud atribuye los actos fallidos deben haber sido vivencias en algún momento; las leyes, en cambio, nunca pueden ser vivencias. Pero los hechos que Freud califica de saber inconsciente tienen carácter de ley, tal como muestran los ejemplos con los que él ilustra esos hechos. Esos hechos proceden, como es conocido, del ámbito de la hipnosis. Puesto que el individuo que despierta de la hipnosis hace lo que se le ha ordenado durante la sesión hipnótica sin que ahora pueda explicar los motivos de su acción, Freud habla de un saber inconsciente de las órdenes dadas durante la hipnosis. Pero con esto no sólo se dice que a ese individuo le esté dada una vivencia pasada en forma de recuerdo rudimentario, sino que los hechos inconscientes, que se interpretan como la causa de las acciones actuales, tienen carácter de ley, y en varios sentidos; a ese individuo no sólo le están dadas las vivencias pasadas a través del recuerdo rudimentario, sino que también le están dadas vivencias futuras, y ambas se relacionan entre sí de tal modo que la ocurrencia de las vivencias futuras está sujeta a reglas. Pero este nexo conforme a leyes entre los hechos de conciencia no ha sido nunca vivencia, sino que es una cosa anímica cuya manifestación son tanto las vivencias durante la hipnosis como las vivencias posteriores a ella. Estas cosas anímicas, sin embargo, sólo pueden legitimarse mediante el recuerdo de las vivencias pasadas; sólo podemos conocer la ley recurriendo a los hechos fenoménicos abarcados en ella. Por eso el psicoanálisis, en tanto que método de conocimiento, trata de hacer recordar los hechos pasados, las vivencias, durante la hipnosis. Pero el nexo conforme a leyes entre las

vivencias pasadas, así como el existente entre las vivencias pasadas y las presentes, no ha sido nunca vivencia, sino que sólo está dado simbólicamente, a través del recuerdo rudimentario. Si resulta que el propio nexo entre la vivencia pasada y la vivencia actual está sujeto a leyes y que, por lo tanto, la interpretación de los actos fallidos no sólo tiene que ver con fenómenos, sino también con cosas, esto no expresa sino el hecho universal, constituido trascendentalmente, de que referimos todos los fenómenos a cosas, pues los fenómenos se nos dan siempre sujetos a las leyes del complejo de la conciencia. Así pues, en el caso de que aquí quisiéramos emplear el poco afortunado término de saber inconsciente, también deberíamos aplicarlo al ámbito de los actos fallidos, pues en cada acto fallido no sólo nos es dado rudimentariamente el recuerdo de una vivencia pasada, sino también la ley por la que mi vivencia actual sigue a la vivencia pasada. Con todo, esta aplicación del concepto de ley y, por tanto, del concepto de cosa, a un ámbito que hasta ahora hemos considerado esencialmente desde el punto de vista de las *vivencias* dadas mediatamente no ha de confundirnos. Sabemos que no hay ser fenoménico independientemente del ser cósico, y nuestra interpretación epistemológica no tiene por qué aceptar la división freudiana de ámbitos, que para nosotros no son más que ejemplos de la posibilidad de una ciencia psicoanalítica general, hasta el punto de hacernos ver en ella las distinciones fundamentales de nuestra teoría trascendental del inconsciente. Una cosa está clara: la introducción del concepto de un saber inconsciente frente a las vivencias pasadas inconscientes no expresa sino la distinción entre ser fenoménico inconsciente y ser cósico inconsciente que nosotros hemos establecido. Si Freud aplica el término «saber» al ser cósico inconsciente es sólo porque este término concuerda con el concepto de lo permanente, de lo que es independiente de la percepción actual (aunque está *fundado* exclusivamente en el ser fenoménico), y porque ese término contiene en sí mismo el concepto de *regla,* que Freud, de acuerdo con los resultados de nuestra investigación epistemológica, debe atribuir a las cosas psíquicas. Freud no afirma un saber inconsciente en el sentido pleno del término, un saber que sería a la vez vivencia y no vivencia, y en verdad la expresión saber inconsciente no es más que un resto de esa forma vaga de hablar que se remonta a los inicios de la investigación hipnótica, cuyos conceptos estaban llenos de oscuras contradicciones. Freud ha eliminado estas contradicciones, que sólo resuenan en algunas de las expresiones utilizadas por él. Nosotros

creemos haber aclarado suficientemente el verdadero sentido científico de estas expresiones, así como su conformidad con los resultados de nuestro análisis trascendental, y, al mismo tiempo, creemos haber mostrado que una operación aparentemente tan compleja como la que lleva a Freud a formular distintos conceptos de inconsciente no es, considerada desde el punto de vista epistemológico, sino la simple consecuencia de la estructura trascendental de ese concepto.

Aplicando el concepto de inconsciente al ser *cósico* se forma simultáneamente el concepto de lo permanentemente inconsciente, con el que es obvio que aquí no se dice más que cuando se habla del ser permanente de las cosas. Los hechos psíquicos son permanentemente inconscientes en cuanto hechos que existen necesariamente con independencia de mi percepción actual. Pero esto no equivale en modo alguno a afirmar que son absolutamente permanentes. Los hechos inconscientes pueden «llegar a ser conscientes», pueden dársenos en el recuerdo claro y distinto e impedirnos hablar de su carácter «inconsciente» en el sentido que hemos especificado; lo que, evidentemente, no equivale a negar el ser inconsciente de esos hechos en el *pasado,* como tampoco se puede negar, por ejemplo, que una casa que fue construida hace un año y que ahora se ha quemado, haya existido durante ese año. En otras palabras: la condición de *cosa* de los hechos inconscientes no desaparece cuando éstos «llegan a ser conscientes»; en lo que respecta a su cosidad, se hallan en el mismo nivel que las cosas espaciales. Otra posible limitación de la permanencia del ser inconsciente es la que introduce el cambio del ser inconsciente, que se sigue necesariamente de la teoría freudiana de la dinámica psíquica. Conocer esta dinámica sólo es posible, al igual que en el ámbito de las cosas espaciales, a través de la explicación causal. A los hechos inconscientes no cabe atribuirles una permanencia mayor, independiente de las determinaciones causales, que a las cosas espaciales. Por otra parte, el concepto de lo permanentemente inconsciente, que la hipótesis psicoanalítica del ser cósico inconsciente nos obliga a suponer, *no* coincide, y esto es algo que no podemos dejar de señalar en aras de la claridad terminológica, con el concepto de lo permanentemente inconsciente en tanto que *concepto límite* del conocimiento del ser de las cosas anímicas en general, es decir, con el concepto de «irracionalidad psíquica» tal como nosotros lo hemos definido. Del lugar de este concepto límite en el psicoanálisis habremos de ocuparnos después.

La ley que Freud envolvía en la expresión «saber inconsciente» era esencialmente una ley referida al nexo entre las vivencias pasadas, recordadas rudimentariamente, y nuestras vivencias actuales; aunque esta expresión, como hemos podido comprobar, también abarcaba las leyes que rigen las relaciones entre las vivencias inconscientes pasadas. Pero como, a su vez, este nexo también tiene la condición de cosa, Freud se ve obligado a introducir en su terminología otra diferenciación, que concuerda nuevamente con nuestra división de los objetos inconscientes y la completa, pues establece nuevas distinciones entre los objetos intencionales. Ya hemos señalado que en este punto las terminologías llegan incluso a coincidir. Al nexo conforme a leyes de mis vivencias pasadas, que me es dado a través del recuerdo rudimentario, lo llama Freud *complejo,* en relación con lo cual nos permitimos recordar que nuestra definición del ser cósico en general partió del hecho del reconocimiento de complejos semejantes y de la expectativa ligada a este reconocimiento. Frente a los complejos, que, según nuestra última definición de cosa psíquica, deben ser permanentemente inconscientes y no pueden ser nunca vivencias, Freud llama *momentáneamente inconscientes* a aquellos objetos intencionales del recuerdo rudimentario que una vez fueron vivencias. Nosotros hemos visto precisamente que lo permanentemente inconsciente tiene sus límites perfectamente establecidos, también en el caso de los «complejos». Por otra parte, el concepto de complejo incluye todos los nexos conforme a leyes entre vivencias pasadas que se nos dan a través del recuerdo rudimentario, y el psicoanálisis considera nuestras vivencias actuales como «consecuencias» suyas. La teoría psicoanalítica de los complejos no distingue entre disposiciones, propiedades y estados de ánimo, como tampoco distingue entre complejos individuales, dependientes de la historia de un individuo determinado, y aquellos que el psicoanálisis se propone presentar como propiedades de la especie. Tras nuestra crítica de las habituales distinciones entre disposición, propiedad y estado de ánimo, por una parte, y tras nuestra crítica de toda ontología caracterológica, por otra, no sólo hemos de estar de acuerdo con la indiferencia del psicoanálisis hacia esos conceptos, sino que hemos de ver en ella una muy loable demostración de tacto científico, que ajusta todos y cada uno de sus conceptos generales a lo dado y se distancia de todos aquellos que se presentan con la más mínima pretensión de prioridad frente a lo dado. Pero es innegable que el psicoanálisis también tiende a ontologizar ciertos

conceptos, y no ha de sorprendernos encontrar esta tendencia ontológica justamente en el ámbito de los complejos. Pues éste es el ámbito de las «propiedades invariables» de los hombres, y obviamente es aquí donde la tendencia a ontologizar los conceptos es más poderosa. El «complejo de Edipo», en cuanto principio explicativo general, es sin duda una ontologización de ese tipo, y cuando se desplaza desde la ontogénesis, que todavía puede controlarse en el ámbito de lo dado, a la filogénesis, la inclinación ontológica lleva al psicoanálisis a naturalizar sus conceptos. Sólo si se prescinde de esa interpretación filogenética y por complejo de Edipo se entiende la abreviación de una ley que rige muy a menudo la vida de nuestra conciencia, sólo entonces no hay nada serio que objetar a la formación de este concepto, siempre que las observaciones reunidas en él sean correctas, y la oposición a este concepto, que insiste en su supuesta falta de rigor científico, pierde también su razón de ser. Otra de las ontologizaciones problemáticas dentro del psicoanálisis es, como ya hemos señalado, la teoría de los «símbolos oníricos objetivos», que se interpretan como patrimonio de la especie. Pero la estructura epistemológica de esta teoría es esencialmente distinta de la estructura epistemológica del complejo de Edipo o del complejo de castración. Pues los «símbolos oníricos objetivos» no pueden controlarse empíricamente; según Freud, estos símbolos son elementos oníricos con los que no se vincula ninguna asociación, elementos que, por así decirlo, permanecen aislados en la inmanencia del complejo de la conciencia; la ley de su ocurrencia no resulta comprensible, por lo que tienen que explicarse recurriendo a hechos trascendentes. Así pues, incluso admitiendo que la hipótesis freudiana fuese correcta, la filosofía trascendental todavía tendría que determinar el lugar de esos elementos en el complejo de la conciencia personal y, sobre todo, mostrar la posibilidad de que el olvidado patrimonio de la especie humana ejerza su influencia en la conciencia actual; una cuestión tan difícil de comprobar como la afirmación de que todos los fenómenos dependen de procesos cerebrales. Pero, además, la teoría de los símbolos objetivos se enfrenta a una segunda objeción aún más fundamental. Los elementos oníricos que Freud reivindica como símbolos objetivos son permanentemente inconscientes en un sentido totalmente distinto del que lo son las cosas anímicas en general. Esos símbolos son absolutamente inconscientes; aunque al sujeto del sueño, la instancia última en cuestiones de interpretación de los sueños, se le presenten los presuntos contenidos

simbólicos, él es incapaz de saber si la interpretación de los mismos es correcta; la única justificación de los símbolos objetivos es, como dice Freud, que ayudan a dar un sentido suficientemente *objetivo* a los sueños; en relación con ellos, pues, ya no podemos apelar a lo dado inmediatamente. No nos sorprende en absoluto que el psicoanálisis no pueda ofrecernos un conocimiento completo del inconsciente. Así como no podemos decir de las cosas espaciales que conocemos todas sus cualidades, tampoco podemos decirlo de las cosas anímicas; a esto nos referíamos cuando hablábamos de irracionalidad psíquica. Pero esto ha de entenderse simplemente como el establecimiento de un *concepto límite* epistemológico, la afirmación positiva del «carácter incognoscible de las cosas anímicas» nos está prohibida; a lo sumo podemos hablar de una falta de límite en la progresión de nuestro conocimiento de las cosas psíquicas. Freud, en cambio, hace caso omiso de esta prohibición cuando transforma ciertos hechos psíquicos momentáneamente incognoscibles en hechos absolutamente incognoscibles, «trascendentes» al complejo de la conciencia, y su intento de solucionar los problemas de lo permanentemente inconsciente de forma asimismo trascendente no es sino la consecuencia de ese uso ilícito del concepto de lo permanentemente inconsciente. Si esos hechos son absolutamente incognoscibles –una suposición para la que no hay ninguna razón trascendental importante–, todo enunciado sobre ellos es infundado. Si no lo son, entonces la ciencia tiene el deber de buscarles una explicación ciñéndose a lo dado.

Hemos vuelto a plantear la cuestión de la relevancia epistemológica de la teoría de los símbolos objetivos porque esta cuestión arroja luz sobre la estructura del pensamiento psicoanalítico en cuanto tal y sobre su relación con la problemática de las antinomias kantianas, no por su importancia teórica; esta teoría puede quedar perfectamente fuera del psicoanálisis, sin que éste vea mermados sus contenidos fundamentales. El concepto psicoanalítico de lo permanentemente inconsciente no tiene un ámbito de validez mayor que el concepto de existencia de la cosa en sí espacial, sólo podemos hablar de lo permanentemente inconsciente sin más entendiéndolo como un concepto límite sobre el que hemos de evitar hacer cualquier afirmación positiva, si es que no queremos enredarnos en contradicciones. Del mismo modo que no podemos emplear con rigor científico el concepto de lo absolutamente inconsciente, tampoco podemos decir que tenemos un

conocimiento completo del inconsciente. Aunque admitimos plenamente la posibilidad de esclarecer los hechos inconscientes, para nosotros es un hecho incuestionable que, en virtud de las formas del complejo de nuestra conciencia, nos encontramos constantemente con nuevos casos de recuerdo rudimentario; casos que no se nos presentan como únicos y aislados en la vida de nuestra conciencia, sino que hemos de relacionar necesariamente con cosas anímicas, con complejos, con lo permanentemente inconsciente en el sentido crítico que hemos especificado. Lo miremos por donde lo miremos, el problema del conocimiento del inconsciente permanece ligado a los límites de nuestra experiencia. Sólo en la experiencia puede legitimarse el conocimiento del inconsciente. Freud no logra una mayor diferenciación de este concepto dividiendo más exactamente los complejos, sino a través de su teoría *dinámica* de las cosas anímicas. Lo que no ha de extrañarnos, pues, como hemos visto, en el ámbito psíquico la distinción entre las leyes individuales de las cosas y las leyes causales, que rigen las relaciones entre las cosas, es mucho menos tajante que en el ámbito de las cosas espaciales; su completa distinción está reservada para una etapa muy posterior de la investigación psicoanalítica. Pero para entender correctamente la diferenciación dinámica del concepto de inconsciente, primero hemos de examinar los fundamentos epistemológicos de la dinámica freudiana.

Hemos visto que el concepto freudiano de *intención* («Intention») es un concepto ambiguo; a veces significa simplemente que los fenómenos tienen un «sentido», que están determinados por las leyes de la totalidad del complejo de la conciencia; otras veces, en cambio, hace referencia al *acto de voluntad* en tanto que fundamento de hechos ulteriores. Esta ambivalencia del concepto freudiano de «intención» podría conducir fácilmente a malinterpretar de tal modo las relaciones dinámicas entre las cosas anímicas que podría incluso amenazar con disolver el concepto de cosa anímica: podría llevar a presumir naturalistamente una *fuerza* independiente de las cosas anímicas y de la totalidad del complejo de la conciencia, una fuerza cuya acción se sustraería a las leyes de la conciencia y convertiría en azarosa la constitución y el cambio de las cosas anímicas. Esta concepción, sin embargo, es el resultado de una falsa interpretación naturalista no sólo de la teoría freudiana, sino también del concepto de voluntad y de su lugar en el complejo de la conciencia. Los fenómenos de la voluntad son datos inmediatos, tan irreducibles como los simples hechos de la sensación y de la

percepción. No podemos derivarlos de ninguna ley, y sería entender de forma totalmente errónea el método psicoanalítico si, en vez de partir de los fenómenos, incluidos los de la voluntad, empezásemos concibiendo estos fenómenos como «consecuencias» de leyes generales; nuestra misión es, antes bien, partir de los datos fenoménicos hasta llegar a las leyes que determinan sus relaciones. Pero así como no podemos presuponer leyes que actúan independientemente de los fenómenos ni reducir los fenómenos, el material último al que tiene acceso nuestro conocimiento, a tales leyes, tampoco podemos suponer, basándonos en nuestra presuposición fundamental de la unidad del curso de la conciencia, que cualesquiera fenómenos se producen aisladamente y se sustraen al complejo de la conciencia. Lo que hemos de hacer es, antes bien, integrar constantemente los fenómenos en leyes que comprendan en sí mismas las relaciones entre los fenómenos y que determinen su lugar en la totalidad del curso de la conciencia; en leyes que, obviamente, sólo son válidas para los fenómenos, no independientemente de ellos; que se forman únicamente a partir de los hechos fenoménicos y que deben modificarse en el momento en que se produzcan fenómenos distintos de los que se esperan de acuerdo con tales leyes. De este modo se excluye tanto la posibilidad de una falsa interpretación naturalista de los fenómenos de la voluntad como efectos de una supuesta «fuerza», como la de un determinismo psíquico que niegue los fenómenos de la voluntad, que están dados inmediatamente. Pues los fenómenos de la voluntad son el fundamento de todas las formaciones conceptuales que abarcan estos fenómenos; los conceptos generales no pueden darse por supuestos, y cuando se habla de una «fuerza de la voluntad» no se hace referencia sino al hecho general de que nos son dados fenómenos de la voluntad, que nosotros reunimos en un nombre común a todos ellos. Por otra parte, la afirmación de un determinismo psíquico en su forma habitual ignora que los fenómenos de la voluntad son hechos irreducibles, que si bien es posible determinar su lugar en el complejo de la conciencia, no se pueden eliminar conociendo la ley a la que obedecen, pues esta ley no es más que una abreviación de lo fenoménico. La relación entre fenómenos de la voluntad y ley es similar a la que existe entre cosa y manifestación en el ámbito espacial. Podemos decir perfectamente que nuestras percepciones son efectos de las cosas en la medida en que las cosas son reglas para la ocurrencia de los fenómenos, pero lo que no podemos hacer es considerar las

cosas como causas trascendentes de los fenómenos, pues los conceptos de cosas se forman exclusivamente a partir de los fenómenos. Esto también pone de manifiesto que la ambigüedad del concepto de «intención» en el psicoanálisis es irrelevante, al menos desde el punto de vista epistemológico. Pues en lo que respecta a su integración en leyes, los fenómenos de la voluntad se hallan exactamente en el mismo nivel que el resto de los fenómenos. Que determinado fenómeno sea o no un fenómeno de la voluntad es absolutamente irrelevante para su integración en la ley psíquica general; el hecho de la voluntad podría «explicarse» tan escasamente a partir de esa ley general como el hecho de una sensación cualquiera. El «sentido» de los fenómenos no es sino el lugar que los distintos fenómenos ocupan en su ley, tal como este lugar se nos da simbólicamente a través de nuestra vivencia actual. Esta ley se forma exclusivamente a partir de los fenómenos y varía con ellos. La ley en sí misma, en cuanto hecho que se da siempre mediatamente, no puede concebirse nunca como un hecho de la voluntad, pues el hecho de la voluntad se da siempre inmediatamente. Pero la ley puede incluir en sí misma tanto fenómenos de la voluntad como sensaciones o percepciones; sólo que ella misma no es nunca un hecho de la voluntad. Cuando Freud habla de «intención», seguramente alude al hecho de que los fenómenos de la voluntad ocupan un lugar destacado en la estructura del mundo de cosas psíquicas. En Freud, sin embargo, la «intención» no puede entenderse en modo alguno como un hecho de la voluntad, como algo independiente de las leyes de la conciencia. Al contrario: con el concepto de intención todos los fenómenos, incluidos los de la voluntad, quedan referidos a las leyes generales de la conciencia. Pero estas leyes dependen de los fenómenos.

Hecha esta aclaración conceptual, ya no hay nada que impida comprender la teoría freudiana de la dinámica psíquica. Para lograr comprenderla, recurriremos a nuestra delimitación del concepto de lo permanentemente inconsciente. El hecho más simple en el que tiene su límite lo permanentemente inconsciente es el hecho de que los fenómenos inconscientes, que teníamos por permanentemente inconscientes, se hacen conscientes; es decir, que recordamos clara y distintamente las vivencias pasadas que eran permanentemente inconscientes y conocemos la ley que determina su relación; y al mismo tiempo la ley por la que hasta ahora no hemos sido conscientes de estos hechos en el sentido pleno del término.

Cuando los fenómenos hasta ahora inconscientes y la ley de su relación se hacen conscientes, la cosa anímica inconsciente deja de existir; ahora bien, el conocimiento científico no tiene que considerar este cambio de la cosa anímica como un hecho aislado, sino comprenderlo teniendo en cuenta su lugar en la totalidad de la conciencia. Pero esta comprensión no puede lograrse partiendo exclusivamente de la especificidad de la cosa anímica, del conocimiento de su propia ley individual, pues precisamente los fenómenos esperados de acuerdo con la ley individual no tienen lugar –éste es el caso, para referirnos al ámbito de investigación más característico del psicoanálisis, de ciertos síntomas neuróticos después de haber analizado al enfermo–. Para lograr comprender esos fenómenos, por lo tanto, el psicoanálisis tiene que buscar leyes superiores que expliquen tanto la cosa anímica como la no ocurrencia de los fenómenos esperados –aunque sólo sea rudimentariamente– de acuerdo con la ley individual. El postulado de la explicación *causal* de los hechos psíquicos no significa más que la exigencia de buscar dichas leyes, sin que ese postulado tenga ninguna consecuencia para el hecho de la voluntad, que está dado inmediatamente. La teoría freudiana de la dinámica de la vida anímica no es sino el intento de explicar causalmente, y de la forma más general posible, el cambio de las cosas anímicas. Aceptar esta teoría no significa tener que admitir el principio ontológico según el cual el conocimiento del inconsciente conduce en todos los casos a la desaparición de las cosas anímicas inconscientes; el psicoanálisis tampoco afirma que siempre sea así. Pero basta con que esto suceda alguna vez para que la necesidad del método causal del psicoanálisis quede suficientemente justificada. El psicoanálisis tiene que explicar por qué «los síntomas desaparecen en cuanto se conoce su sentido» (Vorl., p. 291), y para dar esta explicación no puede centrarse únicamente en una cosa anímica determinada, sino que precisa comprender tanto la relación entre las cosas anímicas como la relación de los hechos inconscientes con los conscientes en general. Cuando Freud afirma que el «trabajo psicológico» del analizado introduce un cambio en los hechos inconscientes, esto sólo puede entenderse como una metáfora. Esta afirmación no puede referirse más que a la constante relación existente entre el conocimiento del inconsciente y la remisión de los síntomas, una relación comprobada empíricamente; un análisis del curso de la conciencia no puede suponer que alguien «trabaje» al margen de la ley de la conciencia, ni entender ese «trabajo» en términos naturalistas, y el

conocimiento de esa misma relación, expresada de forma metafórica, sólo ha demostrado ser válido para la experiencia pasada, no habiendo razones trascendentales que permitan afirmar su validez para toda experiencia futura; de modo que esa relación es una *hipótesis* científica bajo todo punto de vista. Por otro lado, Freud no sólo habla de causalidad psíquica cuando en lugar de lo inconsciente se presenta lo consciente, sino que por «leyes causales» entiende también la formación misma de los complejos, y el hecho de que el recuerdo claro y distinto difícilmente puede acceder a ciertos grupos de vivencias. Los conceptos de pulsión y represión son síntesis generales de las relaciones causales buscadas; conceptos válidos si –y sólo si– son simplemente abreviaciones de los cambios conforme a leyes a los que está sometida la vida de la conciencia; conceptos dudosos si son desmentidos por los fenómenos observados y se hipostatizan como fundamentos metafísicos de la vida de la conciencia. El concepto de *represión* no significa, desde el punto de vista epistemológico, más que el establecimiento de una relación necesaria entre el hecho de la desaparición de los síntomas tras el conocimiento de lo inconsciente y las pulsiones, que son abreviaciones de regularidades observadas en los cambios de las cosas anímicas, para las que las ecuaciones cuantitativas de Freud, piénsese sobre todo en su famoso esquema de la etiología de las neurosis, son simplemente metáforas, sin que sea realmente posible expresarlas de forma adecuada a través de una ecuación funcional. Obviamente, el mismo concepto de represión no es más que una abreviación, la de la relación observada empíricamente entre conciencia, en el sentido pleno del término que nosotros hemos especificado, y hechos inconscientes, y toda hipostatización de este concepto independiente de la experiencia, o incluso constitutiva de la experiencia, es ilegítima. El propio Freud ha subrayado una y otra vez el carácter hipotético-metafórico de los conceptos de «espacios de conciencia» y «espacios de censura», basados en el concepto de represión. Es perfectamente posible admitir la diferenciación del concepto de inconsciente a partir de la dinámica psíquica, a la que Freud se aproxima mediante los conceptos hipotéticos de represión y censura, sin necesidad de aceptar esos conceptos hipotéticos como constituyentes trascendentales. Pues la validez de esa diferenciación depende únicamente de si los hechos inconscientes están sometidos o no a la dinámica psíquica; de si estamos simplemente ante algo recordado de forma rudimentaria, cuyo carácter inconsciente es evidente desde el punto de vista trascendental, pero

no puede reducirse más que a la vivencia de recuerdo rudimentario en la que se da; o de si el carácter inconsciente de un hecho determinado puede explicarse causalmente a partir de la relación entre las cosas anímicas. Los conceptos de represión y censura abrevian esta relación epistemológica, pero no la cambian. De acuerdo con ello, la distinción entre preconsciente e inconsciente es una distinción correcta. Preconscientes son aquellos hechos inconscientes para cuyo carácter inconsciente no puede haber otra explicación más que el hecho irreducible del recuerdo rudimentario, una explicación que se basa en la relación entre las cosas anímicas. En conformidad con el principio fundamental del psicoanálisis, según el cual todas las vivencias han de tener un «sentido», es decir, han de referirse necesariamente a la totalidad del curso de la conciencia, no podemos menos de exigir la consideración de todos los hechos preconscientes desde el punto de vista de la dinámica, a la que evidentemente, en la medida en que es una condición trascendental de la constitución de las cosas anímicas en general, no cabe poner de repente límites. El concepto de preconsciente queda así relativizado; este concepto, en tanto que concepto límite provisional, designa únicamente aquellos hechos inconscientes para los que hasta el momento no se ha encontrado una explicación dinámica satisfactoria. La explicación causal de todo lo preconsciente, o, dicho a la manera de Freud: la explicación de todo lo que hasta el momento se considera preconsciente, ha de llevarse a cabo a través del «mecanismo de represión». Freud expresa la relativización del concepto de preconsciente subordinándolo, en tanto que concepto accesorio, al concepto más amplio de inconsciente.

Nuestra interpretación epistemológica y nuestra crítica de la dinámica freudiana de lo psíquico nos han conducido inesperadamente al resultado que en nuestra discusión trascendental esperábamos alcanzar a través de nuestra consideración del psicoanálisis: hemos esclarecido la relación del concepto de inconsciente con el problema del determinismo. Freud habla a menudo de su defensa del determinismo frente a la «ilusión de una libertad psíquica». Nosotros hemos podido comprobar que, en verdad, este determinismo no coincide en modo alguno con la concepción corriente del mismo, desmentida también por la aceptación de «actos» voluntarios por parte de Freud, sino que el determinismo que él defiende no significa sino la referencia universal y necesaria de nuestras vivencias a la totalidad del curso de nuestra conciencia, a la «unidad de la conciencia personal». Todas nuestras vivencias son

necesarias en tanto que forman parte del complejo de la conciencia personal. Pero este complejo se forma únicamente a partir de nuestras vivencias, y sus leyes dependen totalmente de la ocurrencia o no ocurrencia de nuestras vivencias. En la medida en que las vivencias de la voluntad son hechos fenoménicos irreducibles, explicarlas mediante leyes no significa más que poner de manifiesto el lugar que ocupan dichos fenómenos en el curso de la conciencia, sin considerarlos como consecuencias de otros hechos, para cuyo conocimiento tendríamos que volver a recurrir precisamente a los fenómenos que deberían explicárnoslos. Puede parecer que la aplicación consecuente del concepto de inconsciente conduce a una interpretación determinista de los actos de voluntad incompatible con el punto de vista trascendental, pues en todos aquellos casos en los que no existen nexos conscientes entre los fenómenos se supone nexos inconscientes. Pero las apariencias engañan. Pues, por una parte, uno de los principios fundamentales del psicoanálisis es, como hemos explicado detalladamente, que lo inconsciente se conoce recurriendo a lo consciente, a los fenómenos; en el psicoanálisis, lo inconsciente no es nunca un principio explicativo último utilizado como fundamento hipotético de un determinismo vago, sino que el psicoanálisis, al igual que el método trascendental, basa sus conocimientos en las vivencias y en su complexión y, al igual que él, también ha de detenerse ante el hecho del acto de voluntad. Pero, por otra parte, las leyes establecidas por el psicoanálisis no son en absoluto principios ontológicos arbitrarios de los que han de proceder las vivencias, sino simples abreviaciones de complexiones de vivencias comprobables empíricamente, o al menos: dichas leyes no pueden ser ontologizadas ni naturalizadas. Así pues, entendido estrictamente del modo como lo entiende nuestra interpretación, el psicoanálisis no es más determinista que la filosofía trascendental, y con su concepto de inconsciente no pretende ofrecer la posibilidad de deducir los hechos dados inmediatamente, sino que se limita a integrar lo dado *toto genere* en el complejo unitario de la conciencia. No obstante, si por determinismo entendemos una concepción que considera todos los fenómenos como fenómenos de cosas, como fenómenos sometidos a leyes –una concepción que difiere radicalmente del modo como habitualmente se entiende el determinismo–, la concepción psicoanalítica del complejo de la conciencia también ha de calificarse de determinista, pues no considera ninguna vivencia como algo contingente, sino que se esfuerza por conocer el lugar que ocupan

necesariamente todas las vivencias en el complejo de la conciencia. La filosofía trascendental hace exactamente lo mismo. Pero este concepto restringido de determinismo no puede aplicarse ni al psicoanálisis ni a la filosofía trascendental. Pues el conocimiento del lugar que ocupan todas las vivencias en la progresión reglamentada de nuestra conciencia designa meramente una tarea, cuya completa resolución presupone el carácter absolutamente concluso del curso de nuestra conciencia, lo cual no puede presuponerse, pues la progresión de nuestra experiencia no tiene un límite positivo. Hablar positivamente de un determinismo psíquico universal, incluso en este sentido restringido, equivale a suponer una infinitud dada completamente, una suposición que sucumbe a la crítica kantiana de las antinomias. Rechazamos, pues, en primer lugar, un determinismo que, tratando de «explicar» los hechos irreducibles de los actos de voluntad mediante suposiciones dogmáticas, rebasa los límites establecidos por lo dado. Rechazamos, en segundo lugar, un determinismo que si bien exige como única explicación posible las leyes que resultan claramente de un análisis del complejo de lo dado, supone al mismo tiempo que esta legalidad, presupuesta en todo momento como algo con lo que nos encontramos, está dada completamente, y expresa esta suposición operando con conceptos de una legalidad vigente universalmente, cuando el conocimiento de esta legalidad es ciertamente una tarea del conocimiento impuesta claramente, pero imposible de pensar como una tarea culminada. En tanto que *tarea* del conocimiento, sin embargo, nosotros mantenemos la exigencia de comprender todos los hechos psíquicos de acuerdo con el lugar que ocupan en el complejo de la conciencia, y vemos en el psicoanálisis un medio para avanzar en el cumplimiento de esta tarea a través del conocimiento de los hechos inconscientes, en conformidad con la filosofía trascendental.

Para finalizar, hemos de analizar brevemente la concepción psicoanalítica de la relación entre ser físico y ser psíquico, entre cuerpo y alma, y compararla con los resultados a los que hemos llegado en nuestra discusión de los «Elementos de la doctrina trascendental del alma». Cuando Freud afirma que el «origen» de un síntoma –de un «hecho psíquico» en general, podríamos decir nosotros– está en impresiones «procedentes del exterior» (Vorl., p. 294), esta afirmación no se halla en contradicción con nuestra concepción de la conciencia como un complejo cerrado sobre sí mismo. De hecho, nuestra investigación trascendental ha llegado a la conclusión de que

es perfectamente posible que existan relaciones entre el mundo físico y el mundo psíquico, puesto que estos dos mundos no son más que el resultado de distintos modos de formar conceptos. También podemos concluir con el psicoanálisis que los hechos inconscientes, sobre todo las neurosis, no pueden explicarse analizando solamente el individuo, aunque sus vivencias son el fundamento último de esta explicación, sino que la interpretación de los hechos inconscientes también debe tener en cuenta el entorno del individuo, especialmente el medio social en el que vive. Si, por el contrario, Freud afirma que la «finalidad» de los síntomas, su «sentido», en la amplia significación del término que hemos especificado, es un proceso «endopsíquico», es decir, no espacial, en esto no puede verse más que una coincidencia con nuestra definición de las cosas anímicas, que son justamente el objeto propio de toda investigación psicoanalítica. Sólo las vivencias de impresiones pueden pertenecer al mismo tiempo, en tanto que fenómenos, a las cosas espaciales y a las cosas anímicas; las cosas que nosotros llamamos anímicas se caracterizan precisamente por el hecho de que no son localizables en el espacio, y el «sentido» de los fenómenos, en la acepción psicoanalítica del término, no es, como hemos visto, sino el nexo conforme a leyes del que forman parte los hechos inconscientes. Esto también permite comprender que Freud distinga las psiconeurosis de las neurosis actuales diciendo que estas últimas «no tienen sentido». Para Freud, sentido significa siempre cosa anímica, y para él las neurosis actuales son afecciones del sistema nervioso que dependen claramente de causas físicas, pero no podemos reconocerlas como afecciones provocadas por cosas anímicas; con todo, sigue siendo necesario mostrar cómo se relacionan entre sí lo físico y lo psíquico; una tarea que no ha podido resolverse con los medios de la fisiología y de la psicología tradicionales y en cuya resolución el psicoanálisis parece estar llamado a participar, siempre que logre mostrar que esos síntomas neuróticos también tienen un «sentido», es decir, ocupan un lugar determinado en el ámbito de las cosas anímicas, lo que sin duda logrará. Así pues, a pesar de que el psicoanálisis no ofrece una teoría explícita de la relación entre mundo físico y mundo psíquico, las observaciones puntuales de Freud a este respecto permiten hablar tranquilamente de una coincidencia con las tesis de la filosofía trascendental sobre el problema alma-cuerpo, y nada impide completar estas observaciones desde el punto de vista de la filosofía trascendental.

Con esto creemos poder concluir nuestro intento de ofrecer una interpretación epistemológica del psicoanálisis. Éste se nos ha presentado como un método para el conocimiento del inconsciente justo en el sentido en que nosotros hemos definido dicho conocimiento como una tarea científica: hemos comprobado que, en tanto que método y desde el punto de vista de sus conceptos fundamentales, el psicoanálisis concuerda con el método trascendental, hemos reconocido muchas determinaciones trascendentales en el desarrollo del método psicoanalítico y hemos podido constatar que sus hallazgos más importantes, no deducibles trascendentalmente, también se integran en la doctrina trascendental del alma, de la que son una «prolongación». Obviamente, hemos tenido que criticar algunos de sus conceptos accesorios y dogmáticos, urgiendo a una distinción entre conocimientos efectivos y simples hipótesis más tajante de la que, por razones cognoscitivas prácticas, establece el psicoanálisis. Pero, en lo esencial, el método psicoanalítico resiste la crítica epistemológica. La comprensión de su estructura revela al mismo tiempo la fecundidad empírico-científica del concepto trascendental de inconsciente, que hemos podido reconocer como el núcleo de la disciplina psicoanalítica.

[1] Sigmund Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse [Introducción al psicoanálisis],* edición de bolsillo, Leipzig, Viena, Zúrich, ^{2}1922, p. 257. *(En el resto del texto remitimos a ella con la abreviatura «Vorl.».)*

[2] Cornelius, *Einleitung in die Philosophie,* cit., p. 319.

[3] Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 312.

Reflexiones finales

Intentaremos volver a resumir los principales resultados a los que ha llegado nuestra investigación.

El *método* que hemos seguido ha sido el siguiente: exponer paso a paso la problemática de las doctrinas tradicionales del inconsciente y la forma en que esta problemática se constituye inmanentemente en dichas doctrinas, teniendo en cuenta tanto la relación entre sus incoherencias y el método trascendental como su posible corrección a través de este método. De este modo hemos reconocido negativamente las limitaciones de todas las doctrinas metafísico-dogmáticas del inconsciente, la necesidad de los conflictos intelectuales a los que esas doctrinas están expuestas y, al mismo tiempo, hemos remitido el problema del inconsciente al método trascendental, del que las filosofías del inconsciente pretenden ser independientes. Hemos ofrecido una fundamentación trascendental del concepto de inconsciente discutiendo detenidamente aquella parte de la *Crítica de la razón* de Kant en la que podría encontrar su lugar adecuado una teoría del inconsciente: el capítulo de los paralogismos psicológicos. Aunque hemos podido constatar la concordancia de los resultados críticos con los de nuestra consideración crítica preliminar de las filosofías del inconsciente, hemos tenido que comprender que, por sí sola, la investigación kantiana no basta para la crítica de una «doctrina racional del alma», pues ignora las formaciones conceptuales de la segunda categoría en el ámbito de la investigación psicológica, siendo precisamente ésta la razón por la que, a diferencia de lo que supone Kant, la «psicología racional» no puede expulsarse en modo alguno del campo de la ciencia. La crítica de la doctrina kantiana de los paralogismos nos ha permitido formarnos claramente la idea de una doctrina racional, o mejor dicho, de una doctrina trascendental del alma. Hemos destacado algunos de los elementos de esta doctrina trascendental del alma que son importantes para la constitución del concepto de inconsciente, e investigado especialmente la formación de los conceptos de cosas anímicas que precisamente Kant desconoce, pues concibe el yo como objeto del conocimiento trascendental, como mera unidad lógica. Posteriormente, y en concordancia con los resultados críticos obtenidos en el primer capítulo,

hemos delimitado el concepto de lo consciente y, aplicando los resultados de nuestra investigación psicológico-trascendental a los hechos no incluidos en el concepto de conciencia en sentido pleno, hemos llegado a una definición del concepto de inconsciente que consideramos suficiente e irreprochable desde el punto de vista científico. Hemos precisado esta definición e intentado explicar detalladamente el mecanismo de formación de los conceptos en los que subsumimos los hechos inconscientes. Finalmente hemos considerado el conocimiento de esos hechos inconscientes en el ámbito de la investigación psicológica. Hemos elegido el psicoanálisis como el método de este conocimiento, elección que hemos justificado ampliamente. A continuación hemos expuesto los rasgos fundamentales del método psicoanalítico, para lo que hemos traducido en conceptos trascendentales, que creemos haber asegurado, tanto los principales conceptos del psicoanálisis como sus hipótesis heurísticas auxiliares. Al mismo tiempo hemos sometido el método psicoanalítico, y sobre todo la terminología psicoanalítica, a una crítica trascendental. Después hemos hecho evidentes las relaciones del método psicoanalítico con el método trascendental, hemos visto que los resultados del análisis son, en parte, principios trascendentales que ya conocíamos de nuestro análisis trascendental y, en parte, conocimientos que adquieren todo su sentido en el marco de una sistemática trascendental; finalmente hemos comparado los conceptos límite del psicoanálisis, así como la concepción psicoanalítica de la relación del ser psíquico y espacial y la causalidad psíquica, la dinámica, con las concepciones trascendentales de esos problemas. La fundamentación trascendental del psicoanálisis como ciencia ha sido el fin último que ha perseguido nuestra investigación.

Algunos de los *resultados* que hemos obtenido son conocimientos de relevancia filosófica general, otros son determinaciones psicológico-trascendentales de conceptos de las ciencias particulares, como el de cosa psíquica y el de inconsciente, y otros, finalmente, son de naturaleza teórico-científica y metodológica. Renunciamos a establecer relaciones históricas, e incluso a entrar en discusión con las teorías históricamente existentes cuando éstas carecen de una relación teórica directa con nuestros planteamientos, y el interés por el método también ha pasado a un segundo plano frente al interés por el objeto.

Nuestros principales resultados filosóficos tienen, en primer lugar, un carácter crítico. Hemos mostrado que las doctrinas tradicionales del

inconsciente, en la medida en que se presentan a sí mismas como filosofías del inconsciente, en la medida en que ven en el concepto de inconsciente el fundamento absoluto de sus afirmaciones, son doctrinas radicalmente problemáticas. Creemos no exagerar la radicalidad de esta problemática si sostenemos que las contradicciones que hemos puesto de manifiesto en las doctrinas del inconsciente deberían bastar para refutar totalmente estas doctrinas. En primer lugar, estas contradicciones afectan a la posibilidad del *conocimiento* de un inconsciente absoluto y trascendente –y es de este inconsciente del que estamos hablando–; este conocimiento debería producirse a través de la *intuición,* pero nuestra crítica ha mostrado que la intuición, entendida como «visión inmediata», tampoco conduce al conocimiento de los hechos inconscientes, y que incluso en el caso de que un conocimiento intuitivo de los hechos inconscientes fuese posible, este conocimiento necesitaría ser confirmado por el conocimiento científico discursivo, justamente el tipo de conocimiento que jamás se puede tener de un inconsciente trascendente. En segundo lugar, hemos puesto de relieve las contradicciones resultantes de la suposición de un inconsciente que, por una parte, ha de ser un hecho inmanente a la conciencia y, por otra, absolutamente trascendente a la conciencia, independiente de la conciencia e incluso constituirla. Hemos reconocido todas estas contradicciones como hipostatizaciones de *conceptos límite* del conocimiento con las que las doctrinas del inconsciente sobrepasan arbitrariamente los límites de la experiencia posible; en parte como auténticas situaciones antinómicas en sentido kantiano, que deben resolverse siguiendo el modelo de la solución kantiana de la primera y de la segunda antinomia, en parte como simples contradicciones resultantes de la suposición naturalista de trascendencias psicológicas, de cualesquiera cosas o fuerzas «en sí» del alma, y que se eliminan recurriendo al conocimiento del complejo de lo dado. Al mismo tiempo hemos visto que estas hipostatizaciones, cuya arbitrariedad nos resulta absolutamente evidente, tienen la misma importancia constitutivo-sistemática en la construcción de las filosofías del inconsciente que las condiciones trascendentales en el ámbito del idealismo trascendental. En tercer lugar, hemos comprobado que las doctrinas del inconsciente, simplemente para poder formular una sola de sus tesis y establecer la identidad de su significación, dependen precisamente de esas condiciones trascendentales cuya validez han negado. Se hallan, por lo tanto, en contradicción con su

propia tesis fundamental, según la cual son un pensamiento independiente de las condiciones rígidas y constantes del pensamiento y están al servicio de la inmediatez de la «vida».

La crítica de las doctrinas del inconsciente también puede expresarse como crítica de toda metafísica del alma. Pues desde Leibniz toda esta metafísica, para poder afirmar su pretendida independencia de la experiencia y su trascendencia frente al curso de la conciencia, necesita suponer dogmáticamente un inconsciente, un ser psíquico, que insiste en ser independiente de la experiencia y en carecer de cualquier relación con las vivencias. Ciertamente, Kant emprendió la crítica de esta metafísica del alma, que es necesariamente una metafísica del inconsciente, en su doctrina de los paralogismos. Pero como Kant lleva a cabo esta crítica en términos puramente lógicos, no mediante un análisis objetivo-trascendental; como, además, no sabe que el ser psíquico permanente debe pensarse como existente, también frente a las concepciones metafísicas del alma, y lo elimina con su crítica en vez de fundamentarlo con una teoría positiva del objeto psíquico; y como, finalmente, abandona el carácter inteligible en forma de postulado a la metafísica a la que precisamente quería arrancárselo, en la constitución de un ser psíquico permanente como objeto de la experiencia no logra superar el escepticismo de Hume, y en la crítica de la doctrina trascendental del alma no va más allá de la metafísica de Leibniz. En el sistema kantiano, pues, la crítica de la metafísica del alma no es una crítica convincente, por lo que nos ha parecido necesario completarla con las investigaciones crítico-inmanentes y lógico-trascendentales que hemos realizado.

Con la crítica general de las contradicciones de las doctrinas del inconsciente queda legitimado el derecho crítico de la filosofía trascendental, del análisis empírico de la conciencia dirigido a la obtención de leyes ideales, frente a las filosofías que pretenden ponerlo en tela de juicio. Estas filosofías comparten con este análisis el recurso a la inmanencia de la conciencia, pues los hechos inconscientes se entienden siempre como hechos psíquicos. Nuestra crítica ha demostrado que, por una parte, las teorías del inconsciente también necesitan recurrir al análisis del *complejo* de los hechos de conciencia y que, por lo tanto, no pueden prescindir del conocimiento de los factores trascendentales y de las leyes generales de la formación de conceptos; y, por otra, que la fundamentación de las doctrinas del

inconsciente ha de mantenerse estrictamente en el marco de ese complejo, ninguno de sus principios puede hacerlo estallar y todos los conceptos con los que opera deben reducirse a lo dado inmediatamente, el material del que parte todo aquel análisis del complejo de la conciencia que quiera legitimarse científicamente. Pero esto equivale a formular la exigencia de una teoría trascendental del inconsciente válida para toda experiencia futura y basada en el conocimiento del complejo de lo dado en la unidad de la conciencia personal. Ciertamente, la necesidad de esta teoría se impone por sí misma y podría prescindir de una crítica de las doctrinas tradicionales; son los problemas teóricos los que la hacen necesaria, y las lagunas de la filosofía kantiana en relación con el problema del inconsciente tampoco pueden pasarse por alto. Pero la polémica de las filosofías del inconsciente contra la filosofía trascendental obliga a revisar el valor filosófico de esas filosofías.

Para poder articular completamente la teoría trascendental del inconsciente así exigida, es preciso corregir y completar la doctrina kantiana en la que esta teoría tendría su lugar sistemático: el capítulo de los paralogismos. Puesto que hemos podido determinar positivamente el concepto de una doctrina trascendental del alma mostrando que los conceptos de sustancialidad, identidad e inmaterialidad del alma son conceptos trascendentales; puesto que, además, hemos podido objetivar trascendentalmente el concepto del yo fenoménico en el concepto del yo empírico y puesto que, finalmente, hemos fundamentado la existencia de cosas psíquicas permanentes e independientes de la percepción actual, el concepto de inconsciente perfilado por esos conceptos no sólo encuentra su lugar en el sistema trascendental, sino que se presenta como una formación conceptual necesaria para los hechos que llamamos cosas psíquicas. Pero de este modo el conflicto entre la filosofía trascendental y la filosofía del inconsciente, que constituía el punto de partida de nuestra investigación, ha quedado resuelto. En primer lugar, la pretendida independencia de las filosofías del inconsciente respecto de las condiciones trascendentales es irrealizable, y esas filosofías no demuestran en ningún momento que son realmente independientes de ellas. En segundo lugar, el reproche de racionalismo unilateral, que las filosofías del inconsciente hacen a la filosofía trascendental, no es justo, o al menos no tiene por qué serlo, pues la filosofía trascendental, en tanto que filosofía de la conciencia, no tiene por qué limitarse a la conciencia actual, sino que su análisis de lo dado mediatamente en forma de «recuerdo rudimentario» también la capacita para

comprender perfectamente el saber no actual como un saber conforme a las leyes trascendentales. El reproche de racionalismo dirigido contra la filosofía trascendental y contra su fundamentación del concepto de inconsciente es injusto, además, porque el concepto de inconsciente, al igual que todo conocimiento alcanzado a través del método trascendental, encuentra su justificación en la intuición, en lo dado inmediatamente; son precisamente los hechos de las relaciones de forma, es decir, hechos que en última instancia han de legitimarse en lo dado inmediatamente, los que conducen a la constitución filosófico-trascendental del concepto de inconsciente. En tercer lugar, la absoluta imposibilidad de dar cuenta de los hechos inconscientes desde la posición kantiana hace necesaria una revisión de la doctrina kantiana del alma y una determinación positiva y constitutiva del concepto de inconsciente, una tarea que las doctrinas filosóficas del inconsciente han sido incapaces de realizar por razones de principio. Así pues, el concepto de inconsciente, en tanto que concepto sistemático fundamental, es compatible con el idealismo trascendental. La consecuencia más importante que se desprende de todo ello es que, a diferencia de lo que se ha afirmado tradicionalmente, la contradicción entre filosofía trascendental y filosofía del inconsciente es aparente, y que esta contradicción sólo puede resolverse si las filosofías del inconsciente proceden consecuentemente en la crítica de sus propias contradicciones internas y llegan a los conceptos fundamentales de la unidad trascendental, y si la filosofía trascendental deja atrás el racionalismo dogmático y, en vez de pasar por alto los hechos inconscientes, atiende a su significado real y los aclara trascendentalmente, para lo que no puede negarse a reconocer que la formación del concepto mismo de inconsciente es una ley trascendental. La filosofía trascendental y las filosofías del inconsciente comparten un mismo punto de partida: el complejo de la conciencia. El análisis de las leyes de la conciencia, sin embargo, no permite diversas interpretaciones, sino una sola interpretación rigurosamente científica. Esto excluye, obviamente, la posibilidad de alcanzar un compromiso entre las doctrinas del inconsciente imperantes y la filosofía trascendental; en general, la crítica de las doctrinas del inconsciente es correcta y con ellas no cabe reconciliación alguna. Tampoco hay que olvidar las principales diferencias filosóficas que existen entre la concepción ontológica de la conciencia de esas doctrinas y la concepción empírico-científica de la filosofía trascendental. Frente a ella, la filosofía trascendental conserva radicalmente

su pretensión de legitimidad. Lo único verdaderamente importante es esto: que el concepto de inconsciente, entendido asimismo como un concepto filosófico –y puesto que para nosotros la cosa anímica es una función trascendental, el concepto de inconsciente sigue siendo para nosotros un concepto filosófico–, no es incompatible ni con el idealismo trascendental ni con su sistemática, sino que encuentra su lugar adecuado en esta sistemática.

Quedan así enumerados los principales resultados de nuestra investigación, al menos en lo que respecta a los principios filosóficos más generales. En particular, sin embargo, nuestras averiguaciones tienen un alcance mucho mayor.

En primer lugar, hemos llegado a importantes conclusiones sobre el concepto de psicología. Como el objeto de la psicología son los hechos de conciencia y el establecimiento de las leyes que rigen estos hechos es al mismo tiempo el fundamento de derecho de todo conocimiento y la fundamentación de la filosofía trascendental, la psicología no puede separarse, en lo que a su *ámbito objetivo* se refiere, de la filosofía trascendental. La habitual separación de teoría del conocimiento y psicología o, si se quiere, de psicología trascendental y psicología empírica, se basa más bien en una supuesta diferencia de valor de los juicios; de acuerdo con ella, las proposiciones de la teoría del conocimiento serían válidas a priori, «independientemente de la experiencia», mientras que la psicología se limitaría a proporcionarnos conocimientos «meramente empíricos», por lo que no podría ser una ciencia apriórica. Para nosotros, esta distinción es ilusoria desde múltiples puntos de vista. Por un lado, presupone erróneamente que la experiencia no puede proporcionarnos juicios de validez universal, cuando el propio conocimiento de las condiciones trascendentales se obtiene únicamente a través de un análisis del complejo de la conciencia empírica. Pero, por otro lado, es posible probar fehacientemente que no sólo los principios más generales de la psicología, sino también gran parte de aquellos de sus principios que comúnmente se entienden como «materiales», sólo pueden obtenerse a través del análisis trascendental, es decir, son condiciones sin las cuales es totalmente imposible pensar un complejo de la conciencia. En este punto podríamos recordar que en la «Sistemática trascendental» Cornelius ha demostrado que los hechos de la asociación y de la práctica, que normalmente se consideran resultados «empíricos» de la psicología y a los que no se suele conceder demasiada validez, son leyes trascendentales;

nosotros creemos coincidir con la intención de esta demostración cuando mostramos que la constitución de las cosas psíquicas, y con ella las leyes que rigen en todo momento la ocurrencia de los hechos inconscientes, no sólo se encuentran realmente en el curso de la conciencia, sino que son consecuencias necesarias de las leyes a las que obedece el curso de la conciencia. Finalmente, como la disyunción según la cual la filosofía trascendental se ocupa de las leyes, mientras que la psicología tiene como objeto los hechos particulares de la vida anímica, tampoco obliga a establecer una separación entre ambos ámbitos –pues el análisis trascendental presupone siempre la facticidad de un curso de la conciencia para poder elevarse hasta sus leyes ideales, y a una psicología que quiera ser más que una simple enumeración de hechos dispares nunca le basta con conocer los «hechos», sino que le es indispensable conocer las leyes, y ello no sólo para ordenar el material, sino también para conocerlo–, la distinción entre psicología trascendental y psicología empírica ha perdido para nosotros toda su validez. A lo sumo, podría llamarse psicología trascendental o *fenomenología,* como la denomina Cornelius, a todos aquellos principios de la psicología sin los que es imposible pensar un complejo de la conciencia, mientras que los demás principios de la psicología formarían parte de la psicología «empírica». Pero ni es posible establecer de antemano un límite entre ambas disciplinas, pues siempre existe la posibilidad de que determinaciones empírico-psicológicas, como por ejemplo la del inconsciente, se revelen posteriormente como leyes trascendentales, ni existe una distinción de principio entre ambas disciplinas en lo que se refiere a la validez universal y al valor de sus juicios. La diferenciación de los campos de trabajo de la psicología podrá ser conveniente desde el punto de vista metodológico, pero esta diferenciación, en su forma usual de separación tajante, deja vía libre para que supuestos imposibles de controlar empíricamente se presenten como determinaciones trascendentales, por lo que nosotros somos de la opinión de que es mejor distanciarse completamente de ella, si es que se quiere esclarecer filosóficamente ambas disciplinas. Con esto hemos señalado el resultado metodológico más importante al que ha llegado nuestra investigación; un resultado que, evidentemente, no tiene su fundamento en reflexiones metodológicas aisladas, sino en la cosa misma.

Prescindiremos de exponer pormenorizadamente los resultados de nuestra discusión de la doctrina trascendental del alma. Estos resultados se presentan,

en primer lugar, como correcciones de la doctrina kantiana de los paralogismos. Frente a la crítica de Kant, hemos determinado los conceptos de sustancialidad, identidad o simplicidad (que nosotros aunamos) e inmaterialidad de la conciencia como conceptos de experiencia, con los que se dice más que la mera unidad lógico-formal, la del «yo pienso». Con la corrección de la demoledora crítica kantiana de estos conceptos, nosotros planteamos la exigencia de tomar en consideración el conjunto de las formaciones conceptuales de la segunda categoría en el sentido de la «Sistemática trascendental» de Cornelius, y de hacer evidente su constitución trascendental. Hemos tratado de satisfacer esta exigencia analizando los elementos del complejo de la conciencia que hacen posible la constitución del ser cósico permanente en el ámbito psíquico. Para poder llevar a cabo este análisis, primero era necesario saber qué habíamos de entender por psíquico en esa investigación. Hemos tenido que definir el ser psíquico delimitándolo sobre todo del ser material, y hemos visto que entre el mundo material y el mundo psíquico no hay una diferencia ontológica, sino que su contraposición es tan sólo el resultado de distintos modos de formar conceptos, por lo que no es lícito presuponer de manera naturalista esa contraposición. Al mismo tiempo se nos ha hecho evidente la posibilidad de establecer una relación entre el mundo físico y el psíquico; como estos dos conceptos, tanto el del mundo material como el del mundo psíquico, tienen su fundamento último en el complejo de la conciencia personal, es perfectamente posible establecer una conexión entre ambos modos de formar conceptos, aunque no en el sentido de que los hechos psíquicos puedan deducirse de los físicos, pues todas las formaciones conceptuales que comprenden en sí mismas un mundo físico se fundan en lo fenoménico, en las vivencias y, por lo tanto, en lo psíquico. Por otra parte, las determinaciones del ser psíquico permanente están subordinadas al yo empírico en tanto que el concepto más general, que se contrapone al yo fenoménico, cuyas leyes y complexiones de vivencias son, evidentemente, su único fundamento.

Diferenciando el concepto de conciencia del modo como hemos expresado al principio y de acuerdo con los resultados de nuestros preliminares críticos, aplicando las determinaciones del ser psíquico permanente a aquellos hechos psíquicos que no se incluyen en el concepto de conciencia en sentido pleno, en el nuevo significado que nosotros hemos dado a este concepto, hemos llegado a la definición de los hechos inconscientes, por los que entendemos

todos aquellos objetos psíquicos –de los que exceptuamos las cosas materiales– que no son vivencias actuales ni nos están dados en el recuerdo claro y distinto. No nos parece necesario volver a especificar aquí las determinaciones conceptuales del inconsciente, por lo que remitimos a la síntesis de las principales tesis sobre el inconsciente del final del capítulo segundo. Hemos considerado necesario diferenciar más exactamente el concepto de inconsciente, que abarca cosas muy diversas. La principal distinción que hemos introducido en este concepto es la distinción entre hechos reales (inconscientes) dados mediatamente, es decir, aquellos que en algún momento fueron vivencias, y objetos ideales inconscientes dados mediatamente, es decir, aquellos que nunca han sido vivencias, sino que son complexiones de vivencias. En la medida en que estas complexiones representan leyes, nosotros las consideramos cosas y hablamos de propiedades, disposiciones, etc. de nuestra conciencia; a este grupo pertenecen fundamentalmente los objetos de los que se ocupa el *psicoanálisis*. Las cosas anímicas son por principio inconscientes. Los objetos inconscientes sólo se nos dan mediatamente, no son nunca vivencias actuales. El principio fundamental de una teoría de los objetos inconscientes dice así: todo lo inconsciente tiene su legitimación única y exclusivamente en lo consciente. Como lo dado inmediatamente es único e irrepetible, el medio para el conocimiento fundado de hechos inconscientes es la efectuación del recuerdo simple, claro y distinto.

El capítulo tercero trata de cómo se produce concretamente el conocimiento empírico de los hechos inconscientes, de hasta qué punto es posible y de hasta qué punto el modo de proceder de este conocimiento concuerda con los principios analíticos de la epistemología trascendental. A nuestro juicio, el método adecuado para el conocimiento de los hechos inconscientes es el psicoanálisis, que hemos elegido precisamente porque se corresponde extraordinariamente con las exigencias del método trascendental, pero también porque es la única de las disciplinas psicológicas que se centra en el análisis del complejo intratemporal de la conciencia. Más allá de todo fin terapéutico y de toda hipótesis biológica, nosotros entendemos el psicoanálisis como el análisis del complejo de la conciencia orientado al conocimiento de las leyes y de los hechos inconscientes de este complejo. El psicoanálisis coincide en sus conceptos fundamentales con el método trascendental; al igual que éste, se funda en el supuesto de la unidad y de la

legalidad del curso de la conciencia; recurre a la complexión de las vivencias para mostrar esta legalidad y accede a lo inconsciente a través del recuerdo simple, que constituye el fundamento último. Al igual que el método trascendental, el psicoanálisis es esencialmente un análisis del complejo de la conciencia y va del todo a las partes. Pero también coincide esencialmente con los resultados de la investigación trascendental del inconsciente desde el punto de vista del contenido. Su exigencia de que toda vivencia ha de tener un sentido no sólo significa que todas las vivencias pertenecen necesariamente a la unidad de curso de la conciencia, sino también que la pertenencia de las vivencias a esta unidad se constituye a través de la función simbólica. De este modo sitúa el concepto de símbolo en el centro de su método, y la producción de relaciones simbólicas simples es siempre su objetivo. Al mismo tiempo, puesto que para el psicoanálisis el «sentido» de las vivencias es inconsciente, en el significado que nosotros hemos tratado de dar a este concepto, y puesto que dicho sentido es a la vez una ley para la ocurrencia de las vivencias actuales y futuras, el psicoanálisis opera con un concepto de *cosa psíquica* que es totalmente equivalente al nuestro. El conocimiento de los hechos inconscientes se produce precisamente como conocimiento de las leyes que determinan mis vivencias actuales y la expectativa de mis vivencias futuras. Al igual que el análisis trascendental, el psicoanálisis parte de la vivencia actual, de lo fenoménico, y se sirve del recuerdo para tratar de descubrir la relación de mis vivencias actuales con las pasadas y la relación entre mis vivencias pasadas. Las distinciones que hemos introducido en el concepto de inconsciente, en el que hemos diferenciado entre contenidos reales inconscientes y contenidos ideales inconscientes, se corresponde con la distinción psicoanalítica entre lo preconsciente y lo reprimido. De acuerdo con esto, Freud distingue entre lo momentáneamente inconsciente y lo permanentemente inconsciente. Finalmente, ante el hecho de que nuestra experiencia psicológica no puede concebirse sino como una experiencia por principio inconclusa, el psicoanálisis forma el concepto límite de lo absolutamente inconsciente, que nosotros nos hemos visto obligados a someter a crítica, pues este concepto trae consigo la hipótesis naturalista de un saber inconsciente entendido como patrimonio filogenético de la especie humana. El concepto psicoanalítico de lo permanentemente inconsciente, por el contrario, no tiene un ámbito de validez mayor que el de la cosa espacial permanente; lo permanentemente inconsciente es un objeto en sentido

kantiano. Freud unifica los nexos conforme a leyes entre las cosas psíquicas en su teoría de la dinámica psíquica, en la que no hemos visto sino una teoría de la causalidad psíquica en sentido trascendental. Puesto que esta causalidad no niega en modo alguno la libertad de la voluntad, sino que lo único que hace es recurrir al complejo de lo dado inmediatamente, al que también pertenecen los actos de voluntad, y trata de comprender las relaciones existentes entre lo dado inmediatamente, el psicoanálisis no tiene por qué desembocar necesariamente en el determinismo. Aquí no podemos repetir con todo detalle los resultados de nuestra investigación sobre la relación entre filosofía trascendental y método psicoanalítico, sino que nos limitamos a trazar las líneas maestras de nuestra consideración epistemológica del psicoanálisis.

Llegados a este punto, solamente nos queda echar una rápida mirada al *objetivo* de nuestro trabajo. Habiendo llevado a cabo las tareas cognoscitivas que se había planteado, podemos decir que esta investigación científica ya ha cumplido su objetivo. Pero el hecho de que nos hayamos planteado precisamente estas tareas y no otras no es una casualidad. Nosotros consideramos que el problema del inconsciente es especialmente importante. Y no sólo porque el discurso sobre el inconsciente sea un discurso tan extendido como confuso y haya que eliminarlo en tanto que turbio resto de una metafísica pasada. Sino porque creemos que las simpatías de las que goza este concepto y su confusión responden al mismo tiempo a una profunda necesidad de nuestra época. El discurso sobre el inconsciente no se circunscribe a la vaga conversación, sino que también desempeña un papel importante en las ciencias. No estamos pensando en el psicoanálisis, cuyo éxito social no debería atribuirse tanto a la mayor rigurosidad de su concepto de inconsciente cuanto a otros motivos; pensamos fundamentalmente en las corrientes imperantes de la caracterología y de la psicología de la personalidad, en ciertas tendencias fenomenológicas y también, finalmente, en algunas que no están muy alejadas de la teoría de la Gestalt. En resumen: nos referimos a todos aquellos movimientos que conceden un lugar fundamental al concepto de lo *orgánico,* que creen encontrar en este concepto un medio eficaz para combatir cualquier «racionalismo» y que en el ámbito de la psicología gustan de servirse del concepto de inconsciente, un concepto que para ellos parece sustraerse al examen racional y responder a las fuerzas orgánicas, somático-vitales. Así pues, no es una casualidad que hayamos

llevado a cabo nuestra crítica del inconsciente remitiéndonos a Kant, ni que hayamos entresacado precisamente aquellos elementos de las doctrinas del inconsciente que constituyen los puntos de partida de su interpretación organológica y teleológico-vitalista. Con nuestra crítica del concepto naturalista y metafísico-dogmático de inconsciente creemos haber asestado un duro golpe a esas doctrinas, y con la reducción del concepto de inconsciente a su justa medida científica creemos haber combatido la apariencia de que la realidad de los hechos inconscientes puede decir algo en contra del valor del conocimiento fundado trascendentalmente, científicamente. Es obvio que lo que ha guiado nuestra crítica no ha sido el gusto por la polémica; en nuestra discusión hemos renunciado prácticamente a ella, aunque tampoco hemos podido ocultar que el blanco de nuestros argumentos eran las concepciones dominantes del inconsciente, incluso cuando no lo hemos dicho explícitamente. El hecho de que hayamos defendido al psicoanálisis de los violentos ataques de los que es objeto desde el punto de vista organológico-caracterológico y de que, poniendo de manifiesto su estructura trascendental, hayamos refutado la extendida objeción que se hace a la teoría freudiana sin siquiera mencionarla –la objeción de que es una teoría destructiva, cuando su proceder analítico no es sino la forma necesaria que ha de adoptar cualquier conocimiento del complejo de la conciencia, que nos es dado como un todo y que hemos de descomponer en sus partes en aras de un orden conceptual objetivamente válido–, así como el hecho de que hayamos incluido positivamente el psicoanálisis en el ámbito de nuestra consideración, todo esto concuerda con nuestra actitud crítica frente a la caracterología ontológica y a la metafísica de la vida afín a ella. Con todo, los motivos polémicos no han sido para nosotros lo más importante. Si nos hemos propuesto ofrecer una teoría científica del inconsciente contra esas doctrinas ha sido solamente porque no las consideramos aisladamente, sino en relación con nuestra época; porque creemos que no dependen exclusivamente del humor y de la fantasía de sus creadores, sino que cumplen una función muy concreta en la realidad social; una función que es peligrosa, que es necesario conocer y, a nuestro juicio, combatir.

No resulta difícil determinar esta función. Evidentemente, no hay que buscarla en la estructura aislada de las distintas teorías, ni menos en la psicología de los autores que las producen. La función que cumple una teoría

en la realidad social es siempre una función social. Y en tanto que función social tiene también su fundamento en las relaciones sociales. Es innegable que la realidad social contradice la relevancia de la que goza el concepto de inconsciente en la filosofía actual. Pues el orden económico dominante está marcado por la racionalidad y es todo menos esa clase de organismo que las doctrinas del inconsciente propagan como su medida y su norma. Si, a pesar de ello, las doctrinas del inconsciente gozan de tanto reconocimiento y de tanta autoridad intelectual precisamente en ese orden social, cabe sospechar que la contradicción entre las filosofías del inconsciente y el orden económico dominante se explote a modo de complemento; que la teoría ofrezca aquello de lo que carece la realidad y que, al mismo tiempo, enaltezca sus defectos; en otras palabras: que la teoría se utilice como ideología. La función ideológica de las doctrinas del inconsciente es evidente en más de un sentido. En primer lugar, esas doctrinas pretenden desviar la atención del modo económico dominante y del primado de lo económico en general, para lo que se esfuerzan en demostrar que, aparte de las fuerzas económicas, existen otras fuerzas no menos poderosas que son totalmente independientes de la conciencia y que, por ende, se sustraen a la tendencia económica de la racionalización; que de este modo el individuo sigue disponiendo de islas en las que refugiarse de la marea de la competencia económica. Las fuerzas inconscientes del alma son consideradas como esas realidades independientes del proceso de producción, a las que el individuo puede retirarse para aliviarse del imperativo económico en la contemplación o en el placer, una especie de veraneo de la conciencia. Pero de este modo se olvida que los hechos inconscientes, si es que queremos hablar con sentido de ellos, no se circunscriben a una esfera determinada e independiente de la conciencia, sino que determinan precisamente la vida despierta de la conciencia, y sin duda la de la economía, en tanto que sus leyes más generales; pero, además, se olvida que para poder retirarse a esa reserva inconsciente, se requiere un mínimo de independencia de las necesidades económicas y bastante tiempo libre; la presunta libertad de la economía no es, por lo tanto, sino libertad económica, y está reservada a un pequeño grupo de individuos como su lujo personal; por no hablar, finalmente, de que es imposible demostrar que los hechos que aquí se enfatizan sean realmente inconscientes. La función ideológica de las doctrinas del inconsciente se prolonga en el hecho de que la valoración positiva de esas fuerzas inconscientes hace que el individuo se repliegue en sí

mismo y aparte su atención de las relaciones sociales, de las que se cree independiente y de las que escapa en la vida privada, en lugar de comprometerse al máximo en la posibilidad de transformarlas. Pero ésta no es toda la función ideológica que cumplen las doctrinas del inconsciente. Sus últimas consecuencias son mucho más peligrosas. La exaltación de las fuerzas vitales, que burlan su necesaria legitimación en la conciencia, no sólo persigue el objetivo de desviar de la realidad social, sino de defender a la sociedad cuando lo económico sobrepasa el límite de lo razonable y se rige ciegamente por el poder y el instinto. Es justamente entonces cuando hace acto de presencia la fuerza del inconsciente, y no sólo la ilimitada explotación egoísta, sino también los más funestos planes imperialistas quedan justificados ideológicamente como brusca manifestación natural de las fuerzas vitales e inconscientes del alma. El que el orden económico existente caiga en contradicción consigo mismo en esos hechos, el que éstos acompañen económicamente al concepto de crisis de ventas, puede ser el auténtico motivo de que se los presente como fuerzas inconscientes del destino, pues la razón es incapaz de darles una explicación satisfactoria, y al modo económico dominante no le queda otro camino que el que conduce precisamente a tales consecuencias. Para sustraerse definitivamente a la crítica racional, las tendencias imperialistas –sobre todo en la ideología del fascismo– se justifican a sí mismas apelando a entidades ontológicas independientes de la conciencia, trascendentes y de algún modo sagradas, que presentan la ciega consumación de la autodisolución del orden económico existente como algo necesario y querido por Dios –entendiendo siempre que cuando se desaten las catástrofes no todas las partes saldrán perdiendo, sino que algunas de ellas saldrán ganando–. El origen de las doctrinas del inconsciente en la filosofía del poder de Nietzsche se confirma en la realidad espantosamente. En la posterior filosofía de Spengler se expresa de manera ejemplar la relación existente entre la metafísica del inconsciente, la filosofía del poder y del destino, la situación crítica de la sociedad y la actualidad política.

Nuestro objetivo, por el contrario, ha sido el *desencantamiento (Entzauberung)* del concepto de inconsciente en todos los sentidos. Cuando lo inconsciente se entiende como un modo de formación conceptual que se funda única y exclusivamente en lo consciente y que debe poder justificarse en lo consciente, ya no tiene sentido hablar de unas fuerzas anímicas

inconscientes que se sustraerían al poder de la conciencia o que serían su fundamento. Cuando lo inconsciente se concibe como una ley trascendental, universal y necesaria, pierde su carácter fuertemente valorativo, normativo, y tampoco aparece ya como un privilegio de hombres de naturaleza superior, sino como una simple condición de lo psíquico que vale para todos, que ciertamente no dispensa alivio a nadie, pero tampoco ninguna superioridad mítica. Refugiarse en lo inconsciente es imposible; lo inconsciente no es algo cualitativamente distinto de lo consciente, sino una forma general del complejo de la conciencia. Pero como tras los hechos inconscientes se ocultan oscuras fuerzas instintivas y pretensiones de poder, no basta con el desencantamiento del *concepto* de inconsciente, una tarea que nosotros creemos haber cumplido satisfactoriamente, sino que también es necesario el conocimiento de los mismos hechos inconscientes. Si hemos concedido tanto valor al psicoanálisis es porque está al servicio del conocimiento del inconsciente, pero no lo dota de un *pathos* metafísico que no le corresponde, y porque su conocimiento se dirige a la disolución de los mismos hechos inconscientes, de modo que representa una poderosa arma contra toda metafísica de las pulsiones y contra todo endiosamiento de la turbia vida orgánica. No en vano el psicoanálisis provoca la cólera y la indignación de todos aquellos que ven en el esclarecimiento *(Aufklärung)* psicoanalítico una amenaza para el inconsciente, al que consideran su refugio ideológico y su propiedad privada. Freud ha mostrado que la resistencia al psicoanálisis confirma sus tesis fundamentales; esto también puede entenderse en el sentido de que el psicoanálisis encuentra hostilidad allí donde el poder del inconsciente, y sobre todo de los intereses que se ocultan tras su velo ideológico, son más fuertes que la voluntad de conocerlo. Sabemos perfectamente que el psicoanálisis no siempre está absolutamente decidido a esclarecer el inconsciente; del mismo modo que hemos tenido que criticar el psicoanálisis cada vez que presupone naturalistamente un inconsciente y corre el peligro de convertirlo en una trascendencia, la amplia repercusión de esta disciplina no se debe solamente a la exigencia de conocer los hechos inconscientes, a la comprensión de la importancia de esos hechos, que es totalmente correcta, sino también a su recurso a lo inconsciente como fuerza del destino, que asimismo hemos criticado. Pero no podemos olvidar que el psicoanálisis, de acuerdo con sus intenciones más profundas, tal como se manifiestan en la teoría *de Freud,* tiene la capacidad y la voluntad de afirmar

el primado del conocimiento sobre el inconsciente. Si, a pesar de ello, contiene algunos presupuestos dogmáticos sobre el inconsciente, esto no hay que atribuirlo solamente a las limitaciones de la teoría, que nosotros hemos señalado reiteradamente, sino a un hecho social, a saber: al hecho de que el descubrimiento de muchos contenidos inconscientes decisivos exige la transformación de la situación social actual, y al hecho de que el simple conocimiento del inconsciente no sirve de nada mientras siga intacta la realidad social. Después de todas nuestras consideraciones sobre la posibilidad de establecer una relación entre el mundo material y el mundo psíquico desde el punto de vista del idealismo trascendental, no ha de sorprendernos que no sólo el conocimiento de los hechos inconscientes, sino también su constitución, dependa en parte del mundo material, es decir, de la sociedad. El propio Freud ha expresado con asombrosa simplicidad esa dependencia en relación con el concepto de represión, el concepto fundamental de la dinámica psicoanalítica del inconsciente: «La base sobre la que reposa la sociedad es en última instancia de naturaleza económica; como no dispone de medios de subsistencia suficientes para permitir a sus miembros vivir sin trabajar, está obligada a limitar el número de los mismos y a desviar su energía de la actividad sexual hacia el trabajo. Se trata de la eterna, de la inmemorial necesidad vital, que persiste hasta nuestros días» (Vorl., p. 324). Así se señala claramente el límite de la disolución del inconsciente a través de su conocimiento en todos aquellos casos en los que la formación de leyes inconscientes depende también del mundo material, que no puede transformarse únicamente mediante el análisis del complejo de la conciencia. Con ese mismo límite se topa Freud cuando explica que la terapia psicoanalítica debería interrumpirse en aquellos casos en los que la enfermedad representa para el enfermo una huida de la realidad social que la terapia no tiene la capacidad de mejorar, de modo que la enfermedad debería aceptarse como un mal menor.

El límite del que aquí se habla es el límite de todo esclarecimiento racional y, por lo tanto, también de nuestra investigación. No abrigamos la esperanza de haber reducido considerablemente la validez de las doctrinas del inconsciente imperantes; hay en juego intereses demasiado poderosos que consolidan esas teorías en la opinión pública. No obstante, creemos que con nuestro esclarecimiento no hemos iniciado una tarea totalmente vana. Es cierto que la superación de las consecuencias prácticas de doctrinas falsas no

puede producirse únicamente a través de la teoría, pero presupone la comprensión de la falsedad de las doctrinas y la construcción de otras más correctas en su lugar. De haber logrado determinar el concepto de inconsciente y contribuido a su desencantamiento en el estrecho ámbito de la teoría del conocimiento, nos daríamos ya por satisfechos.

Conferencias y tesis

La actualidad de la filosofía

Quien hoy elija dedicarse profesionalmente a la filosofía, ha de empezar por renunciar a la ilusión de la que antes partían los proyectos filosóficos: la de que sería posible apresar con la fuerza del pensamiento la totalidad de lo real. Ninguna razón legitimadora podría reencontrarse a sí misma en una realidad cuyo orden y configuración derrota cualquier pretensión de la razón; a quien intenta conocerla, sólo se le presenta como realidad total en tanto que objeto de polémica, mientras que la esperanza de que alguna vez llegue a ser una realidad correcta y justa perdura únicamente en vestigios y ruinas. La filosofía que hoy se hace pasar por lo que ya no puede ser no sirve sino para velar la realidad y eternizar su situación actual. Antes de cualquier respuesta, cumple esta función la pregunta misma; esa pregunta que hoy se califica de radical y que, sin embargo, es la menos radical de todas: la pregunta por el ser pura y simplemente, tal como la formulan expresamente los nuevos proyectos ontológicos y tal como, a pesar de todas las oposiciones, subyacía también a los sistemas idealistas que se cree haber superado. Pues esta pregunta da por supuesto, como aquello que permite responderla, que el ser sin más se adecua y es accesible al pensamiento, que es posible preguntar por la idea de lo existente. Pero la adecuación del pensamiento al ser como totalidad se ha desintegrado, y con ella la posibilidad misma de preguntar por esa idea de lo existente que, cual estrella fija, una vez pudo situarse en su clara transparencia sobre una realidad cerrada y redonda, y que tal vez se haya desvanecido para siempre al ojo humano desde que la historia es la única garante de las imágenes de nuestra vida. La idea del ser se ha hecho impotente en filosofía; no es más que un vacío principio formal cuya arcaica dignidad ayuda a disfrazar cualesquiera contenidos arbitrarios. Ni la plenitud de lo real puede subordinarse como totalidad a la idea del ser que le daría sentido, ni la idea de lo existente puede construirse a partir de los elementos de lo real. Se ha perdido para la filosofía, y de este modo se ha visto afectada en su origen la pretensión filosófica de apresar la totalidad de lo real.

De ello da testimonio la misma historia de la filosofía. La crisis del idealismo equivale a una crisis de la pretensión filosófica de totalidad. La *ratio* autónoma –ésta fue la tesis de todos los sistemas idealistas– debía ser

capaz de desplegar a partir de sí misma el concepto de la realidad y la propia realidad. Esta tesis se ha disuelto a sí misma. El neokantismo de la Escuela de Marburgo, que trató de deducir con el máximo rigor el contenido de la realidad a partir de categorías lógicas, ha conservado, ciertamente, el carácter cerrado de su sistema, pero renunciando a cualquier derecho sobre la realidad, y se ha visto remitido a una región formal en la que toda determinación de contenido se pierde como virtual punto final de un proceso infinito. La posición contraria a la Escuela de Marburgo en el ámbito del idealismo, la filosofía de la vida de Simmel, de orientación psicologista e irracionalista, ha mantenido, sin duda, el contacto con la realidad de la que se ocupa, pero a cambio ha perdido todo derecho a dar sentido a la acuciante experiencia, conformándose con un concepto naturalista de lo viviente, ciego y sin esclarecer, al que en vano ha intentado elevar a la aparente y oscura trascendencia del más-de-vida. Finalmente, la escuela del sudoeste de Alemania, la de Rickert, que media entre ambos extremos, cree disponer en los valores de unos criterios filosóficos más concretos y manejables que aquellos que los de Marburgo ven en las ideas, y ha desarrollado un método que relaciona esos valores con lo empírico de manera siempre problemática. Pero el lugar y el origen de los valores quedan indeterminados; se hallan en alguna parte entre la necesidad lógica y la multiplicidad psicológica; ni vinculantes en lo real ni transparentes en lo espiritual; una ontología aparente que no es capaz de hacer frente ni a la pregunta por el origen de su validez, ni a la pregunta por el «para qué» de su validez.

Apartadas de los grandes intentos de solución de la filosofía idealista trabajan las filosofías científicas, que renuncian desde un principio a plantear la pregunta fundamental del idealismo acerca de la constitución de lo real, a la que sólo siguen concediendo validez en el marco de una propedéutica de las ciencias particulares desarrolladas, especialmente de las ciencias de la naturaleza, y que creen tener una base firme en los datos, ya sean los del complejo de la conciencia, ya los de la investigación de las ciencias particulares. Habiendo perdido la relación con los problemas históricos de la filosofía, han olvidado que sus propios planteamientos están indisolublemente ligados, en todos y cada uno de sus presupuestos, a los problemas históricos y a la historia de esos problemas, y que no pueden resolverse con independencia de ellos.

En este contexto se inserta el esfuerzo del espíritu filosófico que

conocemos con el nombre de fenomenología: el esfuerzo por obtener, tras la desintegración de los sistemas idealistas y con el instrumento del idealismo, esto es, la *ratio* autónoma, un orden del ser vinculante que está por encima de lo subjetivo. La profunda paradoja de todos los intentos fenomenológicos es haber pretendido obtener, a través de las mismas categorías que produjo el pensamiento subjetivo, postcartesiano, precisamente esa objetividad que dichos intentos contradicen en su mismo origen. Por eso no es ninguna casualidad que la fenomenología de Husserl tomara justamente como punto de partida el idealismo trascendental, y los productos tardíos de la fenomenología, por más que se empeñen en ocultar este origen, son incapaces de negarlo. El descubrimiento verdaderamente productivo de Husserl –más importante incluso que el del método de la «intuición esencial», de mayor influencia exterior– fue haber reconocido y hecho fructífero el concepto de lo dado de modo irreducible, tal como había sido formado por las corrientes positivistas, en su significación para el problema fundamental de la relación entre razón y realidad. Husserl arrancó a la psicología el concepto de una intuición que da originariamente, y desarrollando el método descriptivo recuperó para la filosofía una fiabilidad que ésta había perdido mucho tiempo atrás entre las ciencias particulares. Pero no se puede ignorar –y el hecho de que Husserl lo manifestase abiertamente es muestra de la gran y profunda honestidad del pensador– que el conjunto de los análisis husserlianos de lo dado permanece ligado a un tácito sistema de idealismo trascendental cuya idea también está formulada finalmente en Husserl; que la «jurisdicción de la razón» sigue teniendo para él la última palabra sobre la relación entre razón y realidad; y que, por lo tanto, todas las descripciones husserlianas pertenecen al ámbito de esta razón. Husserl ha depurado el idealismo de todo exceso especulativo y lo ha situado en el máximo nivel de realidad que éste es capaz de alcanzar. Pero no lo ha hecho estallar. En su ámbito impera, como en Cohen y Natorp, el espíritu autónomo; sólo que ha renunciado a la pretensión de la fuerza productiva del espíritu, de la espontaneidad kantiana y fichteana, y se conforma, como se conformó ya el mismo Kant, con tomar posesión de la esfera de lo que le es propiamente accesible. La habitual concepción de la historia filosófica de los últimos treinta años quiere ver en esta moderación de la fenomenología husserliana su limitación, y la considera como el comienzo de un desarrollo que acaba conduciendo precisamente a la realización del proyecto de ese orden del ser que en la descripción husserliana de la relación

noético-noemática sólo está esbozado formalmente. He de contradecir expresamente esta concepción. La transición a la «fenomenología material» sólo se ha conseguido aparentemente, y al precio de esa fiabilidad de lo hallado que constituía el único fundamento de derecho del método fenomenológico. Si en la evolución de Max Scheler las eternas verdades fundamentales se desataron súbitamente para acabar siendo desterradas a la impotencia de su trascendencia, en ello podrá verse el incontenible impulso de cuestionar de un pensamiento que sólo llega a participar de la verdad yendo de error en error. Pero la enigmática e inquietante evolución de Scheler reclama una comprensión más rigurosa que la que se limita a apelar a la categoría de destino espiritual individual. Dicha evolución señala, antes bien, que la transición de la fenomenología desde la región formal-idealista a la material-objetiva no podía conseguirse sin saltos ni dudas, sino que las imágenes de una verdad suprahistórica, que esa filosofía esbozó una vez de forma tan seductora sobre el trasfondo de la doctrina católica completa, se embrollaron y descompusieron en cuanto se las buscó precisamente en esa realidad cuya captación constituye el programa de la «fenomenología material». A mí me parece que el último giro de Scheler extrae su derecho propiamente ejemplar del hecho de haber reconocido que la escisión entre las ideas eternas y la realidad, que la fenomenología quiso superar adentrándose en la esfera material, era en sí misma una escisión metafísico-material, abandonando la realidad a un ciego «impulso» cuya relación con el cielo de las ideas es oscura y problemática, y apenas deja espacio para la más débil brizna de esperanza. En Scheler la fenomenología material se ha replegado dialécticamente sobre sí misma: de su proyecto ontológico no queda sino la metafísica del impulso; la última eternidad de la que dispone su filosofía es la de una dinámica ilimitada e incontrolada. A la luz de este repliegue de la fenomenología sobre sí misma, la doctrina de Martin Heidegger también cobra un aspecto distinto del que le confiere el *pathos* del comenzar desde el principio, que explica su influencia exterior. En lugar de la pregunta por las ideas objetivas y por el ser objetivo, en Heidegger, al menos en los escritos que hasta ahora ha publicado, aparece el ser subjetivo; la exigencia de la ontología material se reduce al ámbito de la subjetividad, buscando en sus profundidades aquello que es incapaz de encontrar en la abierta plenitud de la realidad. Por eso no es una casualidad, ni siquiera desde el punto de vista histórico-filosófico, que Heidegger recurra precisamente al último proyecto

de una ontología subjetiva que ha producido el pensamiento occidental: la filosofía existencial de Sören Kierkegaard. Pero el proyecto de Kierkegaard se vino abajo y es irrecuperable. La incesante dialéctica de Kierkegaard no fue capaz de alcanzar en la subjetividad ningún ser firmemente fundado; la última profundidad que se le abrió fue la de la desesperación en la que cae la subjetividad; una desesperación objetiva que transforma el proyecto del ser en subjetividad, en un proyecto de infierno; la subjetividad no sabe salvarse de este espacio infernal más que a través de un «salto» a la trascendencia, que sigue siendo metafórico, sin contenido, un acto subjetivo del pensamiento, y que halla su determinación suprema en la paradoja de que aquí el espíritu sujetivo ha de sacrificarse a sí mismo, conservando a tal efecto una fe cuyos contenidos, casualmente para la subjetividad, brotan únicamente de la Biblia. Heidegger sólo logra evitar esta consecuencia aceptando una realidad por principio adialéctica e históricamente predialéctica, una realidad «a mano» («zurhanden»). Pero salto y negación dialéctica del ser subjetivo son también aquí la única justificación del mismo: sólo que el análisis de aquello con que nos encontramos inmediatamente, en lo que Heidegger permanece vinculado con la fenomenología y se distingue por principio de la especulación idealista de Kierkegaard, impide la trascendencia de la fe, así como abrazarla espontáneamente sacrificando el espíritu subjetivo, y en su lugar ya sólo reconoce una trascendencia en el «ser así» («Sosein») vital, ciego y oscuro: en la muerte. Con la metafísica de la muerte de Heidegger, la fenomenología sella un proceso que inauguró Scheler con la doctrina del impulso. No es posible callar que con ella la fenomenología está a punto de acabar precisamente en ese vitalismo al que empezó declarando la guerra: la trascendencia de la muerte en Simmel solamente se distingue de la de Heidegger en que dice aún con categorías psicológicas lo que Heidegger expresa con categorías ontológicas, sin que en la cosa misma –por ejemplo, en el análisis del fenómeno de la angustia– pueda hallarse ya una forma segura de distinguirlas. Con esta concepción –la del paso de la fenomenología al vitalismo– concuerda el hecho de que Heidegger sólo supo eludir la segunda gran amenaza de la fenomenología ontológica, la representada por el historicismo, ontologizando el tiempo, presentándolo como constituyente de la esencia hombre, con lo que el esfuerzo de la fenomenología material de buscar lo eterno en el ser humano se disuelve paradójicamente: lo único eterno que queda es la temporalidad. A la

pretensión ontológica ya sólo le satisfacen aquellas categorías de cuya dominación absoluta la fenomenología pretendía librar al pensamiento: la mera subjetividad y la mera temporalidad. Con el concepto de «estar arrojado» («Geworfenheit»), introducido como condición última del ser del hombre, la vida se vuelve tan ciega y carente de sentido en sí misma como sólo lo era en la filosofía de la vida, y la muerte es incapaz de darle un sentido positivo tanto aquí como allí. La pretensión de totalidad del pensamiento es proyectada sobre el pensamiento mismo y aquí, finalmente, también se hace añicos. Basta simplemente con comprender la estrechez de las categorías existenciales de Heidegger –el estar arrojado, la angustia y la muerte, que no son capaces de desterrar la plenitud de lo viviente–, para que el puro concepto de vida se apodere totalmente del proyecto ontológico de Heidegger. Todo apunta a que con esa ampliación se prepara ya el desmoronamiento definitivo de la filosofía fenomenológica. Por segunda vez, la filosofía se halla impotente ante la pregunta por el ser. Es tan incapaz de describir el ser como independiente y fundamental como cuando pretendió desplegarlo a partir de sí misma.

Si he entrado en la más reciente historia de la filosofía no ha sido por la orientación general hacia la historia del espíritu, sino porque la cuestión de la actualidad de la filosofía sólo se plantea con precisión a partir el entrelazamiento histórico de preguntas y respuestas. Y tras el fracaso de los esfuerzos encaminados a obtener filosofías grandes y totales, esta cuestión se presenta en su forma más sencilla: si acaso la filosofía misma es en algún sentido actual. Pero preguntar por la actualidad de la filosofía no equivale a preguntar por su vaga «caducidad» o no caducidad partiendo de cualesquiera ideas arbitrarias sobre la situación espiritual general, sino que la pregunta es más bien ésta: si existe todavía alguna adecuación entre las cuestiones filosóficas y la posibilidad de responderlas, tras el fracaso de los últimos grandes esfuerzos en esta dirección; si no ocurre, antes bien, que el verdadero resultado de la historia filosófica más reciente es la radical imposibilidad de dar respuesta a las preguntas filosóficas cardinales. Esta pregunta no debe tomarse en modo alguno como una pregunta retórica, sino de forma absolutamente literal; hoy, toda filosofía que no tenga por objetivo asegurar la situación social y espiritual existente, sino la verdad, se enfrenta al problema de una liquidación de la filosofía. La liquidación de la filosofía se ha emprendido con una seriedad nunca antes existente por parte de la ciencia,

sobre todo de la lógica y la matemática; una seriedad que tiene su propio peso porque hace mucho tiempo que las ciencias particulares, también las ciencias matemáticas de la naturaleza, se han deshecho del aparato conceptual naturalista que durante el siglo XIX las mantuvo sometidas a las teorías del conocimiento idealistas, y han incorporado plenamente en sí mismas el contenido de la crítica epistemológica. Con la ayuda de los más precisos métodos de la crítica epistemológica, la lógica más avanzada –pienso en la nueva Escuela de Viena, que tuvo su origen en Schlick, que hoy prolongan Carnap y Dubislav y que trabaja en estrecha relación con la logística y con Russell– se propone restringir exclusivamente a la experiencia todo conocimiento ampliable en sentido propio y formular en enunciados analíticos, en tautologías, todos los enunciados que trasciendan el ámbito de la experiencia y su relatividad. Según esto, la pregunta kantiana por la constitución de los juicios sintéticos a priori carecería de objeto, pues tales juicios no existen; está prohibido ir más allá de lo verificable a través de la experiencia; la filosofía se convierte simplemente en una instancia de control y de orden de las ciencias particulares, sin tener derecho a añadir nada importante a los hallazgos de éstas. A este ideal de filosofía absolutamente científica le corresponde como complemento y apéndice –no, ciertamente, en el caso de la Escuela de Viena, pero sí en el de toda aquella concepción que desee defender a la filosofía de la pretensión exclusiva de cientificidad y que, sin embargo, reconozca esta pretensión– un concepto de poesía filosófica cuya arbitrariedad respecto de la verdad solamente es superada por su inferioridad estética y por su total desconocimiento del arte; sería preferible liquidar definitivamente la filosofía y disolverla en las ciencias particulares a tratar de ayudarla con un ideal literario que no es otra cosa más que un mal revestimiento ornamental de ideas falsas.

Pero, así y todo, hay que decir que la tesis de la esencial posibilidad de disolver todas las cuestiones filosóficas en las de las ciencias particulares tampoco está hoy fuera de cualquier duda y, sobre todo, que esta tesis no está en absoluto tan exenta de presupuestos filosóficos como ella afirma. Quisiera recordar meramente dos problemas que no se pueden aclarar a partir de ella: en primer lugar, el problema del sentido de lo «dado», la categoría fundamental de todo empirismo, en la que se sigue planteando una y otra vez la cuestión del correspondiente sujeto y que sólo puede responderse desde el punto de vista histórico-filosófico, pues el sujeto de lo dado no es ningún

sujeto trascendental, ahistóricamente idéntico, sino que adquiere su forma cambiante e históricamente comprensible a través de la historia. Este problema no ha sido planteado en el marco del empiriocriticismo, ni siquiera en el más moderno, sino que éste se ha limitado a adoptar ingenuamente el punto de partida kantiano. El otro problema es muy corriente en dicho marco, pero sólo se ha resuelto arbitrariamente y sin rigor: el problema de la conciencia ajena, del yo ajeno, al que para el empiriocriticismo solamente se puede acceder por analogía, sólo se puede reconstruir posteriormente a partir de las propias vivencias, mientras que el método empiriocriticista presupone necesariamente una conciencia ajena en el lenguaje de que dispone y en el postulado de la verificabilidad. El simple planteamiento de estas dos cuestiones sitúa la doctrina de la Escuela de Viena precisamente en esa continuidad filosófica que ella quisiera alejar de sí misma. Sin embargo, esto no dice nada en contra de la extraordinaria importancia de esta escuela. Para mí, su relevancia no estriba tanto en que haya conseguido hacer realidad el proyecto de conducir la filosofía a la ciencia cuanto en el hecho de que, en virtud de la precisión con la que formula aquello que en la filosofía es ciencia, marca los contornos de cuanto en la filosofía está sometido a instancias distintas de la lógica y de las ciencias particulares. La filosofía no se transformará en ciencia, pero bajo la presión del ataque empirista desterrará todas las cuestiones que, siendo específicamente científicas, son propias de las ciencias particulares y enturbian las cuestiones filosóficas. Con esto no quiero decir que la filosofía debería volver a romper, o al menos a reducir, el contacto con las ciencias particulares que finalmente ha podido recuperar, y que es uno de los mejores resultados de la más reciente historia de la filosofía. Al contrario: la plenitud material y la concreción de los problemas es algo que la filosofía sólo podrá tomar del nivel alcanzado por las ciencias particulares. Tampoco podrá permitirse elevarse sobre las ciencias particulares tomando sus «resultados» como algo definitivo y meditando sobre ellos desde la seguridad que proporciona la distancia, sino que los problemas filosóficos están siempre encerrados en las cuestiones más concretas de las ciencias particulares, y en cierto sentido son inseparables de ellas. La filosofía no se distingue de la ciencia, como sigue suponiendo hoy la opinión corriente, por su mayor grado de generalidad. Tampoco es la abstracción de sus categorías ni la especificidad de su material lo que la diferencia de las ciencias. La diferencia fundamental reside, más bien, en que

la ciencia particular toma sus hallazgos, en todo caso sus hallazgos últimos y más importantes, por algo indisoluble y que descansa en sí mismo, mientras que la filosofía entiende ya el primer hallazgo con el que tropieza como un signo que está obligada a descifrar. Dicho de manera sencilla: el ideal de la ciencia es la investigación; el de la filosofía, la interpretación. Con lo que subsiste la gran paradoja, tal vez eterna, de que la filosofía ha de proceder a interpretar una y otra vez, manteniendo siempre la pretensión de verdad, pero sin poseer jamás una clave segura de interpretación; la paradoja de que en las figuras enigmáticas de lo existente y sus caprichosos entrelazamientos no le sean dadas más que fugaces y huidizas indicaciones. La historia de la filosofía no es sino la historia de tales entrelazamientos; por eso cuenta con tan pocos «resultados»; por eso ha de empezar siempre de nuevo; por eso no puede prescindir ni del más mínimo hilo que el pasado ha devanado, y que tal vez complete la trama capaz de transformar las cifras en un texto. De acuerdo con esto, pues, la idea de interpretación no coincide en absoluto con un problema del «sentido», con el que se la confunde la mayoría de las veces. Por una parte, la tarea de la filosofía no es demostrar ni justificar tal sentido como algo positivamente dado ni la realidad como «llena de sentido». Cualquier justificación de lo existente está prohibida por la ruptura en el ser mismo; nuestras imágenes perceptivas podrán ser formas *(Gestalten),* pero el mundo en que vivimos, que no está constituido por meras imágenes perceptivas, no lo es. El texto que la filosofía ha de leer es incompleto, contradictorio y fragmentario, y buena parte de él podría estar en manos de ciegos demonios; quizá nuestra tarea sea precisamente leer, para que precisamente leyendo aprendamos a reconocer mejor y a desterrar esas fuerzas demoníacas. Por otra parte, la idea de interpretación no implica la aceptación de un segundo mundo, de un trasmundo al que habría que acceder mediante el análisis del que se manifiesta. El dualismo de lo inteligible y de lo empírico tal como Kant lo estableció y como, según la perspectiva postkantiana, lo habría afirmado ya Platón, cuyo cielo de las ideas todavía permanece abierto y accesible al espíritu, este dualismo pertenece antes a la idea de investigación que a la de interpretación –a la idea de investigación, que espera reducir la pregunta a los elementos dados y conocidos, y en la que lo único necesario sería la respuesta–. El que interpreta buscando tras el mundo fenoménico un mundo en sí que le subyace y sustenta, actúa como el que quisiera buscar en el enigma la copia de un ser que se hallaría tras él, que

el enigma reflejaría y en el que se sustentaría, cuando la solución del enigma tiene como función iluminar como un relámpago la figura del enigma y ponerla al descubierto, no mantenerse en el enigma y asemejarse a él. La auténtica interpretación filosófica no da con un sentido que estaría ya listo y que persistiría tras la pregunta, sino que la ilumina repentina e instantáneamente a la vez que la elimina. Y así como las soluciones de enigmas se alcanzan ordenando de distintas formas los elementos singulares y dispersos de la pregunta hasta que componen la figura de la que sale la solución mientras la pregunta desaparece, la filosofía ha de disponer sus elementos, que recibe de las ciencias, en constelaciones cambiantes, o, para decirlo con una expresión menos astrológica y más propia de la ciencia actual, en distintas ordenaciones tentativas, hasta que componen la figura que resulta legible como respuesta y la pregunta desaparece. La tarea de la filosofía no es investigar intenciones ocultas y efectivas de la realidad, sino interpretar la realidad no intencional mediante la construcción de figuras, de imágenes a partir de los elementos aislados de la realidad, gracias a las cuales formula las cuestiones que es tarea de la ciencia abordar con toda exactitud (véase Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels,* Berlín, 1928, pp. 9-44, esp. p. 21 y p. 33); una tarea con la que la filosofía está siempre vinculada, pues su llama sólo puede encenderse en contacto con esas duras cuestiones. Es aquí donde podría buscarse la afinidad, en apariencia tan sorprendente y extraña, que existe entre la filosofía interpretativa y ese tipo de pensamiento que rechaza de la manera más rotunda la idea de lo intencional, de lo significativo de la realidad: el materialismo. Interpretar lo que carece de intención mediante la composición de los elementos aislados a través del análisis e iluminar lo real mediante esa interpretación: éste es el programa de todo auténtico conocimiento materialista; un programa al que tanto más se ajusta el proceder materialista cuanto más se distancia del «sentido» de sus objetos y menos se remite a un sentido implícito de los mismos, por ejemplo religioso. Pues hace mucho tiempo que la interpretación se ha separado de toda pregunta por el sentido, o lo que es lo mismo: los símbolos de la filosofía han caído. Si la filosofía ha de aprender a renunciar a la pretensión de totalidad, esto quiere decir ante todo que ha de aprender a arreglárselas sin la función simbólica en la que hasta ahora, al menos en el idealismo, lo particular parecía representar lo universal; abandonar los grandes problemas cuya grandeza quería antes garantizar la totalidad,

mientras que hoy la interpretación se escapa por las amplias mallas de los grandes problemas. Si la interpretación sólo se alcanza verdaderamente por composición de lo pequeño, entonces ya no tiene nada que ver con los grandes problemas tal como éstos se han entendido tradicionalmente, o sólo en la medida en que condense en un hallazgo concreto la cuestión total que anteriormente ese hallazgo parecía representar simbólicamente. La completa construcción de pequeños elementos carentes de intención es, según esto, uno de los presupuestos fundamentales de la interpretación filosófica; el giro hacia la «escoria del mundo de los fenómenos», que Freud proclamó, tiene validez más allá del ámbito del psicoanálisis, al igual que el giro de la filosofía social más avanzada hacia la economía no se debe solamente a la supremacía empírica de la economía, sino también a la exigencia inmanente de la interpretación filosófica misma. Si la filosofía preguntase hoy por la relación absoluta entre cosa en sí y fenómeno o, para formularlo en términos más actuales, si preguntase por el sentido del ser sin más, se quedaría en una arbitrariedad formal o se disgregaría en una pluralidad de posibles y arbitrarias visiones del mundo. Pero suponiendo –pondré un ejemplo a modo de experimento mental, sin afirmar la posibilidad de su realización efectiva–, suponiendo que fuese posible agrupar los elementos de un análisis de la sociedad de tal modo que su conjunto formara una figura en la que quedase superado cada uno de sus momentos particulares –una figura que, evidentemente, no preexiste orgánicamente, sino que tiene que ser producida: la forma mercancía–, con ello no se habría resuelto el problema de la cosa en sí; tampoco si, por ejemplo, se hubiesen señalado las condiciones sociales en las que se plantea el problema de la cosa en sí, algo que Lukács todavía pensaba como solución, pues el contenido de verdad de un problema es por principio distinto de las condiciones históricas y psicológicas de las que resulta. Pero sería posible que, ante una construcción satisfactoria de la forma mercancía, el problema de la cosa en sí desapareciese completamente: que la figura histórica de la mercancía y del valor de cambio pusiese al descubierto, a la manera de una fuente de luz, la estructura de una realidad cuyo sentido oculto indagó en vano la investigación del problema de la cosa en sí, porque no hay ningún sentido oculto que pudiera separarse de su primera y única manifestación histórica. Aquí no quisiera hacer ninguna afirmación material, sino tan sólo señalar la dirección en la que veo las tareas de la interpretación filosófica. Pero en el caso de que esas tareas fuesen formuladas

correctamente, ya se habría dicho algo acerca de las cuestiones de principio filosóficas, cuyo planteamiento explícito quisiera evitar aquí. Y concretamente esto: que la función que la filosofía tradicional esperaba que cumpliesen ideas suprahistóricas de significación simbólica, la cumplirían ideas no simbólicas constituidas intrahistóricamente. Pero de este modo también se plantearía de forma esencialmente distinta la relación entre ontología e historia, sin que por ello se necesitara recurrir al artificio de ontologizar la historia como totalidad en forma de mera «historicidad», con lo que se perdería toda tensión específica entre interpretación y objeto y sólo quedaría un historicismo enmascarado. En vez de esto, y de acuerdo con mi concepción, la historia ya no sería el lugar desde el que las ideas surgen, se hacen independientes y vuelven a desaparecer, sino que las imágenes históricas serían en sí mismas, por así decirlo, ideas cuya relación constituye una verdad no intencional, en vez de que la verdad se presentara como intención en la historia. Interrumpiré aquí esta línea de pensamiento, pues las afirmaciones generales no son en ninguna parte tan problemáticas como en una filosofía que quisiera excluir de sí misma las afirmaciones abstractas y generales, y que sólo precisa de las suyas por la necesidad de una transición. En cambio, sí quisiera esbozar una segunda relación esencial entre filosofía interpretativa y materialismo. Anteriormente he dicho: la respuesta al enigma no es el «sentido» del enigma de modo que ambos pudieran subsistir al mismo tiempo, que la respuesta estuviese contenida en el enigma, que el enigma no fuese sino su manifestación y que encerrara la respuesta en sí mismo como intención. Más bien, la respuesta está en estricta antítesis con el enigma, necesita construirse a partir de los elementos del enigma y destruye el enigma, que no es algo lleno de sentido, sino que carece de sentido tan pronto como se le dé contundentemente una respuesta. El movimiento que aquí se realiza a modo de juego lo realiza en serio el materialismo. Serio significa ahí que la respuesta no permanece encerrada en el ámbito del conocimiento, sino que es la praxis la que da la respuesta. La interpretación de la realidad con la que se encuentra y su superación se remiten la una a la otra. Ciertamente, la realidad no queda superada en el concepto; pero de la construcción de la figura de lo real se sigue inmediatamente, y en todos los casos, la exigencia de su transformación real. El gesto transformador del juego del enigma, no la mera solución en cuanto tal, es el modelo de las soluciones, de las que solamente dispone la praxis materialista. El

materialismo ha nombrado esta relación con un término acreditado filosóficamente: dialéctica. Creo que la interpretación filosófica sólo es posible dialécticamente. Si Marx reprochó a los filósofos haberse limitado a interpretar el mundo de distintas formas, cuando de lo que se trataría es de transformarlo, esta frase no sólo extrae su legitimidad de la praxis política, sino también de la teoría filosófica. Sólo en la eliminación de la pregunta se prueba la autenticidad de la interpretación filosófica, y el puro pensamiento no es capaz de llevarla a cabo por sí mismo: por eso ha de recurrir necesariamente a la praxis. Es superfluo especificar una concepción del pragmatismo en la que teoría y praxis se ensamblen de la misma forma que en la dialéctica.

Al igual que soy perfectamente consciente de la imposibilidad de desarrollar el programa que les he presentado –una imposibilidad que no se debe solamente a la falta de tiempo, sino que es una imposibilidad general, pues este programa, precisamente en tanto que tal, no se puede desarrollar plenamente y en su generalidad–, también me siento claramente obligado a ofrecerles algunas indicaciones. En primer lugar: la idea de interpretación filosófica no retrocede ante esa liquidación de la filosofía que, a mi juicio, señala el fracaso de las últimas pretensiones filosóficas de totalidad. Pues la rigurosa exclusión de todas las cuestiones ontológicas en el sentido tradicional, la omisión de conceptos generales invariables –también, por ejemplo, el de ser humano–, la supresión de la idea de una totalidad autosuficiente del espíritu, incluyendo la de una «historia del espíritu» cerrada en sí misma, la concentración de las cuestiones filosóficas sobre complejos intrahistóricos concretos de los que no deberían separarse, todos estos postulados conducen a algo muy parecido a una disolución de lo que hasta ahora se ha llamado filosofía. Como el pensamiento filosófico actual, o en todo caso el oficial, sigue manteniendo alejadas de sí mismo tales exigencias, o en cualquier caso trata de asimilar algunas de ellas convenientemente edulcoradas, una de las tareas más importantes y actuales parece ser la crítica radical del pensamiento filosófico dominante. No temo el reproche de negativismo infructuoso –que Gottfried Keller caracterizó en una ocasión como «expresión de pan de especias»–. Si de hecho la interpretación filosófica sólo puede prosperar dialécticamente, el primer punto de ataque dialéctico se lo ofrece una filosofía que cultiva precisamente esos problemas cuya exclusión parece más perentoria que añadir una nueva respuesta a tantas

viejas. Solamente una filosofía por principio adialéctica, una filosofía orientada a una verdad ahistórica, podría llegar a pensar que es posible dejar de lado los viejos problemas olvidándolos y empezando simplemente desde el comienzo. En efecto, el embuste del comienzo es justamente el primer punto digno de crítica en la filosofía de Heidegger. Solamente en estricta comunicación dialéctica con los más recientes intentos de solución que ha habido en la filosofía y en su terminología puede imponerse una verdadera transformación de la conciencia filosófica. Esta comunicación habrá de tomar su material de las ciencias particulares, y especialmente de la sociología, que hace cristalizar pequeños elementos no intencionales, y sin embargo vinculados con el material filosófico, tal como los necesita la agrupación interpretativa. Uno de los filósofos académicos más influyentes en la actualidad habría respondido a la pregunta por la relación entre filosofía y sociología más o menos en estos términos: mientras que el filósofo, al modo de un arquitecto, ofrece y desarrolla el proyecto de una casa, el sociólogo sería el escalador de fachadas, que trepa por las paredes exteriores y saca todo cuanto está a su alcance. Yo aceptaría de buen grado la comparación y la interpretaría a favor de las funciones de la sociología respecto de la filosofía. Pues a la casa, a esa gran casa, hace ya tiempo que le fallan los cimientos y no sólo amenaza con derrumbarse y aplastar a quienes están dentro, sino también con echar a perder todas las cosas que allí se guardan, algunas de las cuales son insustituibles. Si el escalador de fachadas roba esas cosas, algunas de ellas medio olvidadas, hará una buena obra, pues de este modo quedarán a salvo; no las retendrá en su poder durante mucho tiempo, pues para él no son demasiado valiosas. Obviamente, el reconocimiento de la sociología por parte de la filosofía interpretativa necesita de alguna restricción. El propósito de la filosofía interpretativa es construir llaves que consigan abrir de golpe la realidad. Por lo que respecta al tamaño de esas llaves, de esas categorías clave, la situación es muy particular. El viejo idealismo eligió unas llaves demasiado grandes; por eso no entraban de ningún modo en la cerradura. El puro sociologismo filosófico elige unas llaves demasiado pequeñas; entran en la cerradura, pero la puerta no se abre. Gran parte de los sociólogos lleva tan lejos el nominalismo que los conceptos son demasiado pequeños para disponer a los demás en torno a sí mismos, para formar con ellos una constelación. El resultado no es sino un conjunto inabarcable e inconsecuente de meras determinaciones «esto-ahí», que se burla de toda organización a

través del conocimiento y que no da lugar a ningún tipo de criterio. Así, por ejemplo, se ha superado el concepto de clase sustituyéndolo por un sinfín de descripciones de grupos particulares, sin poder ordenarlos ya en unidades superiores, por más que esos grupos aparezcan como tales en lo empírico; o se ha quitado todo su filo a uno de los conceptos más importantes, el de ideología, definiéndolo formalmente como la correspondencia entre determinados contenidos de conciencia y determinados grupos, sin permitir que se plantee ya la pregunta por la verdad o la falsedad de los contenidos mismos. Este tipo de sociología se integra en un tipo de relativismo generalizado cuya generalidad puede ser reconocida tan escasamente por la interpretación filosófica como cualquier otra, y para cuya corrección la interpretación filosófica tiene en el método dialéctico un medio eficaz. En lo que se refiere al uso del material conceptual por parte de la filosofía, hablo deliberadamente de agrupación y ordenación tentativa, de constelación y construcción. Pues las imágenes dialécticas, que no constituyen el sentido de la existencia, pero resuelven y disuelven sus cuestiones, estas imágenes no son simplemente algo dado en sí mismo. No se hallan listas orgánicamente en la historia; no se requiere visión ni intuición alguna para captarlas, no son mágicas divinidades de la historia que habría que aceptar y venerar. Al contrario: las imágenes dialécticas han de ser producidas por el hombre, y lo único que las justifica es que derriban la realidad en torno a ellas con una evidencia aplastante. En esto se distinguen esencialmente de los arquetipos arcaicos, míticos, que encuentra el psicoanálisis, y que Klages confía en poder preservar como categorías de nuestro conocimiento. Podrán coincidir con ellos en cien puntos, pero se separan allí donde éstos describen su curso inexorable por encima del hombre; son manejables y comprensibles, instrumentos de la razón humana, incluso donde parecen organizar objetivamente en torno a sí mismas el ser objetivo a modo de centros magnéticos. Son modelos con los que, probando y comprobando, la *ratio* se acerca a una realidad que rehúsa la ley, pero a la que el esquema del modelo puede imitar en todo momento, siempre que esté diseñado correctamente. En esto podrá verse un intento de recuperar esa antigua concepción de la filosofía que fue formulada por Bacon y que Leibniz persiguió apasionadamente durante toda su vida, una concepción de la que el idealismo se burló por considerarla una extravagancia: la del *ars inveniendi*. Cualquier otra manera de entender los modelos sería gnóstica e infundada. Pero el

órganon de este *ars inveniendi* es la fantasía. Una fantasía exacta; una fantasía que se atiene estrictamente al material que le ofrecen las ciencias, y sólo va más allá de él en los rasgos mínimos de la ordenación a la que lo somete: rasgos que, obviamente, ha de ofrecer de forma original y desde sí misma. Si la idea de interpretación filosófica que me he propuesto presentarles es correcta, puede expresarse como la exigencia de dar respuesta a todas y cada una de las cuestiones de la realidad con la que se encuentra, mediante una fantasía que reagrupe los elementos de la pregunta sin trascender el ámbito de tales elementos, y cuya exactitud se controla por la desaparición de la pregunta.

Sé perfectamente que muchos de ustedes, quizá la mayoría, no estarán de acuerdo con lo que aquí les presento. No sólo el pensamiento científico, sino más aún la ontología fundamental, contradicen mi convicción acerca de las tareas actuales de la filosofía. Pero un pensamiento que parte de relaciones objetivas y no simplemente de la concordancia consigo mismo, no suele justificar su derecho a existir rebatiendo las objeciones que se presentan contra él y afirmando su carácter irrefutable, sino mediante su fecundidad, en el sentido en que Goethe empleó este concepto. No obstante, tal vez se me permita decir unas palabras acerca de las objeciones más usuales, no como yo las planteé, sino tal como ciertos representantes de la ontología fundamental las expresaron, lo que en su momento me llevó a la formulación de una teoría de acuerdo con la cual he practicado hasta ahora la interpretación filosófica. Una de las principales objeciones es la de que a mi concepción también le subyacería un concepto de ser humano, un proyecto de existencia; sólo que a mí, por un miedo ciego al poder de la historia, me asustaría desarrollar clara y consecuentemente esas invariantes y las dejaría en la oscuridad; y en vez de esto, conferiría a la facticidad histórica o a su ordenación el poder que en verdad corresponde a las invariantes, a los elementos ontológicos fundamentales, idolatraría el ser históricamente producido, privaría de todo criterio invariable a la filosofía, la haría desvanecerse en un juego estético de imágenes y convertiría la *prima philosophia* en ensayismo filosófico. Frente a estas objeciones, sólo puedo volver a decir que estoy de acuerdo con el contenido de la mayor parte de las afirmaciones, pero que defiendo su legitimidad filosófica. No quiero ser yo quien decida si a mi teoría le subyace determinada concepción del ser humano y de la existencia. Pero pongo en tela de juicio la necesidad de recurrir a esta concepción. Se trata de una

exigencia idealista, la del comienzo absoluto, que sólo puede cumplir el puro pensamiento consigo mismo; de una exigencia cartesiana que se cree en la obligación de llevar el pensamiento a la forma de sus presupuestos conceptuales, de sus axiomas. Pero una filosofía que ya no acepta el supuesto de la autonomía, que ya no cree que la realidad se funda en la *ratio,* sino que admite en todo momento el quebrantamiento de la ley racional autónoma por parte de un ser que no se adecua a ella y que no puede concebirse racionalmente como totalidad, esa filosofía no recorrerá hasta el final el camino de los presupuestos racionales, sino que se detendrá allí donde irrumpe la irreducible realidad; si se adentra en la región de los presupuestos, sólo podrá alcanzarlos formalmente, y al precio de esa realidad en la que se hallan sus tareas más propias. Pero la irrupción de lo irreducible se produce de una forma histórica concreta, por lo que es la historia la que da la voz de alto al movimiento del pensamiento hacia los presupuestos. La productividad del pensamiento sólo puede acreditarse dialécticamente en la concreción histórica. Ambas entran en comunicación en los modelos. En lo que se refiere al esfuerzo por lograr una forma adecuada para esa comunicación, acepto gustosamente el reproche de ensayismo. Los empiristas ingleses, al igual que Leibniz, llamaron ensayos a sus escritos filosóficos, pues la violencia de la realidad recién descubierta contra la que su pensamiento chocó, les obligó siempre a la osadía del intento. Sólo el siglo poskantiano perdió, junto con la violencia de la realidad, la osadía del intento. Por eso el ensayo dejó de ser una forma de la gran filosofía para convertirse en una forma menor de la estética, bajo cuya apariencia se refugió, no obstante, una concreción de la interpretación de la que la filosofía propiamente dicha, con las grandes dimensiones de sus problemas, no disponía desde hacía ya mucho tiempo. Si con la ruina de toda seguridad en la gran filosofía el ensayo se instaló allí; si de este modo se vinculó con las interpretaciones limitadas, perfiladas y no simbólicas del ensayo estético, esto no me parece censurable, siempre que elija correctamente sus objetos: siempre que éstos sean reales. Pues el espíritu no podrá producir o captar la totalidad de lo real, pero sí puede penetrar en lo pequeño, hacer saltar en lo pequeño las medidas de lo que meramente es.

La idea de historia natural

Tal vez se me permita anticipar que lo que aquí voy a decir no es una «conferencia» en sentido propio, ni una comunicación de resultados ni una exposición sistemática definitiva, sino algo que se sitúa en el plano del ensayo y que no es sino un esfuerzo por retomar y proseguir la llamada discusión francfortiana. Soy consciente de que se habla muy mal de esta discusión, pero también de que el punto central de la misma está correctamente establecido, y de que sería erróneo volver a empezar desde el principio.

Me permito señalar algo respecto de la terminología. Cuando aquí se habla de historia natural, no se trata de esa concepción de la historia natural en el sentido precientífico tradicional, ni tampoco de la historia de la naturaleza en la forma en que la naturaleza es objeto de las ciencias naturales. El concepto de naturaleza que aquí se emplea no tiene absolutamente nada que ver con el concepto de naturaleza de las ciencias matemáticas de la naturaleza. No me es posible desarrollar por anticipado qué se ha de entender por naturaleza e historia en lo que sigue. Pero no desvelaré demasiado si afirmo que el verdadero propósito de cuanto voy a decir es superar la antítesis habitual entre naturaleza e historia; que, por lo tanto, cada vez que opero con los conceptos de naturaleza e historia no los entiendo como definiciones esenciales definitivas, sino que mi intención es llevar estos dos conceptos hasta un punto en el que queden superados en su pura contraposición. Para aclarar el concepto de naturaleza que es mi propósito disolver, sólo he de decir que se trata de un concepto tal que, si quisiera traducirlo al lenguaje filosófico corriente, podría hacerlo ante todo por el concepto de lo mítico. También este concepto es totalmente vago, y su exacta determinación no puede ser el resultado de definiciones previas, sino únicamente del análisis. Por él se entiende lo que está ahí desde siempre, lo que sustenta la historia humana como ser dado de antemano y dispuesto inexorablemente, lo que hay de sustancial en ella. Lo que delimitan estas expresiones es lo que aquí entiendo por naturaleza. La cuestión que se plantea es la de la relación de esta naturaleza con lo que entendemos por historia, donde historia significa esa forma de comportamiento de los hombres, esa forma de comportamiento

transmitida de unos a otros que se caracteriza sobre todo por el hecho de que en ella aparece lo cualitativamente nuevo, por ser un movimiento que no se despliega en la pura identidad, en la pura reproducción de lo que siempre estuvo ya ahí, sino que es un movimiento en el que se presenta lo nuevo, y que adquiere su verdadero carácter a través de lo que en él aparece como nuevo.

Quisiera desarrollar lo que yo denomino la idea de historia natural analizando o supervisando cuidadosamente el planteamiento ontológico de la cuestión en el seno de la discusión actual. Esto significa tomar como punto de partida lo «natural». Pues la cuestión de la ontología, tal como hoy se plantea, no es más que lo que yo he llamado naturaleza. Después estableceré otro punto de vista e intentaré desarrollar el concepto de historia natural partiendo de la problemática de la filosofía de la historia, con lo que este concepto se concretará considerablemente en lo que se refiere a su contenido. Tras haber tratado sucintamente ambas cuestiones, intentaré articular el concepto mismo de historia natural y exponerles los elementos que parecen caracterizarla.

I. En primer lugar, la cuestión de la situación ontológica actual. Si ustedes siguen el planteamiento ontológico tal como se ha desarrollado particularmente en el ámbito de la llamada fenomenología, y sobre todo en el ámbito de la fenomenología posthusserliana, esto es, a partir de Scheler, se puede decir que la verdadera intención de este planteamiento ontológico es superar la posición subjetivista en filosofía, sustituir una filosofía que trata de disolver todas las determinaciones del ser en determinaciones del pensamiento, que cree poder fundar toda objetividad en determinadas estructuras fundamentales de la subjetividad, por un planteamiento que permita acceder a un ser diferente, esencialmente diferente, a una región del ser esencialmente diferente, a una región del ser transubjetiva, *óntica*. Y se habla de ontología en la medida en que el λόγος debe alcanzarse a partir de ese ὂν. Pero la paradoja fundamental de todo planteamiento ontológico en la filosofía actual es que el medio con el que se intenta alcanzar el ser transubjetivo no es otro que la misma *ratio* subjetiva que anteriormente había construido el sistema del idealismo crítico. Los esfuerzos fenomenológico-ontológicos se presentan como un intento de alcanzar un ser transubjetivo con los medios de la *ratio* autónoma y con el lenguaje de la *ratio,* pues no se dispone de otros medios ni de otro lenguaje. Así, esta pregunta ontológica por el ser se articula doblemente: en primer lugar, como pregunta por el *ser*

mismo, aquello que desde la *Crítica* de Kant había sido arrinconado detrás del planteamiento filosófico como cosa en sí y que ahora se saca de allí. Pero, al mismo tiempo, la pregunta por el ser se articula también como pregunta por el *sentido* del ser, bien por el sentido del ente o bien por el sentido del ser como posibilidad pura y simplemente. Es precisamente esta doble articulación de la pregunta ontológica lo que habla claramente a favor de la tesis que yo defiendo, a saber: que el planteamiento ontológico del que hoy nos ocupamos tiene la misma posición de partida que la *ratio* autónoma; y es que la pregunta por el sentido del ser sólo puede plantearse allí donde la *ratio* reconoce la realidad que tiene frente a ella como algo ajeno, perdido, cósico, sólo allí donde ya no resulta directamente accesible y el sentido no es común a *ratio* y realidad. La pregunta por el sentido resulta de la posición de partida de la *ratio,* pero al mismo tiempo esta pregunta por el sentido del ser, que se sitúa en el punto medio de las primeras fases de la fenomenología (Scheler), da lugar a una muy amplia problemática en virtud de su origen subjetivista; pues dar sentido al ser no es más que introducir en él significaciones establecidas por la subjetividad. La comprensión de que la pregunta por el sentido equivale a una introducción de significaciones subjetivas en lo existente conduce a la crisis de ese primer estadio fenomenológico. La expresión drástica de ello es la inconsistencia de las determinaciones ontológicas fundamentales que la *ratio* se ve obligada a establecer en su intento de obtener como experiencia un orden del ser. Al hacerse evidente que los factores que supuestamente confieren fundamento y sentido, como en el caso de Scheler, proceden ya de otra esfera y no son en modo alguno posibilidades inherentes al ser mismo, sino que han sido tomados del ente, y que por lo tanto son tan cuestionables como él, la entera cuestión del ser se vuelve problemática en el seno de la fenomenología. En la medida en que la pregunta por el *sentido* todavía pueda plantearse, ya no significa la obtención de una esfera de significaciones siempre válidas y accesibles que estaría a salvo de lo empírico, sino que esa pregunta ya no significa otra cosa que la pregunta τί ἦν ὂν, la pregunta por lo que el ser *es* propiamente. Las expresiones «sentido» (o «significación») son aquí expresiones totalmente equívocas. «Sentido» puede significar un contenido trascendente, denotado por el ser, que se halla tras el ser y que se extrae mediante el análisis. Pero, por otra parte, «sentido» también puede ser la interpretación del ente mismo con arreglo a lo que él caracterice como ser, sin que por ello quede

demostrado que el ser así interpretado esté ya lleno de sentido. Así pues, es posible que se pregunte por el sentido del ser como significación de la *categoría* ser, es posible que se pregunte por lo que el ser es propiamente, pero que en el sentido de esa primera pregunta el ente no se presente como algo lleno de sentido, sino como algo carente de sentido, tal como se desprende ampliamente del sentido del desarrollo actual.

Si se produce este giro en la pregunta por el ser, desaparece una de las intenciones iniciales del originario giro ontológico, a saber, el viraje hacia la *ahistoricidad*. Scheler, al menos el primer Scheler (y fue éste quien marcó la pauta decisivamente), planteó las cosas de tal modo que intentó construir un cielo de ideas partiendo de una visión puramente racional de contenidos ahistóricos y eternos, un cielo de ideas que brilla sobre todo lo empírico, que tiene un carácter normativo y se trasluce en lo empírico. Pero, al mismo tiempo, en el origen de la fenomenología existe una tensión fundamental entre lo lleno de sentido, lo esencial, lo que se halla detrás de lo que aparece históricamente, y la esfera misma de la historia. En los orígenes de la fenomenología hay una dualidad de naturaleza e historia. Esta dualidad (donde por naturaleza se entiende lo ahistórico, lo ontológico en sentido platónico), al igual que la intención inicial de llevar a cabo un giro ontológico, han sido corregidas. La pregunta por el ser ya no equivale a la pregunta platónica por el ámbito de ideas estáticas y cualitativamente diferentes, que mantenían una relación normativa y tensa con lo existente, con lo empírico, sino que la tensión ha desaparecido: lo existente mismo se convierte en el sentido, y en lugar de una fundamentación del ser situada más allá de lo histórico, aparece el proyecto del ser como historicidad.

De este modo se ha desplazado el problema. En primer lugar, la problemática existente entre ontología e historicismo parece haberse esfumado. Desde la posición de la historia, de la crítica historicista, la ontología se presenta como mero marco formal que no dice absolutamente nada sobre el contenido de la historia, que puede desplegarse a discreción en torno a lo concreto, pero la intención ontológica también ha podido presentarse, como sucedió en la ontología material de Scheler, como absolutización arbitraria de hechos intrahistóricos que incluso podrían llegar a obtener el rango de valores eternos y dotados de validez general con fines ideológicos. La posición ontológica defiende justamente lo contrario, y esta antítesis, que dominó nuestra discusión francfortiana, es la de que todo

pensamiento radicalmente histórico, es decir, todo pensamiento que intente reducir exclusivamente a condiciones históricas los contenidos que surgen, presupondría un proyecto del ser en virtud del cual la historia estaría dada como estructura del ser; sólo así, en el marco de este proyecto, sería posible una ordenación histórica de los fenómenos y de los contenidos particulares.

Pero el último giro de la fenomenología –si es que esto todavía puede llamarse fenomenología– ha introducido una corrección en este punto, y lo ha hecho dejando a un lado la pura antítesis entre historia y ser. De este modo, al renunciar al cielo platónico de las ideas, al considerar el ser como viviente, una de las partes ha dejado a un lado la falsa estática y el formalismo, pues el proyecto del ser parece recoger en sí mismo la plétora de sus determinaciones, con lo que también desaparece la sospecha de absolutizar lo contingente. Pues ahora es la misma historia la que, en su extrema movilidad, se ha convertido en la estructura ontológica fundamental. Por su parte, el propio pensamiento histórico parece haber experimentado un giro fundamental, pues se ha reducido a una de las estructuras filosóficas en las que se sustenta, la estructura de la historicidad en tanto que una de las determinaciones fundamentales de la existencia, o al menos de la existencia humana, la única que hace posible que haya algo así como historia sin que eso, lo que la historia «es», se le presente como algo acabado, inmóvil, extraño. Éste es el estado de la discusión del que parto. Aquí introduciré algunas consideraciones críticas.

A mi parecer, el punto de partida así obtenido, el que une la cuestión ontológica y la histórica en la categoría de historicidad, tampoco es suficiente para solucionar la problemática concreta, o sólo puede serlo si modifica su propia coherencia y si recoge como contenidos motivos que no se siguen necesariamente del principio esbozado. Lo mostraré considerando únicamente dos puntos.

En primer lugar, este proyecto permanece ligado a *determinaciones generales*. El problema de la *contingencia* histórica no se puede abordar adecuadamente desde la categoría de historicidad. Podrá introducirse la determinación estructural general de lo viviente. Así, cuando se interpreta un fenómeno particular, por ejemplo la Revolución francesa, se podrá discernir en él todos los elementos posibles de lo viviente, como por ejemplo que lo que ya ha sido regresa y es admitido, se podrá verificar el significado de la espontaneidad que se eleva desde el ser humano, determinar relaciones

causales, etc., pero no se logrará reducir a tales determinaciones la facticidad de la Revolución francesa en su absoluto ser-fáctico, sino que habrá un amplísimo ámbito de «facticidad» que quedará fuera de ellas. Esto no es, obviamente, un descubrimiento mío, sino algo que se puso de manifiesto hace mucho tiempo en el marco de la discusión ontológica. Sólo que no se ha expresado con la brutalidad con la que yo lo he hecho, o más bien se ha solucionado de este modo: incluyendo toda facticidad que no encaja en el proyecto ontológico mismo en una categoría, la categoría de contingencia, de casualidad, y admitiéndola en el proyecto como determinación de lo histórico. Pero esto, por más consecuente que sea, significa reconocer que no se ha logrado dominar el material empírico. Al mismo tiempo, este giro ofrece el esquema de un giro en el seno de la cuestión ontológica. Es el giro hacia la tautología.

Con esto no quiero decir sino que el intento del pensamiento neo-ontológico de ajustarse a la imposibilidad de dominar lo empírico ha procedido siempre de acuerdo con el mismo esquema: cuando determinados elementos no encajan en las determinaciones conceptuales, cuando no es posible clarificarlos, sino que éstos se quedan en su puro estar ahí, el pensamiento neoontológico convierte este rasgo de los fenómenos en un concepto general y le confiere dignidad ontológica. Así sucede con el concepto de ser para la muerte en Heidegger, al igual que con el mismo concepto de historicidad. En el planteamiento neoontológico, el problema de la reconciliación de naturaleza e historia sólo se ha resuelto de forma *aparente* con la estructura de la historicidad, pues aquí se reconoce, ciertamente, que hay un fenómeno fundamental que es la historia, pero la determinación ontológica de este fenómeno fundamental que es la historia, o la interpretación ontológica de ese fenómeno fundamental que es la historia, se desvanece cuando él mismo es transfigurado en ontología. En Heidegger, la historia, entendida como una estructura general del ser, tiene el mismo significado que su propia ontología. De ahí que antítesis tan opacas como la de historia e historicidad, que no hacen sino ocultar la transposición al ámbito de la ontología de algunas cualidades del ser observadas en la existencia que, tras ser arrebatadas a lo existente, se transforman en determinaciones ontológicas, hayan de contribuir a la interpretación de aquello que, en el fondo, tan sólo se dice una vez más. Este elemento tautológico no se debe a los azares de la forma lingüística, sino que es inherente al planteamiento

ontológico mismo, que no ceja en su empeño ontológico, pero al que su punto de partida racional no le permite interpretarse ontológicamente a sí mismo como aquello que realmente es, a saber, el producto y el resultado de la posición de partida de la *ratio* idealista. Esto habría que explicarlo detalladamente. Si hay un camino que pueda hacernos avanzar, ese camino solamente puede trazarlo una «revisión de la cuestión». Pero esta revisión no sólo ha de aplicarse al planteamiento historicista, sino también al neoontológico. Aquí indicaré al menos la razón por la que me parece que esta problemática se debe a que en el pensamiento neoontológico tampoco se ha abandonado el punto de partida idealista: en él hay dos elementos específicos del pensamiento idealista.

Uno de ellos es la totalidad abarcadora frente a las particularidades abarcadas en ella; entendida ya no como totalidad del sistema, sino en categorías como totalidad estructural, unidad estructural o totalidad. Pero al creer que es posible resumir unívocamente el conjunto de la realidad, aunque sea en una estructura, la posibilidad de resumir toda realidad dada en una estructura abriga la pretensión de que quien resume en ella todo lo existente tiene el derecho y la capacidad de conocerlo adecuadamente y en sí mismo, y de darle forma. En el momento en que desaparece esta pretensión, ya no cabe hablar de una totalidad estructural. Sé que los contenidos de la nueva ontología no tienen nada que ver con lo que acabo de decir. El último giro de la fenomenología no es precisamente racionalista, se me puede replicar, sino el intento de incluir el elemento irracional en la categoría de «lo viviente» de una manera absolutamente novedosa. Con todo, parece haber una gran diferencia entre incorporar contenidos irracionales en una filosofía basada esencialmente en el principio de autonomía y una filosofía que ya no parta de la posibilidad de acceder adecuadamente a la realidad. Me limitaré a recordar que una filosofía como la de Schopenhauer llega a su irracionalismo justamente ateniéndose estrictamente a los motivos fundamentales del idealismo racional, del sujeto trascendental de Fichte. Me parece que esto demuestra que los contenidos irracionales no excluyen la posibilidad de idealismo. El otro elemento específico del pensamiento idealista es el énfasis puesto en la *posibilidad* frente a la realidad. Así, en el marco del planteamiento neoontológico se llega incluso a considerar el problema de la relación entre posibilidad y realidad como la mayor de las dificultades. En este punto seré cauteloso y no atribuiré a la nueva ontología posiciones que

son objeto de controversia en su propio seno. De todos modos, una de las posiciones que atraviesa la nueva ontología es la que afirma que el «proyecto» del ser tiene siempre prioridad sobre la *facticidad* tratada en él, y que acepta la separación entre él y la facticidad con esta condición previa; la facticidad ha de encajar posteriormente en él, de lo contrario se la somete a crítica. En este predominio del reino de las posibilidades veo un elemento idealista, pues la contraposición de posibilidad y realidad no es, en el marco de la *Crítica de la razón pura,* sino la contraposición de estructura categorial subjetiva y multiplicidad de lo empírico. Este vínculo entre la nueva ontología y la posición idealista no sólo permite explicar el formalismo, la necesaria generalidad de las determinaciones neoontológicas en las que no encaja la facticidad, sino que también es la clave del problema de la tautología. Heidegger dice que no es ningún error incurrir en un razonamiento circular, que lo único que importa es entrar en el círculo de la manera correcta. En este punto me siento inclinado a dar la razón a Heidegger. Pero si la filosofía permanece fiel a su propia tarea, esta manera correcta de entrar en el círculo sólo puede significar que el ser que se determina a sí mismo como ser o que se interpreta a sí mismo aclara, en el acto de la interpretación, los elementos mediante los que se interpreta como tal. Me parece que la tendencia tautológica no puede explicarse de otra forma que mediante el viejo elemento idealista de la identidad. Dicha tendencia surge por el hecho de incluir un ser que es histórico en una categoría subjetiva, la categoría de historicidad. El ser histórico comprendido en la categoría subjetiva de historicidad debe ser idéntico a la historia. Debe ajustarse a las determinaciones que le da la historicidad. Me parece que la tautología no es tanto una indagación de la mítica profundidad de la lengua en sí misma cuanto una nueva ocultación de la vieja tesis clásica de la identidad de sujeto y objeto. Y el hecho de que Heidegger haya dado recientemente un giro hacia Hegel parece confirmar esta interpretación.

Tras esta revisión de la cuestión, hay que revisar el mismo punto de partida. Se ha de insistir en que la escisión del mundo en ser natural y ser espiritual o en ser natural y ser histórico, escisión habitual desde el idealismo subjetivista, ha de superarse, y ha de sustituirse por un planteamiento que haga efectiva la unidad concreta de naturaleza e historia. Pero ha de tratarse de una unidad *concreta,* de una unidad que no esté regida por la oposición entre ser posible y ser real, sino que proceda de las determinaciones del

mismo ser real. El proyecto de historia en la nueva ontología sólo puede adquirir dignidad ontológica, sólo tiene la oportunidad de convertirse en una interpretación real del ser, si no se dirige radicalmente a posibilidades del ser, sino a lo existente en cuanto tal, en su determinación intrahistórica concreta. Separar la estática natural de la dinámica histórica conduce siempre a absolutizaciones falsas, separar la dinámica histórica de lo insuperablemente natural en ella conduce siempre a un espiritualismo malo. El mérito del planteamiento ontológico es haber elaborado radicalmente el insuperable entrelazamiento de los elementos naturaleza e historia. Sin embargo, es necesario purificar ese proyecto de la idea de una totalidad abarcadora, así como criticar desde la realidad la separación de posibilidad y realidad, que hasta ahora han permanecido escindidas. Esto son exigencias metodológicas generales. Pero hay que postular más cosas. Si la cuestión de la relación entre naturaleza e historia ha de plantearse con seriedad, sólo tendrá visos de solución si se logra *comprender el ser histórico en su extrema determinación histórica, allí donde es máximamente histórico, como un ser natural, o si se logra comprender la naturaleza, donde parece aferrarse más profundamente a sí misma, como un ser histórico.* Ya no se trata de concebir *toto coelo* el hecho de la historia en general como un hecho natural mediante la categoría de historicidad, sino de volver a transformar la conformación de los acontecimientos intrahistóricos en una conformación de acontecimientos naturales. No se trata de buscar un ser puro que subyacería al ser histórico o que se hallaría en él, sino de comprender el mismo ser histórico como ontológico, es decir, como ser natural. Volver a transformar de este modo la historia concreta en naturaleza dialéctica es la tarea de la reorientación ontológica de la filosofía de la historia: la idea de historia natural.

II. Parto ahora de la problemática histórico-filosófica que de hecho ha conducido ya a la formación del concepto de historia natural. La concepción de la historia natural no ha caído del cielo, sino que es una concepción plenamente acreditada en el marco del trabajo histórico-filosófico con determinado material, hasta ahora fundamentalmente estético. La manera más sencilla de dar una idea de esta concepción histórica de la naturaleza es señalar las fuentes de las que surge este concepto de historia natural. Me remito a los trabajos de Georg Lukács y Walter Benjamin. En su «Teoría de la novela», Lukács ha empleado un concepto que lleva a dicha concepción, el concepto de segunda naturaleza. El marco del concepto de segunda

naturaleza es el siguiente: Lukács tiene una idea histórico-filosófica general de mundo lleno de sentido y mundo vacío de sentido (mundo inmediato y mundo enajenado, mundo de la mercancía), e intenta describir este mundo enajenado. A este mundo, en tanto que mundo de cosas creadas por los hombres y perdidas para ellos, lo denomina mundo de la convención. «Allí donde ningún fin está dado de modo inmediato, las figuras que el alma, en su proceso de humanización, encuentra entre los seres humanos como escenario y substrato de su actividad pierden su arraigo evidente en necesidades suprapersonales, en necesidades que deben ser; son algo que simplemente es, tal vez poderoso, tal vez quebradizo, pero ni llevan en sí mismas la bendición de lo absoluto ni son los receptáculos naturales de la desbordante interioridad del alma. Forman el mundo de la convención: un mundo a cuya omnipotencia sólo se sustrae lo más íntimo del alma; que está presente por doquier en intrincada multiplicidad; cuya estricta legalidad, tanto en el ser como en el devenir, se vuelve necesariamente evidente para el sujeto que conoce, pero que, pese a toda su legalidad, no se ofrece ni como sentido para el sujeto que persigue un fin ni como material inmediatamente sensible para el sujeto que actúa. Es una segunda naturaleza; y como la primera» –«primera naturaleza», igualmente enajenada, es para Lukács la naturaleza en el sentido de la ciencia natural–, «sólo puede definirse como el conjunto de necesidades conocidas pero ajenas al sentido, y por lo tanto imposibles de comprender y de reconocer en su sustancia real»[1]. Este hecho del mundo de la convención tal como es producido históricamente, el de las cosas que se nos han vuelto ajenas, que no somos capaces de descifrar pero con las que nos encontramos como cifras, es el punto de partida de la problemática que hoy expongo aquí. Visto desde la filosofía de la historia, el problema de la historia natural se presenta inicialmente como la pregunta de cómo es posible interpretar, conocer ese mundo enajenado, cosificado, muerto. Lukács ya ha visto este problema en todo su carácter extraño y enigmático. Para que yo pueda presentarles la idea de historia natural, primero deberían saber algo del θαυμάζειν que significa esta pregunta. Historia natural no es una síntesis de métodos naturalistas e históricos, sino un cambio de perspectiva. El pasaje en el que Lukács más se acerca a esta problemática dice así: «La segunda naturaleza de las figuras humanas no tiene ninguna sustancialidad lírica: sus formas son demasiado rígidas para adaptarse a la mirada creadora de símbolos; el contenido de sus leyes está demasiado definido para poder

desprenderse en algún momento de los elementos que en la lírica han de convertirse en motivos ensayísticos; pero estos elementos viven hasta tal punto de las legalidades, carecen de tal forma de esa valencia de sentido independiente que tiene la existencia, que sin ellas tendrían que quedarse en nada. Esa naturaleza no es muda, manifiesta y ajena al sentido, como la primera: es un complejo de sentido paralizado, enajenado, que ya no despierta la interioridad; es un calvario de interioridades corrompidas, por lo que sólo podría despertar –si eso fuera posible– mediante el acto metafísico de una resurrección de lo anímico que lo creó o lo mantuvo en su existencia anterior o supuesta, pero nunca podría ser vivido por otra interioridad»[2]. El problema de ese despertar, que aquí se admite como posibilidad metafísica, este problema constituye lo que aquí se entiende por historia natural. Lukács considera la transformación de lo histórico, en cuanto sido, en naturaleza; la historia paralizada es naturaleza, o lo viviente paralizado de la naturaleza es mero devenir histórico. El discurso sobre el calvario contiene el elemento de la cifra; todo eso tiene un significado, pero todavía hay que extraerlo. Lukács sólo puede pensar este calvario mediante la categoría teológica de resurrección, en un horizonte escatológico. El giro decisivo que Benjamin ha dado al problema de la historia natural es haber sacado la resurrección de la lejanía infinita para traerla a la infinita cercanía, convirtiéndola en objeto de la interpretación filosófica. Y al ocuparse del tema del despertar de lo cifrado, de lo paralizado, la filosofía ha logrado dotar de mayor precisión al concepto de historia natural. En primer lugar, hay dos pasajes de Benjamin que complementan el pasaje de Lukács. «La naturaleza se les presenta [a los escritores alegóricos] como tránsito eterno, lo único en lo que la mirada saturnina de esas generaciones reconocía la historia[3]». «Si con el drama la historia entra en escena, lo hace como escritura. En el rostro de la naturaleza está escrito “historia” en la escritura cifrada del tránsito[4]». Esto añade algo fundamentalmente distinto a la filosofía de la historia de Lukács, en ambos pasajes aparece la palabra «tránsito». El punto esencial en el que convergen historia y naturaleza es justamente el elemento de la transitoriedad. Si Lukács vuelve a transformar lo histórico, en cuanto sido, en naturaleza, aquí se ofrece la otra cara del fenómeno: la misma naturaleza se presenta como naturaleza transitoria, como historia.

Los planteamientos de la historia natural no son posibles como estructuras generales, sino únicamente como interpretación de la historia concreta.

Benjamin parte de que la alegoría no es una relación meramente casual, secundaria; lo alegórico no es un signo casual para el contenido comprendido en ella, sino que entre la alegoría y lo captado alegóricamente existe una relación objetiva, «alegoría es expresión»[5]. Alegoría suele significar representación sensible de un concepto, por eso se la califica de abstracta y casual. Pero la relación entre lo que aparece alegóricamente y lo significado no es una relación sígnica casual, sino que en ella entra en escena algo particular, la alegoría es expresión, y lo que se escenifica en su espacio, lo que se expresa, no es otra cosa que una relación histórica. El tema de lo alegórico es la historia sin más. Que se trata de una relación histórica entre lo que aparece, la naturaleza que aparece, y lo significado, esto es, la transitoriedad, se hace explícito de este modo: «En la categoría decisiva del tiempo, cuyo desplazamiento a este ámbito de la semiótica fue la gran intuición romántica de estos pensadores, se puede establecer aguda y formalmente la relación entre símbolo y alegoría. Mientras que en el símbolo, en la transfiguración de la caída, el rostro transfigurado de la naturaleza se revela fugazmente a la luz de la redención, en la alegoría la *facies hippocratica* de la historia se ofrece a los ojos del observador como paisaje primigenio paralizado. La historia, con todo lo que desde el comienzo tiene de intemporal, de doloroso, de menesteroso, se expresa en un rostro –no, en una calavera–. Y si bien ésta carece de toda libertad "simbólica" en la expresión, de toda armonía clásica en la forma, de todo lo humano, no sólo expresa la naturaleza de la existencia humana sin más, sino que expresa como enigma la historicidad biográfica de un individuo en esa su figura de naturaleza caída llena de significado. Éste es el núcleo de toda mirada alegórica, de la exposición barroca, mundana, de la historia como historia del sufrimiento del mundo; historia que sólo es significativa en las estaciones de su ruina. Cuanto más significado, más ruina mortal, pues en lo más profundo es la muerte la que excava la quebrada línea de demarcación entre *physis* y significación»[6]. ¿Qué puede significar hablar aquí de transitoriedad, y qué quiere decir protohistoria del significado? No puedo desarrollar estos conceptos al modo tradicional, el uno a partir del otro. Aquello de lo que aquí se trata tiene una forma lógica que difiere esencialmente de la del desarrollo de un «proyecto» al que le subyacen constitutivamente elementos de una estructura de conceptos generales. Esa otra estructura lógica ni siquiera se puede analizar aquí. Es la de la constelación. No se trata de explicar unos

conceptos a partir de otros, sino de una constelación de ideas, y en concreto de la idea de transitoriedad, de la de significar, de la idea de naturaleza y de la idea de historia. No se recurre a ellas a modo de «invariantes»; la intención de la pregunta no es buscarlas, sino que estas ideas se reúnen en torno a la facticidad histórica concreta, que se revela en su *unicidad* en la relación de esos elementos. ¿Cómo se relacionan esos elementos entre sí? El propio Benjamin concibe la naturaleza, en cuanto creación, como naturaleza marcada por la transitoriedad. La misma naturaleza es transitoria. Pero de este modo contiene en sí misma el elemento histórico. Siempre que aparece lo histórico, lo histórico remite a lo natural que pasa y desaparece en lo histórico. Inversamente, siempre que aparece esa «segunda naturaleza», ese mundo de la convención que llega hasta nosotros, se descifra cuando su significado se determina precisamente como transitoriedad. Benjamin empieza entendiendo esto –y en este punto hay que ir más lejos– en el sentido de que hay algunos fenómenos protohistóricos fundamentales que estaban allí originariamente, que desaparecieron y que se expresan en lo alegórico, que retornan en lo alegórico, que retornan como lo literal. No puede tratarse simplemente de mostrar que en la historia vuelven a aparecer siempre elementos protohistóricos, sino de que la protohistoria en cuanto transitoriedad contiene en sí misma el elemento de la historia. La determinación fundamental de la transitoriedad de lo terrenal no significa otra cosa que una relación de ese tipo entre naturaleza e historia; que todo ser o toda existencia ha de entenderse únicamente como entrelazamiento de ser natural y ser histórico. En cuanto transitoriedad, la protohistoria está absolutamente presente. Lo está bajo el signo de «significación». El término «significación» quiere decir que los elementos naturaleza e historia no se funden el uno en el otro, sino que se separan a la vez que se entrelazan el uno con el otro de tal manera que lo natural aparece como signo de la historia y que la historia, allí donde es máximamente histórica, aparece como signo de la naturaleza. Todo ser, o al menos todo ser que ha llegado a ser, todo ser que ha sido se transforma en alegoría, con lo que la alegoría deja de ser simplemente una categoría de la historia del arte. Asimismo, el «significado» deja de ser un problema de la hermenéutica histórico-filosófica, o incluso el problema del sentido trascendente, para convertirse en el elemento constitutivo que transubstancia la historia en protohistoria. De ahí una «protohistoria del significado». En el lenguaje barroco, por ejemplo, la caída

de un tirano es semejante a la puesta del sol. En esta relación alegórica se vislumbra ya un procedimiento capaz de interpretar la historia concreta en sus propios rasgos como naturaleza, y de hacer a la naturaleza dialéctica bajo el signo de historia. El desarrollo de esta concepción es, nuevamente, la idea de historia natural.

III. Tras haber esbozado de este modo los orígenes de la idea de historia natural, quisiera proseguir. Lo que une a estas tres posiciones es la imagen del calvario. En Lukács es algo meramente enigmático, en Benjamin se convierte en cifra que hay que leer. Pero en el pensamiento radicalmente histórico-natural, todo cuanto es se transforma en ruina y en fragmento, en un calvario en el que se encuentra la significación, en el que naturaleza e historia se entrelazan, y la tarea de su interpretación intencional recae en la filosofía de la historia. De este modo se ha dado un doble giro. Por una parte, he dado una formulación histórica a la problemática ontológica, he tratado de mostrar la manera de radicalizar el planteamiento ontológico en forma de historia concreta. Por otra parte, con la determinación de la transitoriedad he mostrado cómo la historia misma impulsa hacia cierto giro ontológico. Lo que entiendo aquí por giro ontológico es algo totalmente distinto de lo que hoy suele entenderse por tal. Por eso no quiero apelar constantemente a esta expresión, sino que la introduzco sólo dialécticamente. Cuando hablo de historia natural, no pienso en una «ontología historicista», en el intento de tomar e hipostatizar ontológicamente un conjunto de hechos históricos que abarcaría la totalidad en tanto que sentido o estructura fundamental de una época, como por ejemplo hizo Dilthey. El intento de Dilthey de construir una ontología historicista fracasó porque no tomó bastante en serio la facticidad, se quedó en el ámbito de la historia del espíritu y, al igual que los arbitrarios conceptos de estilo de pensamiento, no captó en modo alguno la realidad material. En lugar de esto, de lo que se trata no es de construir modelos históricos por épocas, sino de entender la facticidad histórica en su misma historicidad como facticidad histórico-natural.

Para articular la idea de historia natural me ocuparé de un segundo problema, el cual procede de la parte contraria. (Esto es directamente una prolongación del sentido de la discusión francfortiana.) Se podría decir que mi concepción entraña una especie de *encantamiento* de la historia. Que lo histórico, con todos sus azares, se hace pasar en ella por natural y protohistórico. Que, por el hecho de aparecer alegóricamente, todo aquello

con lo que se tropieza históricamente se transfigura en algo dotado de sentido. No es esto lo que tengo en mente. Sin duda, lo que realmente causa extrañeza es el punto de partida del planteamiento, el carácter natural de la historia. Pero en el caso de que la filosofía quisiera limitarse a acusar el choque de que cuanto es historia se presente al mismo tiempo como naturaleza, esto sería, como Hegel reprochó a Schelling, como la noche de la indiferencia, en la que todos los gatos son pardos. ¿Cómo se sale de esa noche? Esto es lo que quisiera señalar todavía.

Aquí se ha de partir de que la historia, tal como nos la encontramos, se da como algo absolutamente *discontinuo,* no sólo porque contiene estados de cosas y hechos muy dispares, sino también porque contiene disparidades estructurales. Cuando Riezler habla de tres determinaciones de la historicidad opuestas y ligadas entre sí: *tijé, ananké* y espontaneidad, yo no trataría de sintetizar esta división de la estructura de la historia en dichas determinaciones mediante la así llamada unidad. Creo que la nueva ontología ha hecho una aportación muy valiosa con la concepción de tal disposición. Pero esta discontinuidad –que, como he dicho, creo que no se tiene ningún derecho a convertir en una *totalidad* estructural– se presenta en primer lugar como una discontinuidad entre el material natural, mítico-arcaico de la historia, de lo que ha sido, y lo nuevo que surge dialécticamente en ella, lo nuevo en sentido estricto. Soy consciente de la problemática de estas categorías. Pero el procedimiento diferencial para llegar a la historia natural sin anticiparla como unidad es empezar tomando y aceptando estas dos estructuras problemáticas e indeterminadas en su contraposición, tal como se presentan en el lenguaje de la filosofía. Esto es tanto más lícito por cuanto la filosofía de la historia, como es sabido, se acerca cada vez más a ese entrelazamiento de lo que existe originariamente y lo nuevo que llega a ser, gracias a los hallazgos ofrecidos por la investigación. Del ámbito de la investigación recordaré que esta contradicción se presenta en el psicoanálisis con toda claridad: en la diferencia entre los símbolos *arcaicos,* a los que no se liga ninguna asociación, y los símbolos intrahistóricos, dinámicos, intrasubjetivos, todos los cuales pueden eliminarse y transformarse en actualidad psíquica, en saber presente. Así pues, la primera tarea de la filosofía de la historia es elaborar estos dos elementos, distinguirlos y contraponerlos, y sólo haciendo explícita esta antítesis se tendrá la oportunidad de lograr la completa construcción de la historia natural. Las

indicaciones al respecto vuelven a ofrecerlas los hallazgos pragmáticos que se presentan cuando se considera lo mítico-arcaico y lo históricamente nuevo. Cuando así se hace, se pone de manifiesto que lo arcaico-mítico subyacente, lo mítico que supuestamente persiste sustancialmente, no subyace en modo alguno tan estáticamente, sino que en todos los grandes mitos, así como en todas las imágenes míticas que aún tiene nuestra conciencia, ya está presente el elemento de la dinámica histórica, y concretamente de forma dialéctica, de tal modo que lo dado de lo mítico es contradictorio en sí mismo y se mueve contradictoriamente (recuérdese el fenómeno de la ambivalencia, del «contrasentido» de las palabras primitivas). El mito de Cronos es un mito en el que la extrema fuerza creadora del dios va unida al hecho de que es él quien aniquila a sus criaturas, a sus hijos. O bien ocurre que la mitología que subyace a la tragedia es siempre dialéctica porque, por una parte, contiene en sí misma la culpa del ser humano caído en la naturaleza y, por otra, aplaca ese destino por sí misma, pues el ser humano se eleva a sí mismo como ser humano por encima del destino. El elemento dialéctico estriba en que los mitos trágicos contienen al mismo tiempo, junto con la caída en la naturaleza y la culpa, el elemento de la reconciliación, la radical superación del sistema de dependencias de la naturaleza. La concepción de un mundo de ideas estático y adialéctico, pero también de unos mitos adialécticos, que interrumpen la dialéctica, tiene su origen en Platón[7]. En Platón el mundo de las apariencias es, hablando con propiedad, un mundo baldío. Un mundo abandonado, pero claramente dominado por las ideas. Sin embargo, las ideas no toman parte en él, y como no toman parte en el movimiento del mundo, esta enajenación respecto del mundo de la experiencia humana hace que las ideas, para poder mantenerse frente a esa dinámica, hayan de situarse forzosamente entre las estrellas. Se vuelven estáticas: paralizadas. Pero esto es ya la expresión de un estado de conciencia en el que la conciencia ha perdido la inmediatez en relación con su sustancia natural. En Platón, la conciencia ha sucumbido ya a la tentación del *idealismo:* el espíritu, desterrado del mundo y enajenado de la historia, se convierte en absoluto al precio de la vida. Y el engaño del carácter estático de los elementos míticos es aquello de lo que hemos de librarnos si queremos llegar a una imagen concreta de la historia natural.

Por otra parte, lo «nuevo en cada caso», producido dialécticamente en la historia, se presenta en verdad como *arcaico*. La historia es «más mítica allí

donde es más histórica». Aquí residen las mayores dificultades. En vez de desarrollar esta idea de manera general, pondré un ejemplo: el de la apariencia; y me refiero concretamente a la apariencia entendida como esa segunda naturaleza de la que ya he hablado. Esa segunda naturaleza, en la medida en que se presenta llena de sentido, es una naturaleza de la apariencia, y su apariencia está producida históricamente. Esta naturaleza es aparente porque la realidad se nos ha perdido y creemos entenderla como una realidad llena de sentido cuando en verdad está vacía, o porque introducimos en ella como significados suyos intenciones subjetivas que se le han vuelto ajenas, como en la alegoría. Pero lo más curioso es que esa entidad intrahistórica, la apariencia, es en sí misma mítica. Así como el elemento de la apariencia es inherente a todos los mitos, así como la apariencia inaugura siempre la dialéctica del destino mítico bajo la forma de *hybris* y ofuscación, también los contenidos de la apariencia producidos históricamente son siempre míticos, y no sólo sucede que estos contenidos recurren a lo protohistórico-arcaico y que en el arte todo lo aparente tiene que ver con mitos (piénsese en Wagner), sino que el carácter de lo mítico mismo retorna en ese fenómeno histórico de la apariencia. Su elaboración sería un verdadero problema histórico-natural. Así, por ejemplo, se trataría de indicar que cuando ustedes constatan el carácter de apariencia de ciertas viviendas, esta apariencia va unida a la idea de lo que ha sido desde siempre, y que simplemente se lo reconoce otra vez. Aquí habría que analizar el fenómeno del *déjà-vu,* del reconocimiento. Además, frente a esta apariencia histórica enajenada retorna el fenómeno mítico originario de la angustia. Siempre que sale a nuestro encuentro ese mundo aparente de la convención, nos invade una angustia arcaica. También está el elemento de lo amenazante, que acompaña siempre a esa apariencia; el hecho de que la apariencia se lo trague todo cual un embudo es también un elemento mítico en ella. O el elemento de realidad de la apariencia frente a su mero carácter de imagen: que cada vez que nos encontramos con la apariencia la sentimos como expresión, que la apariencia no es algo meramente aparente que pueda dejarse de lado, sino que expresa algo que aparece en ella y que sin embargo no se puede describir independientemente de ella. Éste es otro de los elementos míticos de la apariencia. Y finalmente: el motivo decisivo, trascendente del mito, el de la reconciliación, pertenece también a la apariencia. Recordaré que la emoción acompaña siempre a las obras de arte más pequeñas, no a las grandes. Quiero

decir que el elemento de la reconciliación está por doquier allí donde el mundo se presenta de la forma más aparente; que la promesa de reconciliación se da de la forma más perfecta allí donde, al mismo tiempo, el mundo se cierra más herméticamente a todo «sentido». Con esto vuelvo a remitirles a la estructura de lo protohistórico en la apariencia misma, allí donde la apariencia, en su ser así, se revela como algo producido históricamente: el lenguaje corriente de la filosofía, donde la apariencia es producida por la dialéctica sujeto-objeto. En verdad, la segunda naturaleza es la primera. La dialéctica histórica no es una simple recuperación de materiales protohistóricos reinterpretados, sino que los mismos materiales históricos se transforman en algo mítico e histórico-natural.

Todavía quería hablarles de la relación de estas cosas con el materialismo histórico, pero aquí sólo puedo decirles esto: esta relación no ha de entenderse en el sentido de que una teoría sea el complemento de la otra, sino como la interpretación inmanente de una teoría. Me sitúo, por así decirlo, como instancia judicial de la dialéctica materialista. Habría que decir que lo expuesto no es sino una interpretación de ciertos elementos fundamentales de la dialéctica materialista.

[1] Georg Lukács, *Die Theorie des Romans [Teoría de la novela],* Berlín, 1920, p. 52.

[2] *Op. cit.,* p. 54.

[3] Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels [Origen del drama barroco alemán],* Berlín, 1928, p. 178.

[4] *Op. cit.,* p. 176.

[5] Véase *op. cit.,* p. 160.

[6] *Op. cit.,* pp. 164 ss.

[7] Para lo que sigue, véase Sören Kierkegaard, *Begriff der Ironie [El concepto de ironía],* Berlín, Múnich, 1929, pp. 78 ss.

Tesis sobre el lenguaje del filósofo

1. La distinción entre forma y contenido del lenguaje filosófico no es una disyunción de una eternidad ahistórica. Es un elemento específico del pensamiento idealista: se corresponde con la distinción idealista entre forma y contenido del conocimiento. A esta distinción le subyace la creencia de que los conceptos, al igual que las palabras, son abreviaciones de un conjunto de características cuya unidad la constituiría únicamente la conciencia. Si la unidad de lo múltiple se constituye subjetivamente como forma, ésta ha de concebirse necesariamente como algo separable del contenido. Esta separación se niega en el ámbito de las cosas, pues éstas sólo pueden ser productos de la subjetividad. En el ámbito del lenguaje es imposible ocultarla. La cosificación introducida por la conciencia idealista se expresa en el hecho de que las cosas puedan recibir un nombre cualquiera: en relación con el lenguaje, la supuesta objetividad de su constitución espiritual es meramente formal e incapaz de determinar la forma lingüística. Para un pensamiento que concibe las cosas exclusivamente como funciones del pensamiento, los nombres se han vuelto indiferentes: son creaciones libres de la conciencia. La «contingencia» óntica de la unidad constituida subjetivamente se hace evidente en la permutabilidad de los nombres de los conceptos. En el idealismo, la relación entre los nombres y lo que ellos nombran es tan sólo una relación simbólica, no una relación objetiva, concreta. Para un pensamiento que ya no está dispuesto a reconocer la autonomía y la espontaneidad como la fuente de derecho del conocimiento, la contingencia de la relación significativa entre lenguaje y cosas se torna radicalmente problemática.

2. El lenguaje filosófico que busca la verdad no sabe de signos. La historia toma parte en la verdad a través del lenguaje, y las palabras no son nunca meros signos de lo pensado en ellas, sino que la historia irrumpe en ellas y les confiere su carácter de verdad; la participación de la historia en la palabra determina pura y simplemente la elección de toda palabra, pues en la palabra se unen historia y verdad.

3. El lenguaje de la filosofía está preformado materialmente. El filósofo no tiene que expresar pensamientos en términos rebuscados, sino que debe

encontrar las palabras que, de acuerdo con el nivel de verdad alcanzado en ellas, sean las únicas acordes con la intención que el filósofo quiere expresar, y que sólo podrá expresar encontrando la palabra que contenga en sí misma esa verdad en ese momento histórico.

4. La exigencia de «comprensibilidad» del lenguaje filosófico, de su comunicabilidad social, es idealista, pues parte necesariamente del carácter significativo del lenguaje, supone que éste es separable del objeto, de modo que un mismo objeto podría darse adecuadamente de distintas formas. Pero los objetos no se dan adecuadamente a través del lenguaje, sino que están adheridos al lenguaje y forman una unidad histórica con él. En una sociedad homogénea jamás se exige la comprensibilidad del lenguaje filosófico, en todo caso está dada de antemano: cuando el poder ontológico de las palabras es tan grande que gozan de una dignidad objetiva en la sociedad. Esta objetividad no es nunca el resultado del ajuste del lenguaje filosófico a la capacidad de comprensión de la sociedad. Es más bien la objetividad la que hace «comprensible» el lenguaje, la misma que ordena claramente las palabras al filósofo. Esa objetividad no puede exigirse; allí donde se ha vuelto problemática, ha dejado simplemente de existir, y está tan escasamente predeterminada para el filósofo como perceptible es en la sociedad. La abstracta exigencia idealista de la adecuación del lenguaje al objeto y a la sociedad es exactamente lo contrario de la realidad efectiva del lenguaje. En una sociedad descompuesta, atomizada, ajustar el lenguaje a su percepción significa simular románticamente una necesidad ontológica de las palabras que es desmentida inmediatamente por la propia impotencia de éstas. Sin sociedad cerrada no hay lenguaje objetivo, ni por lo tanto lenguaje verdaderamente comprensible.

5. La comprensibilidad intencionada del lenguaje filosófico ha de desenmascararse hoy como el mayor de los engaños. O es banal, esto es, supone ingenuamente la existencia de palabras dadas y válidas de antemano, cuando en verdad su relación con el objeto se ha vuelto problemática; o es falsa, es decir, se propone ocultar esa problemática; utiliza el *pathos* de palabras que parecen sustraerse a la dinámica social a la vez que reivindica la comprensibilidad. La única comprensibilidad que hoy puede permitirse el lenguaje filosófico es la concordancia fiel con las cosas de las que habla, y el uso fiel de las palabras conforme al nivel histórico de verdad alcanzado en ellas. Toda comprensibilidad intencionada, buscada, sucumbe radicalmente a

la crítica lingüística.

6. Y al contrario: un procedimiento que si bien reconoce la problemática histórica de las palabras, trata de sustraerse a ella fundando un nuevo lenguaje filosófico, es igualmente inadmisible. El lenguaje de Heidegger huye de la historia sin poder escapar de ella. Todas y cada una de las plazas ocupadas por su terminología son lugares de la terminología filosófica –y teológica– tradicional, que se trasluce en las palabras y las preforma incluso antes de que éstas hagan su aparición; mientras que el lenguaje manifiesto de Heidegger descuida la necesidad de revelar la descomposición del lenguaje filosófico heredado estableciendo una relación dialéctica con él. El lenguaje libremente creado alberga la pretensión de una libertad del filósofo respecto de las constricciones de la historia, una pretensión que en el propio Heidegger está ya en flagrante contradicción con la comprensión de la necesidad de mantener una actitud crítica hacia ese lenguaje, pues su problemática actual se basa únicamente en la historia. La terminología tradicional, por arruinada que esté, ha de conservarse, y las nuevas palabras del filósofo sólo pueden formarse hoy mediante un cambio de configuración de las palabras que están en la historia, no inventando un lenguaje que reconoce el poder de la historia sobre la palabra, pero que trata de sustraerse a él refugiándose en una «concreción» privada, que sólo en apariencia está a salvo de la historia.

7. El filósofo se enfrenta hoy a la descomposición del lenguaje. Su material son las ruinas de las palabras, que lo ligan a la historia; su única libertad es la posibilidad de configurarlas respetando los límites impuestos por la verdad contenida en ellas. Ni puede pensar que las palabras están dadas de antemano, ni inventar nuevas palabras.

8. En cualquier caso, el procedimiento lingüístico del filósofo, que hoy difícilmente puede llamarse abstracto, sólo puede concebirse dialécticamente. En la actual situación social, el filósofo no dispone de palabras dadas de antemano con las que expresar sus propias intenciones, y las palabras objetivamente existentes están vacías, no son vinculantes. El intento de comunicar nuevos contenidos explicándolos con el viejo lenguaje filosófico adolece de la suposición idealista de que es posible separar forma y contenido, por lo que es *materialmente* ilegítimo; falsea los contenidos. Lo único que el filósofo puede hacer es agrupar las palabras en torno a la nueva verdad, con la esperanza de que ésta se desprenda de la mera configuración de las palabras. Este procedimiento no puede equipararse con el propósito de

«explicar» la nueva verdad con términos tradicionales; antes bien, el lenguaje configurativo prescindirá completamente del procedimiento explicativo, que presupone la inquebrantable dignidad de las palabras. Frente a los términos tradicionales y a la intención subjetiva falta de lenguaje, está la configuración. Pero no en tanto que su mediación, pues la intención no se objetiva en modo alguno por medio del lenguaje, sino en tanto que unidad dialéctica de concepto y cosa, indisoluble explicativamente. La indisolubilidad explicativa de esa unidad, que se sustrae a las categorías lógicas generales, está hoy necesariamente en el origen de la radical dificultad de todo lenguaje filosófico serio.

9. En la esfera de la dualidad forma-contenido, el lenguaje de la filosofía pudo volverse indiferente, pues su irrelevancia estaba implícita en la estructura específica del pensamiento cosificado. Hoy, su participación fundamental en el conocimiento –que también estaba latente en la época idealista, puesto que fue la falta de lenguaje de esa época la que obstaculizó la auténtica materialidad– es otra vez manifiesta. Toda crítica filosófica es hoy posible como crítica lingüística. Esta crítica lingüística no ha de limitarse a la «adecuación» de las palabras a las cosas, sino que también ha de extenderse a la situación de las propias palabras; hay que preguntar hasta qué punto las palabras son capaces de expresar las intenciones que se les confía, hasta qué punto su fuerza se ha apagado históricamente, hasta qué punto puede conservarse a través de la configuración. El criterio esencial es aquí la dignidad *estética* de las palabras. Palabras sin fuerza son aquellas que en la obra literaria –la única que conservó la unidad de palabra y cosa frente a su dualidad científica– sucumbieron radicalmente a la crítica estética, mientras que hasta entonces habían gozado plenamente de la aprobación de la filosofía. De ahí la importancia fundamental de la crítica estética para el conocimiento. De acuerdo con esto, el auténtico arte ya no tiene hoy carácter metafísico, sino que se dirige directamente a presentar contenidos realmente existentes. La creciente importancia de la crítica lingüística puede formularse como incipiente convergencia de arte y conocimiento. Mientras que la filosofía tiene que volverse hacia la unidad de lenguaje y verdad, que hasta ahora se ha concebido exclusivamente como unidad estética, inmediata, y examinar dialécticamente su verdad en el lenguaje, el arte adquiere carácter cognoscitivo: su lenguaje sólo es estéticamente correcto si es «verdadero», es decir, si sus palabras se ajustan al nivel histórico objetivo.

10. La estructura objetiva de una construcción filosófica puede coincidir con su estructura lingüística, o al menos hallarse en una relación de tensión con ella. Así, por ejemplo, un pensamiento que se presenta con la pretensión de ofrecer contenidos ontológicos, pero que lo hace por medio de definiciones generales, deducciones sistemático-idealistas y vagas relaciones abstractas, no sólo tiene una forma lingüística inadecuada, sino que también es objetivamente falso: los hallazgos ontológicos así ofrecidos carecen de fuerza para organizar el desarrollo del pensamiento a partir de sí mismos, por lo que flotan libremente sobre la *forma* del pensamiento a modo de intenciones inciertas. Esto puede observarse hasta en los más mínimos detalles de la forma lingüística: el lenguaje es la prueba de legitimidad. Así, haciendo abstracción de todo «contenido material», la crítica de Scheler tendría que empezar mostrando que su doctrina de la separación ontológica entre las ideas está en contradicción con un procedimiento expositivo que se sirve en todo momento de los medios lógicos del silogismo y la deducción, que «construye» abstractas antinomias entre las ideas y que utiliza decididamente, sobre todo en las investigaciones materiales, el lenguaje desgastado de esa ciencia nominalista de la que filosóficamente se declara enemigo mortal. Un análisis del lenguaje de Scheler tendría que mostrar la incongruencia de su intención ontológica con el nivel de conocimiento presente en él, o dicho en términos menos psicológicos: la imposibilidad de constituir un orden puro del ser con los medios de la *ratio* emancipada. Toda ontología falaz debe desenmascararse principalmente a través de la crítica lingüística.

Apéndice

Resumen de la tesis doctoral

En tanto que teoría general del conocimiento, las «Ideas» de Husserl también quisieran aclarar el concepto de cosa en sí. Pero en la doctrina husserliana de la cosa en sí hay una contradicción fundamental: por una parte, Husserl afirma que el ser de las cosas sólo puede fundamentarse a partir de lo dado inmediatamente y, por otra, las cosas son para él «trascendencias absolutas» que sólo se legitiman epistemológicamente en su referencia a la conciencia, pero cuyo ser es por principio independiente de ella. Esta contradicción hace del concepto de cosa un concepto equívoco; al mismo tiempo, Husserl entra en conflicto con su supuesto de la «intuición que da originariamente como única fuente de derecho del conocimiento». El propósito de esta tesis doctoral es, en primer lugar, mostrar que esta contradicción recorre las «Ideas» de principio a fin; en segundo lugar, buscar su origen en el marco de la sistemática de Husserl; en tercer lugar, evaluar críticamente sus consecuencias para la construcción de una «fenomenología pura»; y finalmente ofrecer, junto con su crítica, los elementos para su corrección, prestando especial atención a lo que el propio Husserl aporta en este mismo sentido.

La *Introducción* presenta esa contradicción enfrentando entre sí las tesis opuestas de las «Ideas».

La exposición y la crítica del capítulo I revelan el *origen* de esa contradicción: como Husserl define toda conciencia como un saber *de* algo sin tener en cuenta el lugar de la vivencia singular en el nexo de vivencias conforme a leyes, presupone ya ese ser de las cosas que debería haberse fundamentado recurriendo precisamente a ese nexo conforme a leyes. El hecho de que la descripción husserliana del complejo de la conciencia no ofrezca ninguna fundamentación del ser de las cosas ha de atribuirse a los rudimentos de una «psicología de mosaico» que desconoce la importancia fundamental de las «cualidades de forma» para el complejo de la conciencia. Sin cualidades de forma, las funciones del reconocimiento y de la expectativa se convierten pura y simplemente en un milagro, el cual sólo puede explicarse suponiendo un ser de las cosas que es independiente de la conciencia y al que se dirigen las vivencias como algo «trascendente». A esta

crítica se une una crítica de la separación husserliana de ser como conciencia y ser como realidad, que se basa en la suposición de la «trascendencia absoluta» del mundo de las cosas. Frente a esa separación hay que afirmar: las cosas no son nunca vivencias, sino reglas *para* vivencias; no son causas *de* vivencias, por lo que son estrictamente *inmanentes* a la conciencia. Al mismo tiempo se invalida el discurso husserliano sobre el carácter dubitable y contingente del mundo de las cosas.

La distinción de ser como conciencia y ser como realidad se convierte en la distinción cardinal de la teoría del conocimiento de Husserl en forma de contraposición entre nóesis (las vivencias que son conciencia *de* algo) y nóemas (los objetos, cualquiera que sea su naturaleza, de los que las vivencias intencionales son conciencia). Esta contraposición tampoco resiste la crítica. Por una parte, en el concepto de nóema no se distingue entre lo cósico dado mediatamente y lo fenoménico. Pero el nóema de cosa es un híbrido de cosa en sí inmanente y naturalista. El nóema de cosa quisiera satisfacer el concepto de cosa en sí inmanente, pero se lo impide su confusión con los meros componentes de impresión del nexo de las vivencias. Así lo pone de manifiesto el análisis del concepto husserliano de lo «percibido en cuanto tal». Por otra parte, el nóema de cosa no puede ser la cosa en sí naturalista, sino la cosa en sí «reducida». Pero como el nóema de cosa no se entiende como una regla para el curso de las apariencias constituida por el complejo de la conciencia, sino que ha de darse «en persona» a la conciencia, acaba siendo imposible saber cuál es exactamente su lugar. Así pues, hay que prescindir totalmente del concepto de nóema y sustituirlo por el concepto de cosa en sí inmanente en el sentido de la «Sistemática trascendental». Como el recurso a lo dado inmediatamente es el único fundamento de derecho de los juicios sobre cosas, hablar de la cosa «natural», «no reducida», es ilícito, por lo que tampoco se necesita ninguna «ἐποχή» heurística para elevarse a la «región de la conciencia pura»; como el recurso a lo dado inmediatamente no se abstiene del juicio sobre la «realidad del mundo de las cosas», sino que ofrece la fundamentación última de la verdad de los juicios sobre cosas, la expresión «ἐποχή fenomenológica» ha de evitarse completamente.

Esto también hace superflua la exigencia husserliana de una especial «jurisdicción de la razón» sobre la «realidad» o «irrealidad» del mundo de las cosas. Como se ha mostrado en el capítulo III, con la introducción de la «jurisdicción de la razón» el método de Husserl se vuelve circular. Sin

embargo, este proceder circular corrige al menos parcialmente la suposición ilegítima de la trascendencia de la cosa. Con todo, esa suposición vuelve a hacer su aparición en la idea de una conciencia en la que la cosa ha de darse originariamente y aprehenderse de forma adecuada. Pues sólo la cosa trascendente puede concebirse como cosa dada completamente, mientras que la cosa entendida como regla de las apariencias es siempre susceptible de corrección. La última conclusión crítica puede enunciarse de este modo: no es la Idea de cosa la que prescribe reglas a las múltiples apariencias, sino que la cosa misma es la regla ideal para la concatenación de las apariencias.

Epílogo de los editores

Adorno, que desde 1922 desarrolló una actividad sumamente fructífera como teórico y crítico musical, no publicó su primer trabajo propiamente filosófico –el libro sobre Kierkegaard– hasta 1933. Los primeros escritos filosóficos, recogidos en este tomo, documentan por primera vez la prehistoria de la filosofía de Adorno. Si estos escritos permanecieron inéditos en vida de Adorno no fue por casualidad, porque su autor no tuviera ocasión de publicarlos, sino porque dejaron de satisfacerle muy poco tiempo después de su redacción. El hecho de que aparezcan en las «Obras completas» se justifica no sólo por el interés histórico que despierta el origen y la evolución del pensamiento de Adorno, sino también, a juicio del editor, porque ésta era su voluntad. En la «Metacrítica de la teoría del conocimiento», más de treinta años después, Adorno todavía cita reiteradamente su tesis doctoral sobre la «Trascendencia de lo cósico y lo noemático en la fenomenología de Husserl» –el trabajo de un joven de veinte años– como un libro más (véase Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften,* tomo 5, Fráncfort de Meno, 1971, p. 241, nn. 46, 64 y 69). Por lo que se refiere al «Concepto de inconsciente en la doctrina trascendental del alma», el editor sabe por el autor que estaba de acuerdo con una publicación póstuma. Decisiva para la edición de los primeros escritos filosóficos es, sin embargo, una razón objetiva: estos escritos también pueden enseñar alguna cosa a quienes estén familiarizados con la auténtica obra de Adorno.

Pocas semanas antes de su muerte, Adorno todavía se pronunció sobre el «Concepto de inconsciente» en una carta: el «error fundamental» del manuscrito habría sido «relacionar unilateralmente a Freud con la teoría del conocimiento, en particular con la escuela de Mach y Avenarius, y haber descuidado desde el comienzo el elemento materialista presente en Freud, designado en él con el concepto fundamental de placer de órgano». Es significativo que Adorno considere criticable la ocultación del materialismo freudiano y que, en cambio, ni siquiera mencione la posición idealista que él defiende en ese trabajo. De esta posición –y, por lo tanto, de la incompatibilidad de ese trabajo con la filosofía de Adorno posterior al libro sobre Kierkegaard– no cabe ninguna duda. «El concepto de inconsciente» y

el primer trabajo sobre Husserl son filosofía escolar: trabajos de un discípulo de Hans Cornelius, del que hoy apenas se recuerda nada más que Lenin lo trató de policía catedrático y de viejo pulgoso. Tanto la tesis doctoral de Adorno de 1924 –el examen tuvo lugar el 28-07-1924 en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Fráncfort de Meno– como «El concepto de inconsciente», que Adorno presentó en 1927 en esa misma Facultad, pero que retiró antes de que se iniciase el procedimiento de habilitación, se posicionan incondicionalmente a favor del punto de vista de Cornelius, de su versión del idealismo trascendental. No sólo el hecho de que Adorno abandonó muy rápidamente este punto de vista –al que, en el fondo, ya había renunciado en las últimas páginas de «El concepto de inconsciente»– pudo haberle hecho desistir de publicar ese trabajo, aún más poderosa pudo haber sido la crítica radical de la filosofía del punto de vista tal como la ejerció Hegel; Adorno empezó a ocuparse de él a finales de los años veinte.

Cornelius, que radicalizó el apriorismo kantiano –su propósito era obtener, partiendo exclusivamente del análisis de lo dado inmediatamente, incluso los mecanismos categoriales que Kant dedujo de la unidad de la conciencia–, ya había hecho converger paradójicamente idealismo y empirismo. A Adorno, que en la tesis doctoral y en «El concepto de inconsciente» había seguido a Cornelius, le bastaba con un mínimo esfuerzo del pensamiento para transformar en dialéctica materialista la filosofía de la inmanencia pura de estos trabajos. Si Adorno encontró siempre las diferencias esenciales en los matices, la evolución de su propio pensamiento también pone de manifiesto que el camino entre los extremos es siempre el más corto.

Las Conferencias y Tesis, incluidas en la segunda parte de este tomo, documentan la transición de la filosofía de Adorno desde el idealismo trascendental al materialismo; en verdad, el comienzo de la filosofía de Adorno. Este comienzo está íntimamente relacionado, si se quiere dar nombres, con el distanciamiento de Cornelius y la aproximación a Walter Benjamin. Es cierto que Adorno conocía a Benjamin desde 1923, y que había leído tanto el trabajo sobre las afinidades electivas como el «Origen del drama barroco alemán» antes de su publicación, pero la honda influencia del pensamiento de Benjamin en su propio pensamiento sólo parece haberse hecho efectiva entre 1927 –el año en que redactó «El concepto de inconsciente», en el que todavía no se traslucen las huellas de la lectura de Benjamin– y 1931, cuando escribió «La actualidad de la filosofía». El

conjunto de Conferencias y Tesis traza de forma inusitada el programa de la filosofía de Adorno: con los elementos de la imagen histórica, la historia natural y la idea de un lenguaje configurativo, estos escritos anticipan algo así como una metodología de los trabajos materiales del autor y forman pareja con la «Dialéctica negativa». Lo que Benjamin escribió sobre el «Kierkegaard» de Adorno también es válido para las Conferencias y Tesis: en ellas «hay muchas cosas en muy poco espacio»; en efecto, de ellas «brotaron» los trabajos posteriores de Adorno.

«La actualidad de la filosofía» –el manuscrito data del 07-05-1931– fue la conferencia inaugural de Adorno. De la correspondencia inédita entre Adorno y Benjamin se desprende que en el momento de su publicación, que estaba planeada pero no llegó a producirse, Adorno se la dedicaría a Benjamin. «La idea de historia natural» es el texto de la conferencia que Adorno pronunció el 15-07-1932 ante el círculo francfortiano de la *Kant-Gesellschaft;* se trata del texto al que la «Dialéctica negativa» atribuye la procedencia de algunos elementos del capítulo «Espíritu universal e historia natural» (véase Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften,* tomo 6, Fráncfort de Meno, 1973, p. 409). Las «Tesis sobre el lenguaje del filósofo», finalmente, no fueron fechadas por el autor, pero sin duda se escribieron también a principios de los años treinta. El escrito mecanografiado lleva una dedicatoria personal a Gretel Karplus, quien después se convertiría en la esposa de Adorno. El Resumen de la tesis doctoral, incluido en el Apéndice, se imprimió en 1924 en lugar de la totalidad del trabajo; la impresión que se preparó para la Facultad en la que se presentó la tesis doctoral tiene el desconcertante título «Extracto de la tesis doctoral: La trascendencia de lo cósico y lo noemático en la fenomenología de Husserl. Por Theodor Wiesengrund, de Fráncfort de Meno»; como informante se nombra, junto a Cornelius, al profesor Dr. Schumann.

Todos los textos incluidos en este tomo siguen los escritos mecanografiados del legado de Adorno. Aunque ninguno de ellos tiene una formulación lingüística tan perfecta como los escritos publicados por el propio autor –especialmente «El concepto de inconsciente en la doctrina trascendental del alma» presenta numerosas deficiencias estilísticas–, el editor apenas ha intervenido en ellos. Se ha limitado a corregir faltas evidentes y errores gramaticales, y algo más frecuentemente a ajustar su descuidada puntuación a la puntuación habitual de Adorno. Las citas han sido cotejadas.

«Muchas de las cosas que escribí en mi juventud tienen el carácter de una anticipación onírica, y sólo a partir de cierto momento de conmoción, que podría haber coincidido con el comienzo del Tercer Reich, me convencí de que hice bien en hacer lo que hice. Como la mayoría de los llamados niños prodigio, yo soy un hombre que ha madurado muy tarde, y aún hoy tengo el sentimiento de que aquello para lo que realmente estoy aquí todavía está por hacer.» Estas frases, extraídas de una carta dirigida a Ernst Bloch en 1962 y escritas con motivo de la reedición del libro sobre Kierkegaard, deberían preceder a la lectura de los escritos filosóficos tempranos de Adorno: ciertamente, éstos no son más que una promesa, pero una promesa que el autor cumplió en su obra tardía.

Abril de 1973



Th. W. ADORNO

KIERKEGAARD

CONSTRUCCIÓN DE LO ESTÉTICO

OBRA COMPLETA, 2

AKAL / BÁSICA DE BOLSILLO

Akal / Básica de bolsillo / 62

Th. W. Adorno

Kierkegaard

Construcción de lo estético

Obra completa, 2

Edición: Rolf Tiedemann *con la colaboración de* Gretel Adorno, Susan Buck-Morss y Klaus Schultz

Traducción: Joaquín Chamorro Mielke



Kierkegaard

Construcción de lo estético

A mi amigo Siegfried Kracauer

El barco parecía suspendido como por arte de magia, en medio de su caída, hacia un embudo de gran circunferencia y profundidad prodigiosa, cuyas paredes, perfectamente lisas, hubieran podido creerse de ébano, de no ser por la asombrosa velocidad con que giraban y el lívido resplandor que despedían bajo los rayos de la luna llena que, desde el centro de aquella abertura circular entre las nubes... se derramaban en un diluvio gloriosamente áureo a lo largo de las negras paredes y se perdían en las más ocultas profundidades del abismo.

Edgar Allan Poe (1841)

Nota

Las obras de Kierkegaard se citan aquí en su edición alemana, «Gesammelte Werke», publicadas por la editorial Eugen Diederichs de Jena, salvo que los textos citados no se encuentren en dicha edición, y se emplean las siguientes abreviaturas:

W. I: *Entweder / Oder. Erster Teil*. (Con un epílogo de Christoph Schrempf. Traducción de Wolfgang Pfleiderer y Christoph Schrempf.) 1911.

W. II: *Entweder / Oder. Zweiter Teil.* (Con un epílogo de Christoph Schrempf. Traducción de Wolfgang Pfleiderer y Christoph Schrempf.) 1913.

W. III: *Furcht und Zittern. Wiederholung*. (Con un epílogo de Hermann Gottsched. Traducción de H. C. Ketels y H. Gottsched.), 2ª ed. corregida, 1909.

W. IV: *Stadien auf dem Lebensweg.* (Con un epílogo de Christoph Schrempf. Traducción de Christoph Schrempf y Wolfgang Pfleiderer.) 1914.

W. V: *Der Begriff der Angst.* (Traducción de Chr[ristoph] Schrempf.) 1923.

W. VI: *Philosophische Brocken. Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift. Erster Teil.* (Con un epílogo de Chr[istoph] Schrempf. Traducción de Chr. Schrempf y H[ermann] Gottsched.) 1910.

W. VII: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift. Zweiter Teil.* (Traducción de H[ermann] Gottsched.) 1910.

W. VIII: *Die Krankheit zum Tode.* (Traducción y epílogo de H[ermann] Gottsched.) 1911.

W. IX: *Einübung im Christentum.* (Traducción de H[ermann] Gottsched.) 1912.

W. X: *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller. Zwei kleine ethisch-religiöse Abhandlungen.* Über *meine Wirksamkeit als Schriftsteller.* (Traducción de A. Dorner y Chr[istoph] Schrempf, con un epílogo de Chr. Schrempf.) 1922.

W. XI: *Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbeholfen.* (Traducción de A. Dorner y Chr[istoph] Schrempf. Con un epílogo de Chr. Schrempf.) 1922.

W. XII: *Der Augenblick.* (Traducción [y epílogo] de Chr[istoph] Schrempf.) ²1909.

I. Exposición de lo estético

Siempre que se ha pretendido concebir los escritos de los filósofos como obras poéticas, se ha perdido de vista su contenido de verdad. La ley formal de la filosofía exige la interpretación de lo real en la relación acorde de los conceptos. Ni la manifestación de la subjetividad del pensador, ni la pura unidad y coherencia de la obra en sí misma deciden sobre su carácter como filosofía, sino sólo esto: si lo real entra en los conceptos, se acredita en ellos y los fundamenta razonablemente. Algo que la concepción de la filosofía como poesía contradice. Al retirar ésta a la filosofía la obligación de dar la medida de lo real, sustrae la obra filosófica a la crítica adecuada. Pues sólo en comunicación con el espíritu crítico puede ella acreditarse históricamente. El que, no obstante, casi todos los pensadores «subjetivos» en el sentido propio del término estuviesen condenados a ser clasificados como poetas, se explica por la equiparación que hizo el siglo XIX de la filosofía a la ciencia. Lo que en filosofía no se sometía al ideal de la ciencia, era reclasificado, cual apéndice sobrante, bajo el título de poesía. Se exigía de la filosofía científica que sus conceptos se constituyeran en unidades marcadoras de los objetos comprendidos bajo ellos. Pero cuando la concepción kantiana de la filosofía como ciencia encontró por vez primera una formulación concisa en la sentencia de Hegel, según la cual «es hora de que la filosofía se erija en ciencia»[1], su exigencia de conceptualidad científica no coincidía con la de la utilización unívoca de los conceptos como unidades marcadoras. Lo esencial del método dialéctico, del que la obra entera de Kierkegaard participa pese a toda su hostilidad hacia Hegel, es que en él la clarificación de los distintos conceptos, entendida como definición completa de los mismos, sólo puede llevarse a cabo desde la totalidad del sistema elaborado, y no en el análisis del concepto particular aislado. En el prólogo a la *Fenomenología*, donde esto es bien patente, Hegel se refirió explícitamente a la apariencia poética que todo comienzo filosófico conlleva. La conciencia «echa de menos en la nueva figura que se manifiesta la expansión y la especificación del contenido; y aún echa más de menos el de-sarrollo completo de la forma que permite determinar con seguridad las diferencias y ordenarlas en sus relaciones fijas. Sin este desarrollo completo, la ciencia carece de inteligibilidad universal y presenta la apariencia de ser solamente patrimonio esotérico de unos cuantos;

patrimonio esotérico, porque por el momento existe solamente en su concepto o en su interior; y de unos cuantos, porque su manifestación no desplegada hace de su ser allí algo singular»[2]. Pero el poder descubridor que posee eso nuevo que aparece queda también conservado, más allá de la definición marcadora, en el entramado de pensamientos que no está encerrado en el sistema asegurado. Así responde un intérprete materialista actual de Hegel a «la cuestión de las determinaciones conceptuales y de la terminología»: «Pertenece a la esencia del método dialéctico el que en él los conceptos falsos –por su unilateralidad abstracta– quedan superados. Pero este proceso de superación hace a la vez necesario que se siga operando ininterrumpidamente con estos conceptos unilaterales, abstractos, falsos; que los conceptos sean conducidos hacia su correcto significado menos por una definición que por la función metódica que adquieren en la totalidad como momentos superados»[3]. La propia «totalidad» no es necesaria para conferir a los conceptos dialécticos su función descubridora en la conexión del pensamiento. Pero si la filosofía como pensar «subjetivo» ha abandonado completamente la totalidad, lo nuevo que aparece le hace al punto oír la dudosa llamada de lo poético, siendo los conceptos dialécticos su verdadero instrumento. La filosofía no se distingue de las ciencias solamente por ser una ciencia superior que reúne en un sistema los enunciados más universales de las ciencias subordinadas. Ella construye ideas que ponen en claro y parcelan la masa de lo meramente existente, y en torno a las cuales los elementos de lo existente cristalizan en conocimientos. Estas ideas tienen su exposición en los conceptos dialécticos. En cuanto una filosofía que tiene este origen es tolerantemente tenida por «poesía», la extrañeza de sus ideas, en la cual se manifiesta su poder sobre lo real, es rechazada junto con la seriedad de su pretensión. Sus conceptos dialécticos son considerados ingredientes metafóricamente decorativos que el rigor científico puede apartar a voluntad. De ese modo queda desvalorizada: todo lo que, en la filosofía, no va directo a la cosa, es llamado poesía. Incluso cuando se reconoce y aprueba el poetizar filosófico. Gottsched, el traductor de Kierkegaard, no sólo piensa que en *La repetición* «el momento estético aparece representado del modo más brillante en las partes divertidas y en las partes serias»[4], sino también que «este filósofo esencialmente seco es, aunque no haya dejado ni un solo verso, no sólo un artista del lenguaje que tañe su querida lengua materna como un fino instrumento y le arranca los tonos más variados, sino también un poeta cuya lira está provista de las

cuerdas más vigorosas y más delicadas, más sombrías y más estimulantes»[5]. El elogio deshonra tanto a la filosofía como a la poesía. Para evitar la mera posibilidad de confusiones como la de Gottsched, la primera exigencia de una construcción de lo estético en la filosofía de Kierkegaard es separar a ésta de la poesía.

Respecto a la reivindicación poética, la obra de Kierkegaard es ambigua. Maliciosamente se presta a todo malentendido que inicie en el lector un proceso de apropiación de sus contenidos. La dialéctica en las cosas es para Kierkegaard a la vez dialéctica de la comunicación. En ésta, la obra reivindica engañosamente el título de lo poético para luego negarlo. En la obra póstuma titulada *Punto de vista explicativo de mi labor como escritor* se hace llamar sin contradicción, por un «poe-ta» ficticio, un «genio en una pequeña ciudad»[6]. La fórmula resuena aún en Theodor Haecker, quien en un temprano trabajo suyo dice de la producción de Kierkegaard publicada bajo seudónimo que puede ser considerada como «una obra colectiva escrita no por distintos hombres de ciencia, sino por distintos genios»[7]. Por algo en la obra cuya forma superficial más admitiría ser llamada poética, ve Kierkegaard lo poético como algo asaz problemático: «El que lo escribió» –el *Diario de un seductor*– «era una naturaleza poética, y como tal naturaleza no era ni lo bastante rico ni, si se quiere, lo bastante pobre para separar poesía y realidad... Primero gozó personalmente de lo estético, luego de su personalidad estéticamente... Poseyó lo poético con la misma ambigüedad en la que transcurrió su vida entera»[8]. La imagen ambigua desfigura en el límite la del filósofo que Kierkegaard imaginaba ser. Por otro lado, Kierkegaard echa al poeta lejos de sí: «Yo no soy un poeta, yo sólo procedo dialécticamente»[9]. Su vacilación se explica cuando se comprende la función específica de la reivindicación poética en él mismo. Poéticas son para él las tesis todas de su teología en la medida en que no están derivadas apodícticamente del contenido doctrinal del cristianismo: «Como escritor soy un genio de una clase un tanto particular –ni más ni menos, absolutamente sin autoridad, y por eso continuamente abocado a anularse a sí mismo para no convertirse en autoridad para nadie»[10]. Como «genio» reivindica la condición de poeta para no usurpar ante sí mismo y ante los demás el nombre de apóstol. Sobre este punto, los *Tratados ético-religiosos,* el preámbulo estereotipado de los discursos religiosos y la publicación calculada del artículo sobre la actriz no dejan ninguna duda. Sin «mandato» aspira a

arrancar el concepto de la fe a una razón que se resiste, a crearlo de esa su resistencia. Lo poético del discurso sin autoridad le lleva al dominio de la especulación filosófico-religiosa, la misma que él combate en Hegel y en Schelling – de quienes lo poético de ese discurso se distingue por la ironía de un método que dice no poder demostrar otra cosa que lo que le es ya secretamente inherente como fe. Ante la revelación positiva, la poesía es para él la marca de la ilusión en toda metafísica. – Con lenguaje vago se llama poeta allí donde trata de restituir la existencia poética, que, según su jerarquía de esferas, representa el lugar de la degradación en la vida de los hombres. En la obra de Kierkegaard, el origen del nombre poesía es siempre transparente como filosófico que es.

Es verdad que la forma misma de la obra anuncia largamente y de forma tácita la reivindicación poética. Textos como *O lo uno o lo otro, Temor y temblor, La repetición* y *Estadios en el camino de la vida* contienen novelas, cuentos y partículas líricas; desde la sólida superficie del *Diario de un seductor* hasta las obras trabajadas de forma conceptualmente transparente, como *In vino veritas* y la historia de sufrimiento *¿Culpable o no culpable?* Pero justamente esta producción, que ella sola satisfaría los criterios artísticos, demuestra de forma concluyente que el concepto de artista no puede aplicarse a Kierkegaard. No es la «impureza» de su forma reflejada lo que la excluye del arte. Ésta instauró su robusta ley en Friedrich Schlegel, Hoffmann y Jean Paul, los modelos del cuentista Kierkegaard, una ley no contradicha porque bastante a menudo Kierkegaard defienda, como teórico estético, frente a ella un clasicismo reaccionario que sus propias empresas literarias dejaban atrás. Pero en ninguna parte de aquellos escritos llega él a ese enérgico choque entre realidad intuida y subjetividad reflexiva que constituye la ley formal de la prosa romántica alemana. Sólo exteriormente ha repetido Kierkegaard este ritmo. La intuición es en él, lo mismo que el pensamiento, siempre reducible a una significación subjetiva. Y en ningún lugar lo es tan drásticamente como allí donde actúa tan soberanamente como en el *Diario,* el cual puede sin embargo deducirse del esquema preconcebido del seductor hasta en la contingencia de lo accidental. El que como filósofo tan resueltamente impugna la identidad de pensamiento y ser es el mismo que en la obra no tiene inconveniente en hacer al ser conformarse al pensamiento. Sólo Lukács ha advertido y señalado esto en un ensayo de juventud sobre Kierkegaard y Regine Olsen: «La sensualidad incorpórea y una lerda y

programática falta de escrúpulos son los sentimientos dominantes» en el *Diario de un seductor*. «La vida erótica, la vida bella, la vida que culmina en el gozo anímico como cosmovisión –y sólo como cosmovisión[11].» Todavía Vetter, a quien no se le escapa el carácter problemático de los resultados artísticos de Kierkegaard, busca la razón de este carácter en el esteticismo romántico que el *Diario* programáticamente representa, sin darse cuenta de que éste en modo alguno satisface la exigencia inmanente de aquél: «La fama literaria la fundamentó el *Diario de un seductor,* que hechizaba con su tratamiento artístico, voluptuosamente recargado, de los estados de ánimo. La segunda obra más brillante literariamente hablando, *In vino veritas,* es de un tono más conciso... Aquí, como allá, una elocuencia ostentosa ha ahuecado peligrosamente el contenido; estos escritos son también testimonios de una fuerza creadora excesivamente refinada y agotada, propia de una época tardía»[12]. Pero el «hechizo» del *Diario* sólo fue posible en la situación literaria de un país que en la obra de juventud de Kierkegaard recuperaba modestamente las sensaciones de *Lucinde;* el banquete platonizante de los seudónimos es, en la pobre antitética de cosmovisiones en la que los interlocutores intervienen como portavoces de las mismas, nada menos que una «obra brillante», o simplemente eso; finalmente, ante el perseverante esteticismo de Kierkegaard no cabe hablar de una «fuerza creadora excesivamente refinada y agotada, propia de una época tardía». Los motivos cosmovisivos del *Diario* pueden desprenderse de su envoltura romántica sin que se pierda ni uno solo de ellos, pero también sin que quede un solo resto de la envoltura de la intuición. Incluso la alternancia en el *Diario* de partes de exposición y partes de reflexión, a través de la cual la intuición quiere afirmarse, es producida por una dialéctica a la que Johannes, un sujeto-objeto del esteticismo romántico, es sometido para que en él quede superada, de acuerdo con el esquema hegeliano de la triplicidad, toda «inmediatez». Esta dialéctica se distingue de la hegeliana sólo por la «mala» infinitud –en el sentido que esta palabra tiene en Hegel– del proceso, que precisamente la reflexión debe censurar como esteticista y rechazable. Así sucede en toda la dinámica de la acción y en toda psicología de la conciencia representativa individual hasta el último detalle: el de la seducción misma. Con la intención de Kierkegaard o sin ella, la seducción se convierte en parodia de su concepto del instante. A pesar de su contenido supuestamente demoniaco, está construida conforme a la misma lógica que el «punto en el que tiempo y

eternidad se tocan»; el seductor posee una vez a la amada para en seguida abandonarla para siempre. – Las figuras estéticas de Kierkegaard son únicamente ilustraciones de sus categorías filosóficas, que ellas explican como en un glosario antes de ser articuladas de forma conceptualmente suficiente. Todas ellas tienen, para el observador de hoy, el peculiar carácter de apariencia propio de muchas ilustraciones de la primera mitad del siglo XIX. En sus colores se oculta, y en su formato burgués de miniatura se reduce, la gran intención de lo alegórico, que en su filosofía es de una gran dignidad, pero incompatible con la novela psicológica que atraía a Kierkegaard en sus comienzos. Si en su último trabajo novelesco, *Una historia de sufrimiento,* Kierkegaard manifiesta ya en la disposición externa la alternancia de inmediatez y reflexión y apenas viste de anécdotas el esqueleto de la conceptualidad, al que finalmente, en el epílogo de Taciturnus, deja totalmente desnudo de ellas, pudo haber hecho esto movido no sólo por la intención filosófica que desconsideradamente se manifiesta, sino también por el conocimiento de la insuficiencia de su proceder estético-ficcional. El esqueleto conceptual es idéntico en las tres exposiciones de la vida erótica, el *Diario, La repetición* y *Una historia de sufrimiento*. Y lo es de otra manera que la que su concepto de repetición admitiría. Tres veces exhibe con rigidez alegórica la imagen enigmáticamente vacía de su amor ruinoso. La ruina de ese amor arrastra consigo todo lo que aparece a la apariencia. Ante ese amor, los hombres se reducen a máscaras, y el lenguaje suena como en los diálogos operísticos: «Quien pone su cabeza a reposar en la colina de los elfos, ve a los elfos en sueños. No sé si esto es así. Pero sí sé que cuando mi cabeza reposa en tu seno y no cierro los ojos, sino que alzo la vista hacia ti, veo el rostro de un ángel»[13]. Y en el banquete de los seudónimos es inevitablemente conjurada la escena de *Don Juan:* «El ánimo exaltado de los participantes, el ruido de la fiesta, el espumoso regocijo del champán, el torrente de ingenio que manaba de los inspirados oradores: todo eso tenía que despertar, en la apacible seguridad y el silencio de un rincón aislado del mundo, a la vida del recuerdo»[14]. Finalmente, la catástrofe inminente: «Tan pronto como estuvieron juntos, las puertas se abrieron de par en par. Un mar de luz inundó a los que entraban, el aire fresco traía un aroma delicioso, y mil detalles excitantes anunciaban que allí reinaba un gusto exquisito»[15]. – No es casual que la impotencia artística de Kierkegaard eligiera preferentemente el arte y los artistas como objeto. En ello se anuncia uno de los motivos

centrales de la apariencia en el siglo XIX. Como artista no le interesa dar forma a los contenidos de las cosas que encuentra, sino la reflexión del proceso artístico y del hombre artista en sí mismos. La consiguiente conversión del arte en objeto de sí mismo está ya prefigurada en el idealismo estético del primer Schelling y en Schopenhauer, y finalmente se impone de forma destructiva en Wagner y en Nietzsche. En Kierkegaard se prepara, bajo la influencia del Romanticismo alemán, la transición de esta intención desde el sistematismo filosófico, que él críticamente demuele, a una praxis artística para la que él no está aún capacitado. Él testimonia a la vez aquel aislamiento del intelectual privatizante, replegado en sí mismo, que en la Alemania de la misma época, la de las últimas escuelas románticas e idealistas, sólo Schopenhauer expresaba en el material de la filosofía. Kierkegaard era bien consciente de su afinidad con Schopenhauer, y poco antes de su muerte anotó: «A. S.» – «Curiosamente, yo me llamo: S. A.; también somos uno lo inverso del otro» – «no puede negarse que es un escritor importante, me ha interesado mucho, y me ha dejado perplejo encontrar un escritor tan cercano a mí a pesar del total desacuerdo»[16]. Cercano en la «actitud»: cuya idea no se limita al protestantismo radical de Kierkegaard. Pues la crítica de Kierkegaard a Schopenhauer puede extenderse también a la existencia privada de éste[17]; a ambos les es común lo privado como rasgo dominante. En el pensamiento vivido y experimentado por Schopenhauer hay una aflicción por la mala realidad –que la soledad de Kierkegaard nunca conoció–. Por eso no cabe explicar suficientemente desde la estética misma su fracaso artístico, ni tampoco criticarlo razonablemente. El arte poético consiste para él en determinar el comportamiento del poeta, porque ante su mirada melancólica el mundo objetivo retrocede. Los emblemas del poeta, en el cual se refleja, le rodean como accesorios no suscitados por su palabra, como ornamentos amenazantes alrededor de su monólogo.

Para el Kierkegaard estético, que no era un poeta, existe la fórmula del «esteta» que pasivamente oscila entre el conocimiento filosófico y la exigencia artística de forma. Así se caracterizó a sí mismo en una anotación muy citada, y sin duda muy temprana, de su *Diario:* «Aquí estoy yo cual Hércules, pero no en la encrucijada –no, aquí se muestra una pluralidad mucho mayor de caminos, y ello hace tanto más difícil tomar el correcto–. Quizá sea una desgracia de mi existencia el que yo me interese por demasiados caminos y no me decida por uno determinado; mis intereses no

están todos subordinados a uno solo, sino que están todos coordinados»[18]. La mayoría de los autores recientes han planteado en sus interpretaciones de Kierkegaard el problema del literato. En la gran biografía de Schrempf ocupa un lugar central y penetra, como bien ha visto Przywara, la estructura entera de la misma, hasta la crítica de la teología kierkegaardiana del sacrificio: «Si él quiso ser la víctima que fue como “poeta” *nolens volens,* la desproporción quedaba superada aun sin haber sido humanamente (κατ᾽ ἄνθρπον) socorrido como hombre. Lo que a través de él, como órgano escogido de la divinidad y, por ende, destinado a perecer, debía ser comunicado a la humanidad era también la idea por la que quería vivir y morir. ¿Pues no eran ya estos mismos pensamientos sobre el “poeta” la idea por él deseada, la única capaz de elevarle por encima de la angustiosa ironía de la vida que siempre le acompañaba? ¿No eran ellos la revelación que él debía transmitir a los hombres?»[19]. Con la formulación de Schrempf, la cuestión del esteticismo literario de Kierkegaard queda, como cuestión de «actitud», separada de la obra y es llevada a la discusión psicológica sobre el hombre. Esta cuestión aparece planteada de manera puramente psicológica en la «interpretación» de Ve-tter. Incluso la interpretación católica de Erich Przywara ha admitido la tesis del literato estético romántico como fundamento psicológico-dialéctico[20]. Ésta puede destacar, además de la actitud de los primeros escritos con seudónimo y las afirmaciones de los diarios de la misma época, particularmente el uso de la palabra «escritor», que se repite en la obra de Kierkegaard como una fórmula mágica; en un pasaje del *Diario* aparece asociada a la concepción expresa de la vida entera como escritura[21]; en su carácter de fórmula sólo es ciertamente accesible al análisis filosófico, y en modo alguno se la puede tomar sin interpretación. Pero el horizonte de la fantasía de la época, en el que Kierkegaard resalta, parece el del esteta literario: menos el del Romanticismo alemán tardío que el de Baudelaire. Vetter, a quien hay que agradecer el descubrimiento, aporta gran cantidad de pruebas procedentes de sus *Journaux intimes,* que testimonian sorprendentes concordancias entre el esteticismo de los *Papeles de A*, o del banquete, y el modelo parisiense desconocido para Kierkegaard[22]. La analogía puede ir más lejos de lo que el propio Vetter percibió y extenderse a figuras históricas más determinadas; de hecho Kierkegaard se llamó a sí mismo, volviendo la vista al periodo de *O lo uno o lo otro*, un *«flâneur»,* dando así a la imagen de su propia persona una semejanza física con la baudelaireiana del *dandy*[23].

Pero justamente en la estrecha vecindad de tal semejanza los contrastes resultan determinantes. El esteticismo no es una «actitud» que quepa adoptar a voluntad. Igual que tiene su hora, tiene su lugar: las grandes urbes en la época de su formación. En ellas brilla, como la iluminación artificial de las calles, como la desesperación que comienza en el crepúsculo, extraña, peligrosa, soberana, la forma que crudamente inmortaliza la vida que se escapa. La obra de Kierkegaard no entró en este escenario. La ruidosa seriedad de una estrecha existencia privada, que acompaña a las manifestaciones del esteticismo kierkegaardiano; la carencia de toda experiencia evidente del paisaje social que el *flâneur* y el *dandy* pudieron frecuentar; el espacio de la pequeña ciudad como el espacio de una seducción que tiene que buscar su víctima en la escuela de cocina[24]: este conjunto de circunstancias desemboca en una parodia del dandismo al que Kierkegaard tendía. Creer en ella significaría equivocarse sobre la verdadera seriedad de su filosofía. Por eso no cabe rebatir la sólida sabiduría de Schrempf, quien, más ingenuamente que cualquiera de los autores versados en la materia, percibe en la primera parte de *O lo uno o lo otro* un «esteticismo afectado, coqueto y bobo», y se lo reprocha al «estético A», cuya «seriedad estética» no le protege «ni siquiera de la puerilidad y la necedad»[25]. El seductor reconoce bastante ingenuamente: «Yo soy un estético, un erótico, que ha comprendido lo principal y esencial del amor, que cree en el amor y lo conoce a fondo, que solamente se reserva la opinión privada de que una historia de amor dura como mucho medio año y de que una relación amorosa está acabada cuando se ha gozado de ella hasta el final»[26]. O simplemente, en un pasaje de *In vino veritas:* «Pues en un banquete se trata principalmente de comer y de beber, y la mujer no puede participar en él; eso sería antiestético»[27]. Incluso como alegorías del esteticismo, de las que una es la cifra del «esteta A», tales fórmulas le desenmascaran con la ambición ilógica del *laisser-faire laisser-aller*. No otra cosa sucede con la categoría de lo «interesante». En cuanto «actitud», se expresa como algo subalterno: «Estar enamorado: ¡qué hermoso! Saber que se está: ¡qué interesante!»[28]. Filosóficamente, en cambio, lo «interesante», la «concupiscencia estética» como delimitación entre dos esferas, da a su lógica de la existencia su sentido preciso, bien que objetivamente problemático: «La categoría que yo quiero considerar algo más de cerca es la de lo interesante, una categoría que ha adquirido una gran significación particularmente en nuestra época, porque

ésta vive *in discrimine rerum;* pues ella es verdaderamente la categoría del momento crucial. [...] Lo interesante es además una categoría límite, un confín entre lo estético y lo ético. Por ello debe nuestra investigación rozar continuamente el ámbito de la ética, al tiempo que, para adquirir significación, debe abordar el problema con interioridad y concupiscencia estéticas»29. El pensador puede formular como «problema» lo que el esteta en ninguna parte prueba con la «actitud».

El que haya podido hablarse del Kierkegaard esteta o poeta, sólo se comprende por la fascinación que éste ejerce con su obstinada letanía de fórmulas estéticas fijas a las que, para bien y para mal, no se ajusta. La fascinación es el poder más peligroso de su obra. Quien se abandona a su obra aceptando una de las grandes categorías fijas que Kierkegaard constantemente le mete por los ojos; quien se inclina ante la grandeza de dicha categoría sin confrontarla jamás con lo concreto ni comprobar si se le adecua, sucumbe a esta obra como a un dominio mítico. Igual que en éste domina la palabra mágica, en el orbe de Kierkegaard domina una inmanencia lógica en la que todo lo que en él aparece debe integrarse. El concepto más alto de su supuesto esteticismo, el de genialidad, es él mismo de tipo mágico. Aunque este concepto debía excluir y proscribir desde el principio la pretensión apostólica, Schrempf, Gottsched e incluso Haecker sucumbieron sucesivamente a su hechizo. Esto explica la suposición de Haecker de los «varios genios». Éstos son para él los seudónimos: ellos son, como la «genialidad», potencias fascinadoras en el paisaje de Kierkegaard. Pero, con el rechazo de la condición de poeta, quedan descartados como componentes integrales de la filosofía kierkegaardiana. Por eso tiene el método prohibido orientarse por principio a ellos. El vano intento de Kierkegaard de hacer hablar a los poetas que se conducen de forma autónoma confunde al creador con el artista, y está más conforme con sus orígenes idealistas que con su intención teológica última. Toda interpretación que acepte sin vacilar la pretensión de los distintos seudónimos y se atenga a ella, va descaminada. Éstos no son figuras en cuya existencia incomparable estuviese condensada la intención. Son enteramente figuras de la representación abstracta. Ello no quiere decir que la crítica pueda desatender la función de los mismos y tomar su opinión por la de Kierkegaard. Ella debe, antes bien, contraponer las unidades abstractas de los seudónimos a los motivos concretos encerrados en el marco de la seudonimidad y medir la coherencia del conjunto. La

consistencia engañosa de los seudónimos podrá desvanecerse: aun así, la unidad del contexto filosófico superficial cerrará siempre el camino a la verdadera comprensión. La crítica debe primeramente comprender las aserciones de los seudónimos según su construcción filosófica, que en todo momento hay que evidenciar como esquema dominante. Aquello que los seudónimos dicen, que es más de lo que el esquema filosófico les concede decir: su núcleo secreto y concreto, corresponde a la interpretación en la literalidad de la comunicación. Ningún escritor procede tan astutamente en la elección de las palabras como Kierkegaard, ninguno busca ocultar por medio de la palabra tantas cosas como él, que incansablemente se denuncia como «espía al servicio de una causa superior»30, como policía secreto y seductor dialéctico. No hay ningún otro medio para tenerlo en la zorrera de la interioridad infinitamente reflejada que el de tomarle sus palabras, que, concebidas como trampas, acaban encerrándole a él mismo. La elección de las palabras y su retorno estereotipado, y no siempre planeado, anuncian contenidos que hasta la intención más profunda del proceder dialéctico preferiría esconder antes que revelar. La interpretación del Kierkegaard con seudónimo tiene, pues, que descomponer la unidad poética pasajeramente simulada en la polaridad de su propia intención especulativa y la literalidad traidora. El motivo de la literalidad no necesita ser psicoanalíticamente tratado en su obra, por frecuentes que sean la ocasión y la tentación de hacerlo. Pues este motivo tiene en la obra misma su arquetipo: la exégesis teológica cristiana. La obra firmada con seudónimo *Ejercicio del cristianismo* es, como los escritos edificantes, exegética, y todos los escritos con seudónimo tienen entremezcladas partes exegéticas. Pero no se puede concebir ninguna exégesis razonable que no esté obligatoriamente ligada a la letra de su texto. Su modelo en Kierkegaard es la interpretación literal de la doctrina de la parusía. En el *Ejercicio,* «la existencia entera de la Iglesia aquí en la tierra» se convierte en «un paréntesis o algo parentético en la vida de Cristo; el contenido del paréntesis empieza con la ascensión de Cristo, y acaba con su regreso»31. Desconocería la seriedad exegética de Kierkegaard quien viera anulada la dignidad de la letra por el recurso psicológico a la seudonimia. Pues en todas partes sus aserciones se comunican con textos que él reconocía como sagrados. Las aserciones singulares de los seudónimos deben ser tomadas literalmente dentro de su respectiva construcción según la «lógica de las esferas»: como aclaraciones relativas a las formas de existencia

estética, ética y religiosa, que al mismo tiempo tienen su límite en la literalidad. El procedimiento exegético debe ocuparse primero, contra el exegeta Kierkegaard, de la metafórica. Mientras que los objetos metafóricamente designados por Kierkegaard deben ser clarificados por la lógica de sus «esferas», las metáforas literales poseen autonomía. Aquí se filtran los contenidos míticos de su filosofía, que la clara arquitectura de la lógica de las esferas en vano quiere desterrar. Su fuerza se muestra precisamente en sus más grandes concepciones: allí donde contenido y expresión más profundamente se enlazan. Así, en el pasaje de *La enfermedad mortal* donde se lee: «Del mismo modo que en los cuentos el duende se esfuma a través de una rendija que nadie puede ver, así también la desesperación tiende a habitar, y tanto más cuanto más espiritual, en una exterioridad detrás de la cual a nadie se le ocurriría buscarla»[32]. La comparación, que por lo demás pone ella misma al descubierto la ruptura entre contexto superficial y contenido oculto, quiere expresar con la figura de cuento del duende que desaparece el disimulo de la desesperación, ya que «un exterior que se correspondiera con lo interior encerrado sería una contradicción en los términos, pues lo que con ello se corresponde no haría más que revelarlo»[33]. Pero en la palabra «duende» se anuncia a la vez, de forma mítica y personificada, aquello que, en el orden conceptual general, actúa en la categoría de lo demoniaco de *La enfermedad mortal,* pero que sólo como algo vivo y encarnado constituye el verdadero objeto de la demonología kierkegaardiana. Bajo la presión de su subjetivismo, las imágenes objetivas a cuya interpretación sus escritos están propiamente dedicados se han volatilizado en esta clase de metáforas. Ellas deben ser reducidas, fuera de esta metafórica, a su verdadera realidad. Por mucho que, en el ocultamiento demoniaco de Kierkegaard, el método parezca aproximarse al psicoanalítico, como método filosófico debe distinguirse de éste de forma bien precisa para que él mismo no ceda a la demonía. Pues hasta ahora el psicoanálisis sitúa aún al hombre en una perfecta inmanencia, y explica cada uno de sus impulsos por el contexto total de su vida consciente. Pero con su doctrina de la existencia y su propio personalismo radical, Kierkegaard induce a componer la inmanencia individual humana de forma autónoma y cerrada; tanto como el psicoanálisis quiere arrancarla del conflicto de los impulsos como conocimiento. La inmanencia es el dominio soberano de su demonía, y el psicoanálisis se somete a este dominio, antes de

decir su primera palabra, al deducirlo todo de la misma inmanencia que las fórmulas de Kierkegaard conjuran. Pero la crítica pone precisamente en cuestión el derecho de la perfecta *argumentatio ad hominem* que obra hasta en la teología más íntima: el derecho de identidad de las personas y la cosa, la tesis de la *Apostilla no científica,* según la cual la subjetividad es la verdad. Conceder en general a Kierkegaard esta tesis, basta para someterse a su régimen. Por eso, la valiente biografía de Schrempf, que partiendo de la tesis del pensador subjetivo disputa desesperadamente con Kierkegaard sobre cada frase de su obra y cada decisión de su vida, es una lucha con espíritus; su escenario es la oscuridad de la inmanencia subjetiva, sin esperanza desde el principio. Superior a todo lo demás que se ha escrito sobre Kierkegaard, no solamente por aquella tan citada «pasión», de la que siempre trata cuando el ingenio crítico no es suficiente, sino por su más estrecho contacto dialéctico con el objeto, el libro no es finalmente capaz de hacer filosóficamente fecundas sus intuiciones porque la casuística del principio de la verdad de la subjetividad lo deja paralizado. Obcecadamente sigue el rastro de un adversario cuya figura no se puede atrapar mientras, evaporándose, envuelva al propio observador. Schrempf se salva abandonando el rastro que constantemente perseguía; él retiene las manos vacías del librepensador ético secularizado mientras se le escapa todo lo que en Kierkegaard hay de verdad mejor que la de la cuestionable identidad acreditada. Hay que conservar la proximidad a la que por primera vez Schrempf llegó: arrancar toda comprensión de Kierkegaard al propio universo kierkegaardiano. Pero ésta sólo deviene verdad cuando se sustrae a su hechizo y se mantiene en su singularidad. Cierto que la persona de Kierkegaard no se puede ahuyentar de la obra simplemente con la forma de proceder de una filosofía objetiva de la que no en vano era Kierkegaard un encarnizado enemigo. Pero la persona sólo debe aparecer citada en el contenido de la obra, el cual se identifica con ella tan poco como ella con la obra.

Por eso, la construcción de lo estético en Kierkegaard no debe partir del esteta. La categoría de lo estético es, contra lo que aquél supone, una categoría del conocimiento. No se puede anticipar como tal en una definición, y por eso hay que separarla claramente de toda mezcla. Incluso cuando se contempla una convergencia final de arte y filosofía, habría que evitar toda estetización del proceder filosófico. Cuanto más puramente cristaliza la forma filosófica como tal, más firmemente excluye toda metafórica que la aproxime

exteriormente al arte, y más puede ella, en virtud de su ley formal, afirmarse artísticamente. Hay que empezar buscando los equívocos del término «estético» en Kierkegaard. La síntesis de sus significados no puede encontrarse ni en el arte ni en la actitud de Kierkegaard: sólo puede ser construida a partir de los elementos purificados. De éstos hay que distinguir tres que siempre aparecen confundidos. En primer lugar, estético es en Kierkegaard, como en el uso general del lenguaje, el dominio de las obras de arte y de la consideración teórica del arte[34]. Así en la mayoría de las partes del primer volumen de *O lo uno o lo otro:* en el gran ensayo sobre Don Juan; en el breve e importante tratado *Sobre el reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno;* en las *Siluetas* de personajes dramáticos; en la interpretación del *Primer amor* de Scribe. Ellas indican ya, en la elección de los objetos, el segundo empleo, central en Kierkegaard, del término: lo estético como actitud o, en su lenguaje posterior, «esfera». El seductor sensual representa la tesis dialéctica en antítesis con el Johannes reflejado; las voces de Marie Beaumarchais, Elvire y Gretchen responden tristes a la llamada de la seducción; totalmente aparente es el amor por mero recuerdo en la comedia de Scribe. Pero los ensayos pueden ser a la vez considerados, en cuanto piezas de teoría del arte, como autónomos, independientes de la intención del seudónimo Eremita o del anónimo A. El artículo sobre lo trágico principalmente contiene motivos que reaparecen inalterados en la teología de Kierkegaard. Y el artículo sobre la actriz no se identifica con los planes maquiavélicos de su publicación. Él evoca claramente la teoría «ética» kierkegaardiana del envejecimiento en el matrimonio, que no merma el amor; y contradice la concepción de lo estético como mera presencia e inmediatez, tal como Kierkegaard la desarrolló, y de forma cada vez más consecuente, en la exposición de la «esfera». Lo estético como lo artístico pudo haberse amalgamado en el Kierkegaard maduro con la fórmula de lo «poético», con cuyo uso quería él afirmarse como alguien sin autoridad. De otro modo no se entendería que hubiera declarado estética toda su obra seudónima anterior a las *Migajas,* y también los escritos manifiestamente teológicos, como *Temor y temblor* y *El concepto de la angustia*. – Ya en *O lo uno o lo otro* definió Kierkegaard expresamente la segunda manera de emplear el término: «Lo estético en el hombre es aquello por lo cual él es inmediatamente lo que él es; lo ético en él es aquello por lo cual se convierte en lo que se convierte. El que vive en y de lo estético, por y para lo estético en él, vive estéticamente»[35].

Desde el punto de vista de la actitud «ética», la actitud estética aparece en Kierkegaard como un no-decidirse. Luego, la actitud ética retrocederá y quedará detrás de su doctrina de lo religioso-paradójico. Con el «salto» a la fe, lo estético se convierte deprecativamente, de grado en el proceso dialéctico –el del no-decidirse–, en pura y simple inmediatez de la criatura. Pues precisamente esta inmediatez debe ser rota por la paradoja, de la cual constituye lo contrario absoluto. Con ello, lo estético como arte, que en los primeros escritos aún afirma, al menos dialécticamente, su derecho, se somete finalmente, aunque con reservas, al veredicto. Al cambio terminológico corresponden los ataques al arte que comienzan con el *Ejercicio* y que poco tienen ya en común con el anterior rechazo de la existencia estética. – La tercera manera de emplear el término ocupa un lugar marginal en el lenguaje de Kierkegaard. Se encuentra solamente en la *Apostilla conclusiva no científica*. Aquí, lo estético queda referido a la forma de la comunicación subjetiva, y se legitima en el concepto kierkegaardiano de existencia. «El pensador subjetivo» tiene «como pensador existente un interés esencial en su propio pensamiento, en el cual existe. Por eso hay en su pensamiento una forma distinta de reflexión, a saber: la de la interioridad, la de la propiedad, por las cuales este pensamiento pertenece al sujeto y a nadie más»[36]. La «doble reflexión» del pensamiento subjetivo, esto es, la reflexión sobre la «cosa» y sobre la «interioridad» del pensante, tiene que «manifestarse también en la forma de la comunicación, es decir: el pensador subjetivo tiene que procurar que en la forma haya artísticamente tanta reflexión como él mismo, existiendo, tiene en su pensamiento. Nótese bien: artísticamente, pues el secreto no está en que el pensador exprese directamente la doble reflexión, ya que tal forma de expresión es justamente una contradicción»[37]. De acuerdo con ello, estética es la manera en que se manifiesta la interioridad, esto es, el cómo de la comunicación subjetiva, porque, según su doctrina, tal comunicación nunca puede llegar a ser «objetiva»: «Dondequiera lo subjetivo tiene su importancia en el conocimiento, dondequiera la apropiación es lo principal, la comunicación es una obra de arte»[38]; o brevemente: «Cuanto más arte, más interioridad»[39]. – La categoría kierkegaardiana de lo estético reúne estos empleos dispares. Pero ni es el resultado de su adición, ni cabe obtenerla de su antagonismo abstracto al igual que tampoco de una psicología dispar como la que supone Przywaras: «El Kierkegaard de la actual filosofía de la existencia» es «un

primer plano que permite pasar al Kierkegaard de *O lo uno o lo otro* entre el psicoanálisis y la estricta religión»[40]. De ello resulta un juego de sombras chinescas de conceptos en lucha, en cuyas masas gigantes todo color y toda forma determinados de los objetos desaparecen. Nunca los pomposos conflictos de lo universal alcanzan el verdadero estado de cosas. Éste sólo puede obtenerse en las células concretas de la dialéctica, la misma que la propia obra de Kierkegaard despliega. La vaguedad de la categoría no se puede corregir con un método general, sino sólo con una intuición aguzada de los fenómenos particulares.

La categoría se ofrece a esta intuición de la manera aparentemente más práctica allí donde comunica con el uso histórico del lenguaje: en la doctrina de lo bello, en la estética explícita del primer volumen de *O lo uno o lo otro*. Pero sus contenidos específicos no permiten suponer que aquí esté la llave del cofre categorial. En el conjunto del pensamiento de Kierkegaard, la estética está aislada. Ella fija de forma rudimentaria una fase de su filosofía, de la que, por ejemplo, la polémica contra Andersen es un documento. Ella se aleja del auténtico Kierkegaard ya por la neutralidad con que considera el arte y sus exigencias sin plantear seriamente la cuestión del derecho que las fundamenta. Podrá la neutralidad ser admitida en la dialéctica como neutralidad de la «actitud estética»: en sí misma sólo fragmentariamente mostrará conexión con la dialéctica. En el primer volumen de *O lo uno o lo otro,* la máscara seudónima no es más que un breve antifaz que en ninguna parte oculta suficientemente unos rasgos mezcla de especulación estética ingenua y doctrina cristiana positiva. Con razón dice Schrempf que «A. emplea también constantemente en la primera parte ideas cristianas, hasta el punto de que uno se asombra de observar que este hombre frívolo piensa de una manera notablemente cristiana»[41]. O –cabe añadir–, como estético, con los conceptos de la estética kantiana e idealista-poskantiana: los de lo finito, lo infinito y la contradicción –que en la dialéctica kierkegaardiana no sufren ninguna corrección importante–. Ellos envuelven con amplias mallas las configuraciones artísticas. De ellos se obtienen las determinaciones tanto de lo trágico como de lo cómico. Ambos últimos están construidos conforme al principio formal de contradicción en el sentido hegeliano, no discutido por la crítica kierkegaardiana de Hegel: «Pues al descansar lo cómico de forma natural en oposiciones contradictorias, tanto de los fines en sí mismos como del contenido de los mismos con la contingencia de la subjetividad y de las

circunstancias exteriores, la acción cómica necesita, más imperiosamente que la trágica, de una resolución. Pues la contradicción entre lo verdadero en y para sí y su realidad individual resalta mucho más en la acción cómica»[42]. La tragedia y la comedia, que coinciden en la condición formal de la contradicción, las distingue Kierkegaard según la relación que en cada una mantienen entre sí la finitud y la infinitud como momentos contradictorios. Trágico es para él lo finito que entra en conflicto con lo infinito y, medido por él, es juzgado según la medida infinita; cómico es lo infinito que se enreda en lo finito y sucumbe a las determinaciones de la finitud. Esto lo ilustra Taciturnus en el comentario de *Una historia de sufrimiento* con un ejemplo erótico: «Lo trágico es que dos amantes no se entiendan; lo cómico es que dos que mutuamente no se entienden, mutuamente se amen»[43]. La dialéctica de estas determinaciones básicas no va más allá de su «solución» formal. Por eso mantiene Kierkegaard una definición de lo bello equivalente a la kantiana, que Wilhelm expresa como la tesis de su adversario A, representante oficial de la estética kierkegaardiana: «Bello es lo que tiene su teleología en sí mismo»[44]. El vacío del concepto de contradicción se manifiesta en las determinaciones triviales, que a nada comprometen, de la tragedia y la comedia: «La cosa es bien sencilla. Lo cómico está presente en cada estadio de la vida (sólo que su puesto es cada vez distinto), pues dondequiera hay vida hay contradicción, y donde hay contradicción está presente lo cómico. Lo trágico y lo cómico son lo mismo en la medida en que ambos designan la contradicción, pero lo trágico es la contradicción dolorosa, y lo cómico la contradicción indolora»[45]. El que, sin embargo, el concepto dialéctico central de contradicción no sea enteramente compatible con la definición formal-idealista de lo bello, es algo que no se le escapa a Kierkegaard. Contra la tradición estética formal intenta jugar la carta de la estética hegeliana del contenido: «Hubo una escuela de estéticos que, acentuando unilateralmente la forma, fue la causante del malentendido opuesto. A menudo me ha sorprendido que estos estéticos se adhiriesen sin más a la filosofía de Hegel, cuando un conocimiento de su filosofía en general, y de su estética en particular, no deja ninguna duda respecto a que, en lo tocante a la estética, aquél subraya vigorosamente la importancia de la materia»[46]. Algo muy apropiado a la estética formal sería una lírica vana y sin objeto: «¡Dios sabe cuáles son las lecturas de los jóvenes versificadores de hoy! Su estudio seguro que consiste en aprender rimas de memoria. ¡Dios

sabe qué importancia tienen en la existencia! Por ahora no sabría decir si ellos son útiles para otra cosa que para ofrecer una prueba edificante de la inmortalidad del alma, pues de ellos se puede sin duda decir lo que Baggesen del poeta municipal Kildevalle: "Si él llega a ser inmortal, lo seremos todos"»47. Sin embargo, en la estética del contenido sólo aparentemente lleva a cabo Kierkegaard la corrección del formalismo. Pues siempre que la estética se apoya en el dualismo de forma y contenido, sin evidenciar en el análisis que hace tanto de las formas como de los contenidos la recíproca producción de uno por otro, necesariamente se impone a la teoría el primado del principio formal. Kierkegaard se mantiene sin reservas en aquella dualidad, a la vez que anuncia su propio clasicismo: «Lo feliz» del acierto estético «tiene dos factores: es una feliz circunstancia el que la más señalada de las materias épicas le estuviese deparada a Homero. El acento recae aquí tanto en Homero como en la materia. En este punto encuentro esa profunda armonía que nos permiten escuchar todas las producciones que llamamos clásicas. Y lo mismo ocurre con Mozart: es una feliz circunstancia el que una materia musical única en el sentido más profundo no encontrase a otro que a Mozart»48. A la rígida divergencia de formas y contenidos sólo se impone el primado de la forma, y es éste el que inmediatamente vuelve a conculcar el derecho propio y reconocido de los contenidos. Y ello mediante un principio de selección. Kierkegaard distingue entre contenidos estéticos y contenidos no estéticos. Ello quita a los contenidos toda sustancia específica: en la elección, la subjetividad se convierte en el momento dominante ya con la predisposición del material, y los contenidos que reclamarían contra ella sus derechos desaparecen. A pesar del pretendido procedimiento dialéctico, Kierkegaard se queda en verdad por detrás de Kant y de Schiller. Bajo el incólume principio formal de ambos autores, todos los objetos son posibles objetos del arte con tal de que se les imponga la forma; y por lo mismo que el principio formal es incapaz de despertar su propia sustancia, no cierra a ésta el paso. Ello permite comprender por qué en Hebbel, Flaubert e Ibsen pueden aparecer motivos realistas bajo la envoltura del principio formal. Pero Kierkegaard atribuye a los objetos un derecho propio, aunque lo manipule para que los más apremiantes queden, en atención a ellos mismos, excluidos de la elaboración: los de la experiencia social. Ante el realismo incipiente de los años cuarenta queda su aviso: «La poesía hace un intento tras otro de producir una impresión de realidad, lo cual es totalmente apoético; la

especulación quiere siempre alcanzar la realidad dentro de su dominio»[49]. Las consecuencias se tornan drásticas en los *Estadios,* siendo rechazadas como propias de la «actitud estética», pero sin que Kierkegaard les discuta su derecho intraestético: «La estética declara orgullosa –y en esto es simplemente consecuente–: la “enfermedad no es ningún motivo poético; la poesía no debe ser un hospital”. Esto es cierto. Así debe ser: sólo un chapucero utilizará estéticamente la enfermedad. “Sólo la salud es amable”, dice Friedrich Schlegel; y tiene toda la razón desde el punto de vista de la estética. Parecida debe ser la posición de la poesía respecto a la pobreza. Para mantener a distancia los gritos y gemidos, debe decretar: “Sólo la riqueza es amable”. Ella no puede servirse de los que son realmente pobres. Incluso el idilio no hace aquí ninguna excepción»[50]. Con lo cual, la posibilidad de una psicología artística queda restringida y privada de sus verdaderos objetos: «Es fácil ver por qué lo estético vuelve consecuentemente cómico todo atormentarse a sí mismo: aquí no hace más que ser consecuente. La estética supone una relación directa entre fuerza y sufrimiento; la fuerza está en el hombre; el sufrimiento le viene a éste de fuera. Por eso puede y debe preservar a su héroe del deseo enfermizo de atormentarse a sí mismo. Que el héroe tome la dirección al interior, sólo puede interpretarlo como una deserción; y como no puede fusilar al desertor, lo hace aparecer ridículo»[51]. Así trasciende la estética de Kierkegaard del contenido hacia la «actitud estética»; si para él la existencia estética es la de la mera inmediatez, ésta constituye para él el único objeto de la poesía: «La poesía tiene que tratar con la inmediatez. Por eso no puede concebir una duplicidad. Si por un solo instante existiera la duda de que los amantes quieran *qua* amantes ser absolutamente fieles, de que estén absolutamente dispuestos a la unión en el amor, la poesía se apartaría resueltamente del culpable: “Veo que tú no amas; por eso no puedo contar contigo”. Y hace bien la poesía. Si equivoca su misión, no hace más que ponerse a sí misma en ridículo, como bastante a menudo ha sucedido en estos últimos tiempos»[52]. Para Kierkegaard, lo estético no tiene, como arte y como actitud, «nada que ver con lo interior»[53]. Ello modela la grotesca figura de su estética. Cuando la subjetividad autónoma, que elige, conculca el derecho de los objetos, el precio que debe pagar por ese acto es ella misma. No le está permitido formarse en su ser concreto como objeto artístico: en los objetos se reencuentra solamente como esquema de ideas previas y recibidas que no provienen de ella, como

tampoco ella se pone verdaderamente a prueba en ellas. Kierkegaard recurre a Hegel, que corrigió «la expresión del sujeto desenfrenado en su no menos desenfrenada vaciedad de contenido»[54]al devolver «a la materia, a la idea, sus derechos»[55]. Pero, a decir verdad, escoge de Hegel tesis del siglo dieciocho. Con la equivalencia de «materia» e «idea» evoca una ontología natural-racional, predialéctica, de las artes. Ésta se muestra en la demarcación estática que él efectúa, aunque, influido por Schelling[56], quisiera perseguir «la evolución de lo bello estético de forma dialéctica e histórica»[57]: «El elemento de la música es el tiempo; pero la música no consiste en tiempo: ella a la vez suena y deja de sonar, existe sólo en el instante en que nace y muere. De todas las artes es la poesía la que más hace valer el significado del tiempo, y por eso es la más perfecta de las artes»[58]. La taxonomía de las artes es tan antigua como inadecuada a la forma de las mismas. Pues el tiempo se cuenta entre las condiciones constitutivas de la música. En su disposición formal, en la alternancia de lo repetido y lo nuevo; en los conceptos de la elaboración motívica y la elaboración temática y en toda su «tectónica» se producen, justamente en virtud de su curso temporal, relaciones que objetivan el sonar efímero, el particular momento musical aislado, en una duración. Es completamente absurdo afirmar, como hace Kierkegaard, que la música «solamente existe en la medida en que es repetida, ... [que] sólo existe en el momento de la ejecución»[59]. En el texto que se lee como un texto literario, la música tiene existencia independientemente de la ejecución actual. – Kierkegaard acepta, a pesar de su concepción contraria a ella[60], la clasificación de las artes según el material. El idealismo de su elección de la materia quiere constantemente tornarse en una fe bárbara en la materia. A muchas obras de arte se les atribuye por su materia un rango superior, siendo indiferente cómo estén hechas. En todo caso, y como dice Wilhelm, que por lo demás afecta de grado ser ajeno al arte: «Hay un cuadro que representa a Romeo y Julieta; un cuadro eterno. No hago ningún juicio sobre su valor artístico, sobre la belleza de sus formas y colores: para eso no tengo ni el sentido artístico ni la formación artística que se necesitan. Es un cuadro eterno porque representa a una pareja de amantes, y hace intuir lo esencial de su relación [...] Julieta está echada en actitud de adoración a los pies del amado»[61]. Lo que la estética de los afectos establecía en el siglo XVIII como lo adecuado a la gran práctica artística se queda aquí en apologías de miserables cuadros de género. Por

cierto, que Hegel muestra el origen de esta disposición: «Se ha dicho que las verdaderas obras de arte, por ejemplo las Madonas de Rafael, no gozan de veneración, ni reciben la multitud de ofrendas que otras imágenes malas, que son buscadas con más afán y constituyen el objeto de la mayor devoción y largueza; la piedad pasa de largo junto a aquéllas, cuando debiera sentirse íntimamente atraída y cautivada por ellas; pero tales pretensiones son cosa extraña allí donde sólo existe el sentimiento de la sujeción sin conciencia y el embotamiento servil. – El arte ha surgido ya del principio de la Iglesia»62. Pero no en vano resuena en Hegel el motivo teológico, que hace comprensible la grosería de los excesos kierkegaardianos con la estética de la materia. Y éste es la representación de la imagen santa, del «símbolo» en el sentido más preciso, cuya materia predomina como contenido de verdad y hace estallar la forma inmanente, como el último Kierkegaard expuso en el relato sobre la imagen del crucificado. Este motivo se vuelve contra la estética misma.

Donde Kierkegaard se aferra a la dualidad de forma y contenido, tal dualidad conserva su carácter idealista. La estética del contenido queda formalistamente bajo el signo de la «grandeza» de los objetos: «Aquellos estéticos que ponían unilateralmente el acento en la forma artística han ampliado de tal manera este concepto, que el panteón del clasicismo semeja un trastero lleno de baratijas y bagatelas clásicas, y ha desaparecido por completo la representación espontánea de una galería seria y fría con unas pocas figuras, pero imponentes y expresivas. Cualquier futilidad artísticamente realizada es, según esa estética, una obra clásica segura de su absoluta inmortalidad. Tales menudencias tenían su lugar en este montaje, y aunque generalmente se odiaban las paradojas, no inquietaba la paradoja de que en el arte lo más pequeño fuese lo más grande. La causa de todo esto era el vicio de acentuar unilateralmente la forma. Tal estética sólo pudo mantenerse durante un tiempo determinado, el que tardó en advertir que su época se burlaba de ella y de sus obras clásicas. Esta concepción fue una forma de radicalismo en el terreno de la estética, el mismo que de forma análoga se manifestó en otros muchos terrenos»63. Aquí, la «grandeza» atribuible al objeto es lo que el sujeto trascendental le imprime como «idea» y «totalidad». La escuela hegeliana, a la que Kierkegaard debe la estética del contenido y la categoría de totalidad, supo dar cuenta de los centros de la intuición artística. En la *Estética de lo feo* de Rosenkranz –autor muy

estimado por Kierkegaard–, que apareció diez años después de *O lo uno o lo otro*, se lee: «La grandeza *(magnitudo)* en general no es aún sublime; veinte millones de táleros son una gran fortuna que probablemente sea muy grato poseer, pero en ella no hay ciertamente nada de sublime. La pequeñez *(parvitas)* en general tampoco es aún común. Una fortuna de sólo diez táleros es muy pequeña, pero es siempre una fortuna en la que no hay nada de despreciable. Un padrenuestro escrito con caracteres muy pequeños en un hueso de cereza no es por eso feo, simplemente está escrito con caracteres muy pequeños. La pequeñez en el lugar adecuado y el momento justo puede ser estéticamente tan necesaria como la grandeza. También lo ínfimo puede, como lo inmenso, justificarse en un caso determinado»[64]. Kierkegaard se sustrae a tal concepción encastillándose en el concepto tradicional de lo clásico: «Las producciones clásicas son todas igual de altas, pues cada una es infinitamente alta»[65]. Por eso no sabe aducir otro criterio que el de la inmortalidad: «Con su *Don Juan,* Mozart entra en la pequeña grey inmortal de los hombres cuyos nombres y cuyas obras el tiempo no olvidará, pues la eternidad la ha acogido en su seno»[66]. Kierkegaard hace desaparecer la eternidad bajo el título de la inmortalidad: lo mismo que él reprochaba a Hegel. En el arte está, para él, ligada a la abstracción: «Yo creo, por el contrario, que las siguientes consideraciones abren perspectivas a una clasificación que es útil precisamente porque es enteramente accidental. Cuanto más abstracta y pobre es la idea, más abstracto y pobre es el medio» –es decir, el material artístico, como el sonido y el lenguaje–: «Mayor la probabilidad de que no surja una repetición, y mayor la probabilidad de que la idea que ha encontrado su expresión la haya encontrado de una vez y para siempre»[67]; esto es, de que la obra sea inmortal. Lo abstracto es definido como lo invariante en el tiempo, y lo concreto como lo históricamente determinado[68]. Las ideas estéticas son para él *universalia post rem,* obtenidos por eliminación de los elementos históricos específicos. De ese modo, su estética cae en un nominalismo que acaba hurtando a ésta su objeto. Lo que verdaderamente dura en las obras de arte no es lo que por abstracción ha escapado al tiempo –que en su vacío más bien sucumbe a él–. Se afirman los motivos cuya eternidad oculta, inmersa en lo más profundo de la constelación de lo temporal, más fielmente se conserva en sus cifras. Las obras de arte no obedecen al poder de la universalidad de las ideas. Su centro es lo temporal y particular, a lo cual se orientan y de lo cual son figuras; lo

que ellas más propiamente significan, lo significan únicamente en la figuración. El esquema de las artes según lo abstracto y lo concreto es, junto con la jerarquía de su «eternidad», inesencial porque en toda práctica artística se exige concreción, y ésta en modo alguno está limitada al lenguaje. Una vez más la música contradice las determinaciones de Kierkegaard. Es verdad que Kierkegaard la concibe en cierto sentido como lenguaje: «El reino por mí conocido, hasta cuyos límites extremos quiero ir para descubrir la música, es el lenguaje. Si se quisiera ordenar los distintos medios de modo que representasen un proceso evolutivo, habría que colocar el lenguaje justo al lado de la música; por eso se ha dicho que la música es un lenguaje, y esto es más que una observación ingeniosa»69. Pero él piensa la relación entre música y lenguaje como mera analogía, fundada únicamente en el carácter del órgano del que ambas se sirven: «La música es, aparte del lenguaje, el único medio que se dirige al oído»70. Su diferencia equivale a la que existe entre lo abstracto y lo concreto: «¿Pero qué se quiere decir con que el medio es más o menos concreto? Sencillamente que se aproxima, o parece aproximarse, más o menos al lenguaje»71. E inversamente: «¿Cuál es la idea más abstracta? La idea más abstracta que puede pensarse es la genialidad sensible. ¿Y qué medio permite su representación? Únicamente la música»72. Poco importa el derecho a llamar a la genialidad sensible la idea más abstracta: la definición de la música como el material más abstracto lleva a consecuencias absurdas. De ella se deduce que *Don Juan* es la única y exclusiva obra maestra de la música, no de otro modo que Hegel deduce que el Estado prusiano es la realización de la razón universal: «La unidad realizada de esta idea» –de la genialidad sensible– «y la forma que le corresponde la tenemos ahora en el *Don Juan* de Mozart. Y precisamente porque la idea es tan sumamente abstracta, y porque también el medio es abstracto, no hay ninguna probabilidad de que Mozart encuentre un competidor. La suerte de Mozart es haber recibido una materia que es en sí misma absolutamente musical; por eso, si otro compositor quisiera rivalizar con Mozart, no podría hacer otra cosa que volver a componer el *Don Juan*. [...] *Don Juan* [...] es y será único en su género, en el mismo sentido en que lo son las obras clásicas de la escultura griega. Pero la idea del *Don Juan* es más abstracta que la idea que fundamenta la escultura; de ahí que en la escultura tengamos muchas obras, y en la música, en cambio, una sola. Sin duda se pueden señalar también en la música muchas obras clásicas; pero sólo existe una de la que se pueda decir

que su idea es absolutamente musical, una en la que la música no interviene como acompañamiento, sino como revelación de la idea, como revelación de su más íntima esencia. Por eso está Mozart con su *Don Juan* por encima de todos aquellos inmortales»[73]. No cabe llevar más lejos el idealismo estético: ante la unidad de la «idea», del concepto universal y vacío de contenido de «genialidad sensible», todas las diferencias cualitativas en las que el arte tiene su sustentación se reducen, y únicamente queda, tristemente sola, una obra maestra canónicamente entendida como totalidad acabada y definitiva. La música permanece arbitrariamente reservada a una demonía abstracta, y sobre la música «absoluta» cae, como más tarde en la escuela de George, este veredicto: «Cuando el lenguaje calla y la música empieza, cuando, como se dice, todo se vuelve música, se demuestra que no se ha avanzado, sino retrocedido. De ahí que yo –y quizá los propios entendidos en música me comprendan– nunca me haya sentido especialmente atraído por la música sublime, que cree poder prescindir de la palabra. Esta música suele suponer que se halla a mayor altura que la palabra, cuando la verdad es que se halla a menor altura que ella»[74]. El mismo Kierkegaard que tan a menudo cree apreciar en la imagen de Mozart los contornos de la historia futura de la música; el mismo que en el *Don Giovanni* escuchaba la demonía del poder elemental de la naturaleza, que hasta Wagner no quedaría musicalmente liberado, e interpretaba la *opera buffa* según un esquema hermenéutico romántico que se realizaría después de él –ese mismo Kierkegaard no habría podido aprobar, de acuerdo con la doctrina de su estética musical, ningún movimiento de Beethoven–. Sus intuiciones musicales, como la descripción de la obertura de *Don Juan,* que sólo encontraría un paralelo en los comentarios de Nietzsche a la obertura de *Los maestros cantores,* le fueron concedidas a pesar de su propia teoría. La jerarquía de las artes sólo le permitía obtener conocimientos teóricos suficientes en el dominio del lenguaje. Su estética dualista de la forma y el contenido encuentra así su expresión más congrua en la filosofía del lenguaje: en aquella doctrina de la «comunicación» que implica la tercera forma de emplear el término «estético». El idealismo de la estética de Kierkegaard llega aquí hasta su fundamento filosófico: «Lo artístico consiste en la reduplicación del contenido en la forma, y hay que evitar especialmente las manifestaciones sobre lo artístico hechas de una forma inadecuada»[75]. Pero, como mera reduplicación, «lo estético» puede separarse del contenido y ser algo

superfluo, añadidura de la subjetividad a un ser que permanece ajeno a ella y que ella no puede alcanzar más que imprimiéndole exteriormente su sello en la comunicación. Contra toda pretensión de la «interioridad», a ésta no le es concedida la unidad inmediata con su objeto en la forma artística. La idea errónea de ciertos intérpretes de Kierkegaard, según la cual lo artístico en él se sitúa en el ornamento y no en la cosa, ha sido propiciada por su estética teórica. Ésta tiene su origen en la constelación en la que aparecen los elementos fundamentales de toda filosofía idealista, y, por ende, de la kierkegaardiana: sujeto y objeto. Kierkegaard ve arte donde algo objetivo –el «contenido» formado por el sujeto– «es expresado en la existencia». Como momento de lo «existencial», la forma es para él subjetiva. Lo concreto de la obra de arte, como todo lo concreto, lo piensa como mero producto de dos momentos abstractos: el sí-mismo abstracto y la idea abstracta; o al menos en analogía con la relación de sujeto y objeto, forma y contenido. Traslada sin reservas su polaridad a la región estética concreta –y a la del «enunciado existencial»–. La estética de Kierkegaard no es sino el esquema de esta transposición. En ella no se puede captar el sentido de su categoría de lo estético. Éste sólo puede construirse partiendo de la relación de sujeto y objeto, y, por ende, del oscuro fondo de una filosofía que sólo en estremecimientos pasajeros alcanza a su teoría del arte.

1 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, ed. de Georg Lasson, Leipzig, [2]1921 (Philosophische Bibliothek, 114), p. 6.

2 *L. c.*, p. 10.

3 Georg LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, Berlín, 1923 (Kleine revolutionäre Bibliothek, 9), p. 11.

4 W. III, p. 205 (epílogo de Hermann Gottsched).

5 W. III, p. 206.

6 W. X, p. 70.

7 Theodor HAECKER, *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*, Múnich, 1913, p. 8.

8 W. I, p. 273.

9 W. III, p. 83; cfr. *l. c.*, p. 201.

10 KIERKEGAARD, *Die Krisis und eine Krisis im Leben einer Schauspielerin mit Tagebuchaufzeichnungen des Verfassers*, trad. de Theodor Haecker, Innsbruck, 1922, p. 56.

11 Georg LUKÁCS, *Die Seele und die Formen. Essays*, Berlín, 1911, pp. 80 ss.

12 August VETTER, *Frömmigkeit als Leidenschaft. Eine Deutung Kierkegaards*, Leipzig,

1928, pp. 60 ss.
13 W. I, p. 376.
14 W. IV, p. 15.
15 W. IV, p. 24.
16 Kierkegaard, *Die Tagebücher. In Zwei Bänden ausgewählt und übersetzt von Theodor Haecker*, vol. 2, Innsbruck, 1923, p. 344. –Las iniciales S. A. son las de los dos nombres de Kierkegaard: Sören Aabye.
17 Cfr. *l. c.*, pp. 345 ss.
18 *L. c.*, vol. 1, pp. 21 ss.
19 Christoph Schrempf, *Sören Kierkegaard, eine Biographie*, vol. 1, Jena, 1927, pp. 40 ss.; cfr. *l. c.*, vol. 2, Jena, 1928, pp. 10 ss.; vol. 2, pp. 155 ss.
20 Cfr. Erich Przywara S. J., *Das Geheimnis Kierkegaards*, Múnich y Berlín, 1929, pp. 11 ss.
21 Cfr. Kierkegaard, *Die Tagebücher,* cit., vol. 1, p. 46.
22 Cfr. Vetter, *l. c.*, p. 114; die Belege *l. c.*, pp. 322 ss.
23 W. X, p. 36.
24 Cfr. W. I, p. 301.
25 W. II, p. 317 (epílogo de Schrempf); cfr. Schrempf, *Sören Kierkegaard,* cit., vol. I, p. 71.
26 W. I, p. 329.
27 W. IV, p. 22.
28 W. I, p. 299.
29 W. III, p. 76.
30 W. X, p. 62.
31 W. IX, p. 181.
32 W. VIII, p. 71.
33 W. VIII, p. 71.
34 Cfr. W. I, p. 45.
35 W. II, p. 149.
36 W. VI, pp. 160 ss.
37 W. VI, pp. 161 ss.
38 W. VI, p. 166.
39 W. VI, p. 165.
40 Przywara, *op. cit.*, p. 29.
41 W. II, p. 319 (epílogo de Schrempf).
42 Hegel, *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, vol. 10: *Vorlesungen über die Ästhetik*, ed. H. G. Hotho, 3.ª parte, Berlín, [2]1843, p. 536.
43 W. IV, p. 389.
44 W. II, p. 234.
45 W. VII, pp. 198 ss.
46 W. I, p. 45.
47 W. III, pp. 98 ss.

48 W. I, p. 43.
49 W. VII, p. 18.
50 W. IV, pp. 424 ss.
51 W. IV, p. 433.
52 W. IV, p. 374.
53 W. IV, pp. 433 ss.
54 W. I, p. 48.
55 W. I, p. 48.
56 Cfr. W. II, p. 115.
57 W. II, p. 114.
58 W. II, p. 115.
59 W. II, p. 115.
60 Cfr. W. I, pp. 46 ss.
61 W. IV, pp. 146 ss.
62 HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, con introducción y notas, ed. F. Brunstäd, Leipzig, s. f. [1907], p. 512.
63 W. I, pp. 47 ss.
64 Karl ROSENKRANZ, *Ästhetik des Häßichen*, Königsberg, 1853, pp. 180 ss.
65 W. I, p. 46.
66 W. I, p. 43.
67 W. I, p. 49.
68 Cfr. W. I, p. 49.
69 W. I, p. 60.
70 W. I, p. 61.
71 W. I, p. 49.
72 W. I, p. 51.
73 W. I, pp. 51 ss.
74 W. I, p. 63.
75 W. VII, p. 32.

II. Constitución de la interioridad

Que la exigencia kierkegaardiana de decidir sobre la verdad y la no-verdad del pensamiento sólo apelando a la existencia del pensante no constituye ningún *a priori* del conocimiento, lo testimonia el propio Kierkegaard con la intención original de su pregunta filosófica. Pues ésta no apunta a la determinación de la subjetividad, sino a la determinación de la ontología, y la subjetividad no aparece como el contenido de la ontología, sino como su escenario. En *Primera y última explicación,* la principal indagación hecha entre la seudonimidad y el nombre al descubierto, se dice que el sentido de los seudónimos –que garantizan a la «comunicación» el carácter de subjetividad radical– no consiste en «hacer una nueva propuesta o un descubrimiento inaudito, o en fundar un nuevo partido y querer avanzar, sino justamente en lo contrario, en no querer poseer ningún significado, en querer volver a leer solitariamente, y si es posible de una manera más interior, desde la distancia que marca la lejanía de la doble reflexión, la escritura original de las relaciones de la existencia individual, humana, la escritura antigua, conocida y transmitida por los padres»[1]. La imagen arcaica de la escritura en la que la humana existencia está registrada, expresa más que la mera existencia del existente. Son innumerables las comparaciones de Kierkegaard con la escritura que hacen referencia al «escritor»; pero éste es a la vez el lector de la escritura, incluso de su propia escritura; así lo indican ciertos pasajes de *Primera y última explicación*, cuya coquetería oculta la seriedad, pero no la anula: «Desde el principio me he dado perfecta cuenta, y sigo dándomela, de que mi actividad personal es algo molesto que los seudónimos obstinada y patéticamente desean eliminar cuanto antes o, si es posible, restarle importancia, pero que con irónica atención desean conservar en ellos como una oposición antipática»[2]. En la teología de *El instante,* la imagen de la escritura es finalmente arrancada del sujeto: «El Nuevo Testamento como guía para el cristiano se convierte así [...] en una curiosidad histórica, como una antigua guía para viajar por un país en el que todo ha cambiado desde que apareció. Esa guía ya no tiene el rigor suficiente para guiar verdaderamente al viajero; a lo sumo tendrá algún valor como lectura de entretenimiento. El lugar al que uno mira cómodamente desde el tren es, según la guía, "el temible desfiladero habitado por los lobos y cuya

profundidad es de 70.000 brazas”; allí donde uno fuma su cigarro cómodamente sentado en un café tiene su escondite, según la guía, “una banda de salteadores que asalta y maltrata a los viajeros”»[3]. El pasaje polemiza no tanto contra el «texto», la guía misma, como contra la depravación histórica del mismo. Sólo ella convierte el texto en cifra. Lo esencial del símil kierkegaardiano de la escritura es el dato inalterable que es el texto mismo, cuya ilegibilidad es como la de un «criptograma», como la de una escritura «cifrada», y su origen histórico. – El dato inalterable que es el texto se funda en su teología. La inmutabilidad de Dios y la inmutabilidad de la verdad son un tema de los discursos religiosos, y en el *Ejercicio,* donde el contenido «edificante» y el filosófico se compenetran, podemos leer: «Esto superior puede ser algo muy distinto; mas, para que esto superior pueda verdaderamente atraer en todo instante, no puede dejarse someter a ninguna variación y a ningún cambio, y tiene que haberse resistido victoriosamente a toda modificación»[4]. Esto vale lo mismo para el Creador que para la criatura: «Podrá una generación aprender muchas cosas de otra, pero lo propiamente humano ninguna generación lo aprende de la anterior»[5]. – Pero el sentido constante del texto constante es en Kierkegaard incomprensible: la plenitud de la verdad divina oculta a la criatura. Kierkegaard habla en parábolas que sólo un discípulo suyo posterior en varias generaciones, el poeta Franz Kafka, llevará a su última perfección: «Ni aunque me diesen diez táleros trataría de explicar el enigma de la existencia. ¿Por qué habría de hacerlo? Si la vida es un enigma, el que lo ha propuesto terminará por resolverlo él mismo. Yo no he inventado la temporalidad; en cambio he observado que en el *Freisinnige,* en el *Freischütz* y en otros periódicos en los que se proponen acertijos, la solución se da en el número siguiente. Mas a menudo aparecen, y esto se comprende, una solterona o un jubilado que son elogiosamente mencionados por haber resuelto el acertijo, es decir, por haber dado con la solución un día antes; la diferencia no es muy grande»[6]. Así un «humorista» de cuya opinión Kierkegaard está más cerca de lo que hubiera admitido en la *Apostilla*. Lo mismo el «ético» del segundo volumen de *O lo uno o lo otro:* «El ético puede hacer aquí exactamente lo mismo que el estético, de modo que ambos pueden ser confundidos durante mucho tiempo; pero finalmente llega un momento en que se muestra que aquél tiene un límite que éste no conoce. Tal es la única manera en que lo ético puede aparecer; lo ético mismo en su sentido positivo está oculto en lo más profundo del alma»[7]. – Paradójicamente, lo oculto por

excelencia es comunicado en la cifra. Como toda alegoría –según la interpretación de Benjamin–, la cifra no es mero signo, sino expresión[8]. Ni pertenece al dominio de los arquetipos ontológicos ni se deja reducir a determinaciones intrahumanas. Ella constituye un dominio intermedio. Este dominio se presenta en los «afectos» de los que Kierkegaard trató bajo el nombre de psicología, especialmente en *El concepto de la angustia* y en *La enfermedad mortal*. Con razón ha distinguido Haecker claramente la psicología de Kierkegaard de la psicología científica tradicional. Pero no es posible identificar esta psicología, como Haecker creía en su primera obra[9], con la actual filosofía fenomenológica. Pues toda fenomenología trata de constituir la ontología mediante la *ratio* autónoma, sin mediación alguna. Pero la psicología de Kierkegaard sabe de antemano que la ontología está oculta a la *ratio*. En los afectos trata únicamente de captar reflejos de la ontología. Está llena de supuestos teológicos; no es una antropología que se baste a sí misma. En *El concepto de la angustia,* Kierkegaard no pone los afectos, junto con la relación entre angustia y pecado, solamente como cifras de un objeto de la teología positiva, sino que se refiere a ellos expresamente como tales afectos: «El estado anímico de la psicología es la angustia que busca y sigue las huellas; y en esa angustia la psicología diseña el pecado, al tiempo que pasa angustias, y angustias mortales, ante el diseño que ella misma traza»[10]. No muy distinto es el caso de la desesperación como cifra de la condenación en *La enfermedad mortal:* «Esto lo muestra la conciencia. Gracias a ella todo queda de tal modo dispuesto, que el proceso verbal acompaña inmediatamente a toda culpa, y es el propio culpable el que tiene que redactarlo. Pero ese proceso se escribe con tinta simpática, que no se hace visible hasta que no queda expuesta a la luz en la eternidad, cuando la eternidad revisa las conciencias»[11]. – Mas el ocultamiento de la ontología y la cifra no son en verdad determinaciones para el hombre natural. Y el acontecimiento pre-histórico del pecado original no puede darles un fundamento suficiente. Sólo la historia ha cavado el foso entre la cifra ilegible y la verdad misma. Lo que Wilhelm afirma de la «excepción», y, por ende, de la persona de Kierkegaard, contiene al mismo tiempo, y de manera fragmentaria, la concepción de Kierkegaard de la historia del espíritu: «Pues ante el desierto en que ha osado aventurarse, donde hay más que perder que la vida, todo hombre que tenga alguna sensibilidad humana tiembla y retrocede. Está entonces en desavenencia con las relaciones fundamentales de

la existencia humana, y así éstas, que deberían ser para él un firme sostén en la vida, se le convierten en poderes hostiles»[12]. La fractura no existe solamente entre hombre y texto. Si en su teología no hay entre ambos una oposición real, sino que los dos están referidos uno a otro, la descomposición necesariamente afecta al propio texto. Mientras que, según toda doctrina integralmente teológica, el significar y el significado se unen en la palabra simbólica, en Kierkegaard el «sentido» se separa de la cifra en el texto. Los afectos atraen hacia ellos, en cuanto cifras, toda la plenitud de la inmanencia; el «sentido» queda aparte como *desideratum* abstracto: «Yo hago esto por la idea, por el sentido: pues no puedo vivir sin idea; no puedo soportar que mi vida no tenga ningún sentido. Pero la nada que realizo le da cierto sentido»[13]. El sentido no es algo originalmente extraño al hombre, sino que se ha perdido históricamente: «Los individuos sienten hoy horror ante la existencia porque en ella Dios está ausente; sólo se atreven a vivir en grandes organizaciones y se pegan *en mase* unos a otros para poder ser algo»[14]. De ahí la dirección retrógrada de su filosofía; «el movimiento en mis escritos es, en suma, "hacia atrás"; y aunque todo está hecho "sin autoridad", hay en el tono algo que recuerda al policía cuando se enfrenta con el tumulto y grita: "¡Atrás!"»[15]. La psicología de los afectos quiere llamar con la esencia humana auténtica y eterna al sentido históricamente perdido.

Lo que Kierkegaard denomina descomposición de las relaciones fundamentales de la existencia humana es, en el lenguaje filosófico de su época, la alienación del sujeto y el objeto. De esta alienación tiene que partir la interpretación crítica de Kierkegaard. No es que esta interpretación piense, dentro de un «proyecto» ontológico, la estructura de la existencia como una estructura de «sujeto» y «objeto». Las categorías de sujeto y objeto tienen un origen histórico. Pero es precisamente en ellas donde la interpretación puede fijar la figura histórica de Kierkegaard, toda vez que cuando la interpretación se ciñe a la pregunta por el «proyecto de existencia», dicha figura se disipa en lo humano general. Siendo sujeto y objeto conceptos históricos, constituyen al mismo tiempo el supuesto concreto del discurso kierkegaardiano sobre la existencia humana. Éste oculta una antinomia del pensamiento de Kierkegaard que se hace patente en la relación de sujeto y objeto, a la cual se puede reducir la «descomposición». Una antinomia relativa al «sentido» ontológico. Kierkegaard concibe contradictoriamente el sentido como algo que recae radicalmente en el yo, en la pura inmanencia del sujeto, y a la vez

como trascendencia perdida, inalcanzable. – La subjetividad libre, activa, es para Kierkegaard sustrato de toda realidad. En su juventud aceptó la crítica de Fichte a Kant, y aunque apenas volvió a formular los problemas que llenan la prehistoria del idealismo hasta Hegel, no hay ninguna duda de que su tesis doctoral expresa lo que tácitamente viene supuesto como trasfondo de toda «comunicación existencial»: «En el criticismo ocurría que cuanto más se sumía el yo en la contemplación del yo, más enflaquecía ese yo, hasta que acabó convertido en un fantasma, inmortal como el esposo de Aurora. Le sucedía al yo lo que al cuervo que, embelesado por las alabanzas del zorro a su persona, dejó caer el queso. Por reflexionar continuamente la reflexión sobre la reflexión, el pensamiento quedó extraviado, y cada paso que daba no hacía sino alejarle cada vez más de todo contenido. Aquí se evidenciaba algo que nunca dejará de evidenciarse, y es que, cuando se quiere especular, lo más importante es que el punto de partida sea el correcto. El pensamiento no advertía en absoluto que lo que buscaba se hallaba en su búsqueda misma, y que, si no buscaba en ésta, no encontraría lo buscado en toda la eternidad. Le sucedía a la filosofía lo que a un hombre que busca sus lentes y las lleva puestas: busca entre lo que tiene delante de sus narices, pero no busca en sus narices, y por eso nunca las encuentra. Pero lo que quedaba fuera de la experiencia, lo que chocaba como un cuerpo sólido con el sujeto de la experiencia para, después del choque, y por la fuerza del mismo, seguir cada uno su propio camino –la cosa en sí, que nunca dejaba de tentar al sujeto de la experiencia (igual que cierta escuela de la Edad Media creía que los signos visibles en la Eucaristía estaban para inducir a la fe)–, esto exterior a la experiencia, esta cosa en sí, fue el punto débil del sistema de Kant. Incluso se suscitó la cuestión de si el yo mismo no sería una cosa en sí. Fichte se planteó esta misma cuestión y la respondió. Eliminó la dificultad de ese “en sí” introduciéndolo en el pensamiento; hizo al yo infinito en el yo-yo. El yo productor es el mismo que el yo producido. El yo-yo es la identidad abstracta. De ese modo liberó infinitamente al pensamiento»16. En esta línea hay otra consideración de la *Apostilla no científica* en la que se utiliza teológicamente a Fichte contra Hegel, pero a la vez se confirma el desplazamiento de todo «sentido» a la pura subjetividad: «En lugar de dar la razón al idealismo, pero en el bien entendido de que se hubiera rechazado toda pregunta por la realidad (por un en sí que se escapa) en relación al pensamiento como una tentación que, como todas las tentaciones, no puede ser alejada cediendo a

ella; en lugar de hacer frente al error de Kant, que puso la realidad en relación con el pensamiento; en lugar de reducir la realidad a lo ético, Hegel fue, a decir verdad, más lejos, pues él fue quimérico, y venció el escepticismo del idealismo con auxilio del pensamiento puro, que es una hipótesis, y que si no se presenta como tal es algo quimérico»17. Pero aquí surge ya la tendencia contraria. La pregunta por la cosa en sí ya no es respondida positivamente con el principio de identidad y la subjetividad absoluta, sino rechazada como «tentación», quedando así en suspenso. Para el yo absoluto tiene que resultar problemática, junto con la realidad de las cosas en sí, la del «sentido», el cual debe, sin embargo, estar radicado en la espontaneidad del yo. Este planteamiento también se puede rastrear hacia atrás hasta la tesis doctoral: «Pero esta infinitud del pensamiento en Fichte es, como toda infinitud en Fichte (su infinitud moral es un incesante aspirar por el aspirar mismo; su infinitud estética, un incesante producir por el producir mismo; la infinitud de Dios, una incesante evolución por la evolución misma), una infinitud negativa, una infinitud en la que no hay ninguna finitud, una infinitud carente de todo contenido. Haciendo Fichte al yo de tal modo infinito, instauraba un idealismo ante el cual la realidad toda palidecía, un acosmismo en el cual su idealismo era la realidad, aunque fuera un docetismo. En Fichte el pensamiento se hizo infinito, y la subjetividad infinita, absoluta negatividad, infinita tensión e infinito ímpetu. Fichte fue, así, importante para la ciencia. Su doctrina de la ciencia hacía del saber algo infinito. Mas algo negativamente infinito, con lo cual era certeza en lugar de verdad, infinitud no positiva, sino negativa, lo que obtenía con la identidad infinita del yo consigo mismo; y en lugar de una aspiración positiva, es decir, de la bienaventuranza, una aspiración negativa, es decir, un deber»18. La subjetividad absoluta queda, junto con la bienaventuranza, privada de «sentido». El idealista que se propuso reducir «la realidad a lo ético», esto es, a la subjetividad, es a la vez el enemigo mortal de toda afirmación de una identidad de lo interior y lo exterior. Contra esta identidad se vuelve el *pathos* de su filosofía ya en la primera frase de la obra seudónima: «Quizá te hayan entrado a ratos, querido lector, dudas respecto a la verdad de la conocida tesis filosófica de que lo exterior es lo interior, y lo interior lo exterior. Quizá tú mismo guardes en ti un secreto que, gozoso o doloroso, sea demasiado caro a tu alma para querer revelarlo a los demás [...] Quizá nada de todo esto sea aplicable a ti y a tu vida, y sin embargo aquella duda no te es del todo ajena:

ella pasa ya de vez en cuando ante ti como una sombra»[19]. Esto está presente en cada frase de Kierkegaard. – Los momentos contradictorios en la concepción kierkegaardiana del sentido, del sujeto y del objeto no aparecen separados unos de otros. Se hallan entrelazados unos con otros. Su figura se llama interioridad. En *La enfermedad mortal,* ella es deducida, como sustancialidad del sujeto, directamente de la inconmensurabilidad con lo exterior: «Sí, no hay nada [*scl.* exterior] que le "corresponda", puesto que un exterior que correspondiera a una reclusión sería una flagrante contradicción. La correspondencia es cabalmente revelación. Por eso lo exterior es aquí» – en la desesperación– «completamente indiferente, ya que lo que aquí se ha de mantener a todo trance es esa reclusión o esa interioridad de la que se puede decir que ha perdido la llave en la cerradura»[20]. Si el idea-lismo de Fichte brota del centro de la espontaneidad subjetiva, en Kierkegaard el yo es reenviado a sí mismo por las fuerzas de la alteridad. Kierkegaard ni es un filósofo de la identidad ni reconoce un ser positivo trascendente a la conciencia. Para él, el mundo de las cosas no es ni propio del sujeto ni independiente de éste. Mejor dicho: queda suprimido. Solamente ofrece al sujeto la mera «ocasión» para la acción, la mera resistencia para el acto de la fe. En sí mismo es algo accidental y de todo punto indeterminado. No le cabe participar del «sentido». No hay en Kierkegaard un sujeto-objeto en el sentido hegeliano, como tampoco objetos que tengan un ser; sólo hay subjetividad aislada, cercada por la oscura alteridad. Pero sólo pasando por encima de su abismo es capaz de hallar participación en el «sentido», el cual rehúsa su soledad. En el impulso hacia la ontología trascendente, la interioridad entabla esa «lucha consigo misma» de la que Kierkegaard informa como «psicólogo». Mas para explicar esa lucha no se precisa de ninguna psicología; tampoco de la hipótesis de la inversión, sea en la obra, sea en el hombre, en la que Schrempf, Przywara y Vetter coinciden. Cabe destacar pragmáticamente la tristeza como afecto fundamental de Kierkegaard en el contexto de la fundamentación de su filosofía. Pues no se pueden negar las condiciones psicológicas en las cuales ésta nace en Kierkegaard: su ser expresa en ella una constelación histórica. Según la perspectiva de la filosofía de la historia, Kierkegaard, que desde el punto de vista psicológico es un solitario, es quien menos solo está. Él mismo representa a una situación de la que no se cansa de asegurar que ha perdido la realidad. Incluso el extremo del solipsismo tiene un puesto en su propio

paisaje filosófico: «Lo que habita en el hombre es la única realidad, la cual no se convierte en una posibilidad porque se sepa de ella, y de la cual no se puede saber sólo porque se la piense, puesto que es la propia realidad del hombre»[21]. La subjetividad sólo salva ruinas de lo existente en la imagen del hombre concreto. En sus afectos de dolor se aflige, como interioridad sin objeto, tanto por las cosas como por el «sentido».

El movimiento que la subjetividad efectúa para recuperar por sí misma y en sí misma el «sentido» lo piensa Kierkegaard empleando el término dialéctica. La dialéctica no puede entenderse desde el principio como dialéctica de sujeto y objeto, pues no hay ningún contenido objetivo conmensurable con la interioridad. Ella se despliega entre la subjetividad y su «sentido», el que ella contiene en sí sin identificarse con él, como tampoco éste se identifica con la inmanencia de la «interioridad». El parentesco de esta dialéctica con la dialéctica mística no se le escapa a Kierkegaard. Kierkegaard permite al «ético» Wilhelm, que en el plan de la obra entera representa al hombre que justifica la realidad, hacer una crítica de la mística: sin duda también para purificarse él mismo de la sospecha de misticismo. Ciertamente el místico, igual que el «ético» de la perfecta interioridad, «se ha elegido absolutamente a sí mismo»[22]. Pero, mientras que para el «carácter ético» «la oración es un propósito»[23], en el místico toma un «carácter erótico», y es como una «impertinencia con Dios»[24]. Impaciente, el místico desdeña «la realidad de la existencia en la que Dios le ha puesto»[25]y pretende «engañar al mundo»[26]. Pero, con la negación de la realidad, el contenido de la propia fe mística se vuelve cuestionable: «El místico jamás es consecuente. Si desprecia la realidad en general, ¿por qué su desconfianza hacia la realidad cesa justamente cuando cree estar tocado por algo superior? ¡Porque esto superior también es un momento de la realidad!...»[27]. Ello podría volverse fácilmente contra el propio Kierkegaard. Pero sus argumentos no cristalizan. El veredicto sobre el místico no tiene presente la realidad que éste desatiende, sino la de su propia interioridad: «El defecto del místico es que en la elección no se hace un ser concreto para sí mismo, y tampoco para Dios; él se elige a sí mismo abstractamente, y por eso le falta transparencia»[28]. Pero esta transparencia viene sólo interiormente determinada: por el arrepentimiento[29]. Por eso es la concreción ética tan abstracta como el acto místico: mera «elección de una elección». Esta elección constituye el esquema de toda la dialéctica kierkegaardiana. No ligada a ningún contenido óntico positivo,

convirtiendo todo ser en «ocasión» de sí misma, se sustrae a la definición material. Ella es inmanente, y en su inmanencia, infinita. Es verdad que Kierkegaard esperaba guardarla de la mala infinitud: «Cuando se usa una mixtificación, una reduplicación dialéctica al servicio de un propósito serio, se hace solamente para evitar un mal entendimiento o un entendimiento apresurado, pero la verdadera explicación sólo la encontrará quien honradamente la busque»30. O en el acto de la «elección»: «El sí-mismo que uno elige al elegirse a sí mismo tiene que existir ya para que pueda ser elegido; igual que sólo se puede elegir a la amada si ésta ya existe. Elegir a la amada no es sino aceptar a la amada»31. Sin embargo, el fundamento ontológico de la propia dialéctica inmanente en seguida vuelve a presentarse como algo funcional: «¿O simplemente padezco de una manía de reflexión? Yo puedo dar fe ante mí mismo de que no es éste el caso. Pues en los altos y bajos y las idas y venidas de la reflexión tengo un gran pensamiento que para mí es claro como el día: que hago todo lo posible por liberarla y mantenerme yo en la cumbre del deseo»32. Este mantenerse a sí mismo en la cumbre del deseo no es otra cosa que movimiento dialéctico en la figura enigmática e irreal que le presta la filosofía kierkegaardiana de la inmanencia. Aquí encuentra su lugar la cuestión que Theodor Haecker plantea en su importante tratado sobre el concepto de verdad en Kierkegaard. Haecker reprocha a Kierkegaard que su dinámica subjetiva no admita como dado al hombre ningún ser que, fuera de su tensión, repose en sí mismo, y ve su «gran error» en que, en él, «el punto de partida, y finalmente todo, sea el cómo, pues para el hombre el comienzo es el qué, el qué fijado en un cómo aún débil, más o menos lejano, el qué dogmático de la fe, el grano de mostaza sobrenatural, el contenido que no puede ser sino el que es y que sólo él corresponde a la fe sobrenatural del hombre, y que ninguna pasión humana, por grande que sea, puede forzar»33. Kierkegaard es, según él, un «filósofo del devenir [...] como filósofo espiritualista, es decir, como filósofo del que naturalmente se esperaría que fuese un filósofo del ser»34. Una perspicaz apreciación del fondo filosófico que, sin embargo, no hace justicia a la profundidad histórica de los fundamentos. Kierkegaard no repensó el ser, a la manera neokantiana, como puro devenir. El ser debe ser inherente a todo devenir como contenido suyo, bien que oculto al hombre. Es el ser oculto, el «sentido» cifrado, lo que produce el movimiento dialéctico, no el ciego impulso subjetivo. Precisamente esto sitúa a Kierkegaard por encima de las tentativas románticas

de reconstrucción de la ontología, que creen poder restablecerla sobre bases firmes –fenomenológicas–. Kierkegaard prefiere dejar errar a la conciencia, sin comienzo ni fin, por el oscuro laberinto de sí misma y de sus vías intercomunicadas, esperando sin esperanza ver al final de la galería más lejana aparecer la esperanza en la lejana claridad de su salida, antes que dejarse encantar por la *fata morgana* de la ontología estática, cuyas promesas, coincidentes con las de la *ratio* autónoma, no se cumplen. De ahí la preponderancia del devenir sobre el ser, a pesar de la cuestión ontológica del origen. – La multiplicidad cualitativa del ser de las ideas es transpuesta en la unidad del devenir inmanente. La tesis de Croce según la cual Hegel «sólo conocía oposiciones y negaba toda validez a las diferencias»35 alcanza también a Kierkegaard. La dialéctica sin objeto subsume todas las determinaciones cualitativas bajo la categoría formal de la «negación». Tal dialéctica habría que concebirla, en el sentido de la filosofía kierkegaardiana, como movimiento de la conciencia humana individual a través de contradicciones. Su estructura «intelectualista», esencialmente racional, no entra verdaderamente en conflicto con su contenido. Geismar ha mostrado, siguiendo a Hirsch, que el «intelectualismo» de Kierkegaard en la parte dialéctica central, la doctrina de la paradoja cristiana, tiene relación con «la energía con que Kierkegaard quiere aislar la revelación en Cristo de toda otra religiosidad»36. Con la misma evidencia puede deducirse filosóficamente el «intelectualismo» de la condición de la interioridad sin objeto, a la que pertenece la propia teología del sacrificio. Donde la intuición de las cosas es repudiada como tentación, el pensamiento queda como dueño único del campo, y su monólogo se articula sólo en las contradicciones que él mismo produce. La realidad se expresa entonces únicamente en el curso temporal contradictorio del monólogo: como historia. Kierkegaard piensa la propia elección de la elección históricamente, y su historicidad debe guardarse de la mística: «Tal es la eterna dignidad del hombre: que pueda tener una historia; tal es lo divino en él: que, si quiere, pueda dar continuidad a esa historia»37. – La «dialéctica real», que el nuevo protestantismo extrae de Kierkegaard como opuesta a la dialéctica idea-lista, no es convincente. Kierkegaard no ha «superado» el sistema hegeliano de la identidad; en él, Hegel está vuelto hacia dentro, y Kierkegaard alcanza la realidad sobre todo cuando permanece en la dialéctica histórica de Hegel. Es cierto que la concibe dentro del esquema de la interioridad. Pero es la verdadera historia la que le hace entrar

en este esquema.

Como adversario de la doctrina hegeliana del espíritu objetivo, Kierkegaard no desarrolló ninguna filosofía de la historia. Con la categoría de «persona» y la historia interior de la persona quiere expulsar la historia exterior del dominio de su pensamiento. Pero la historia interior de la persona se relaciona antropológicamente con la exterior en la unidad de la «especie»: «En cada momento es exacto que el individuo es él mismo y la especie. Ésta es la perfección del hombre vista como situación. Al mismo tiempo es una contradicción; una contradicción es siempre la expresión de un problema; pero un problema es un movimiento; un movimiento que va a parar al mismo problema del que partió es un movimiento histórico. Así, pues, el individuo tiene historia; pero si el individuo tiene historia, la tiene también la especie»[38]. Especie e individuo han de fundamentarse recíprocamente, pues son indisociables. Kierkegaard concibe la «persona» como su indiferenciación. Ella debe a la vez conservar la cerrada unidad de la dialéctica subjetiva y asignarle el lugar adecuado en la realidad. Pero esta indiferenciación no se puede estabilizar. La interioridad sin objeto excluye estrictamente la historia objetiva; la historia atrae hacia sí sin miramientos los enclaves de la interioridad aislada. Por eso la construcción kierkegaardiana de la indiferenciación deviene en pura ambigüedad. Una prueba convincente al respecto se encuentra en *El concepto de la angustia,* cuya definición del pecado original como fenómeno original antropológico e histórico debe poner en claro la esencia de la historicidad misma. Kierkegaard vacila en reconocer el pecado original como fenómeno prístino de la historicidad: «Según los conceptos tradicionales, la diferencia entre el primer pecado de Adán y el primer pecado de todo otro hombre es ésta: el pecado de Adán tiene por consecuencia la pecaminosidad; cualquier otro primer pecado tiene la pecaminosidad por condición. Si esto fuese así, Adán estaría realmente fuera de la especie, y ésta no empezaría con él, sino que tendría su comienzo fuera de sí misma –lo cual es contrario a todo concepto–»[39]. El nuevo comienzo en cada individuo, que se exige para que Adán no quede «fuera de la especie», niega toda auténtica historia como transformación constitutiva del hombre. Pero esto suscita reparos: lo que «la existencia de la pecaminosidad» –la heredada, en todo caso– «en un hombre, el poder del ejemplo, etc., [...] hayan por lo demás de significar como momentos en la historia de la especie, como impulso para el salto, el cual no puede explicar el salto: eso es otra cosa»[40].

Pero la cuestión es precisamente esta «otra cosa». Es la dependencia de la persona respecto de la historia exterior. Tan pronto como Kierkegaard la reconoce, viene a la tesis contraria a la inicial: «Como la especie no empieza de nuevo con cada individuo, la pecaminosidad de la especie tiene una historia»[41]. La contradicción no puede ser corregida como una simple inexactitud en la forma lógica de la argumentación. En ella hay dos conceptos distintos de la historia. – Por un lado, la historia es pensada como «historicidad»: como posibilidad abstracta de la existencia en el tiempo. Así, es un aspecto de una antropología pura. Por eso es ejemplificada en un fenómeno prehistórico, pero que, como prehistórico, es extrahistórico: Adán. El cual «no tiene por consecuencia la pecaminosidad», porque, en caso contrario, estaría «fuera de la especie», lo cual sería contrario al «concepto»: al concepto universal del hombre histórico en general. Precisamente lo que constituye la verdadera historia: la unicidad irreversible e irreductible del *factum* histórico, Kierkegaard lo rechaza; según dice, sólo porque tal unicidad excluye de la historia cada *factum* único por su misma unicidad; pero propiamente lo hace porque ella es contraria a la determinación universal, ahistórica, de la «especie»: a la determinación del ser humano por la cualidad natural de una posibilidad de la historia en general. Es verdad que Kierkegaard trata de salvar el contenido de una unicidad histórica real en las categorías del salto y el comienzo. Por eso habla del «misterio de lo primero»[42]. Mas la aparición de lo primero justamente como un «salto» queda totalmente sustraída a la continuidad histórica; es un simple medio para la inauguración de una nueva «esfera»; de una esfera para la que, por la índole de la misma, el momento histórico, el contenido específico de lo primero que aparece, no es nada importante. Su fuerza histórica continúa sintiéndose solamente en el acto de la «aprehensión» de la nueva esfera. Pero el pecado original mismo queda vaciado de sustancia histórica: «Decir que el pecado no existía antes del primer pecado de Adán es una reflexión totalmente accidental que no afecta en absoluto al pecado como tal y que, por ende, tampoco puede pretender la significación o el derecho de hacer mayor el pecado de Adán o menor el primer pecado de cualquier otro hombre»[43]. En la doctrina kierkegaardiana del pecado original, la historia no es sino el esquema formal conforme al cual la dialéctica intrasubjetiva debe transformarse en la dialéctica de lo «absoluto». Ella pone los límites de la mera subjetividad, pero deja el *factum* histórico en una oscura contingencia. –

Mas, por otro lado, la historia real se impone a su filosofía. El yo sin objeto y su historia inmanente están encadenados a la objetividad histórica. Kierkegaard se apercibe de ello al considerar el lenguaje. Pues el lenguaje depende interna y cualitativamente de la dialéctica histórica objetiva y está a la vez, de acuerdo con la doctrina de Kierkegaard, ontológicamente predeterminado. Kierkegaard testimonia la ambivalencia del lenguaje. En *El concepto de la angustia* se encuentra la siguiente caracterización ontológica: «A quien observe que además queda la cuestión de cómo el primer hombre aprendió a hablar, le respondo que esta observación es muy justa, pero que queda fuera del alcance de toda esta investigación» –una investigación «psicológicamente orientadora»–. «Pero no se entienda esto mal, como si yo quisiera darme con mi respuesta evasiva el aire de que, conforme al moderno uso filosófico, puedo responder a esta cuestión en otro lugar. Si bien al menos esto es seguro: que no cabe admitir que los hombres hayan inventado ellos mismos el lenguaje[44].» Por el contrario, los *Estadios* enseñan los rudimentos de una teoría nominalista del lenguaje que separa las ideas de las palabras y relega el lenguaje a lo «accidental», en todo caso intrahistórico: «Según la opinión común, las expresiones técnicas de la fraseología científica hacen impopular una exposición. Ésta es, por lo demás, un tipo de impopularidad completamente accidental que el científico comparte, por ejemplo, con el marinero, que también es impopular, pero no porque sea profundo, sino porque habla en su jerga. Por otra parte, una terminología filosófica puede con el tiempo penetrar hasta en el hombre común, y la filosofía que la emplea no sería menos impopular. No: es el pensamiento, y no la expresión, lo que hace esencialmente impopular a una exposición. Un artesano sistemático puede ser impopular sin que sea esencialmente impopular: él no piensa mucho mientras emplea sus palabras especiales [...] Sócrates, en cambio, es el hombre más impopular de Grecia porque, diciendo lo mismo que el hombre más simple, piensa infinitamente más»[45]. Pero la paradoja de la concepción del lenguaje como algo a la vez histórico y suprahistórico tiene por consecuencia que el concepto del pecado, cuyo contenido no varía para Kierkegaard en la historia más que cuantitativamente, y que cualitativamente es antepuesto a toda historia, también está determinado histórica y cualitativamente por el lenguaje. Pues la «inocencia» de toda generación posterior, que, según su teoría, sólo entra en la esfera del pecado a través del «salto cualitativo», dispone en el lenguaje a la vez de un concepto de pecado

que las generaciones anteriores le han legado. Kierkegaard no sabe cómo escapar al dilema si no es con la flaca afirmación psicologista de que esa inocencia posterior, cuando habla de pecado, no sabe en verdad lo que esta palabra propiamente significa: «Mas su angustia no es la angustia del pecado; pues la diferencia entre el bien y el mal no existe antes de originarse al hacerse real la libertad. Pero en tanto tiene existencia, por ejemplo, en el lenguaje que escucha y habla también la inocencia, existe sólo como una representación presentida, pero que puede significar de nuevo un más o un menos a través de la historia de la especie»46. Luego, los hombres intrahistóricos serían transportados a un estado de conciencia en el que, incluso como niños, no se encuentran; inocencia y pecado constituirían, contra la intención de Kierkegaard, un continuo de distintos grados de conciencia sin «salto cualitativo», y la génesis del lenguaje sería psicológicamente relativizada. Estas aporías pudieron haber obligado a Kierkegaard a mantener la paradoja entre lenguaje e historia. Todavía en la teología positiva del *Ejercicio* es para él la lengua histórica concreta prueba de una verdad: «Oh, créeme, es muy importante para un hombre que su lenguaje sea exacto y verdadero, pues así lo es también su pensamiento»47. Aquí manifiesta Kierkegaard su reverencia a las cicatrices históricas en el cuerpo creado del lenguaje, a las palabras extranjeras, por su función en la historia: «[...] la vida es –para emplear aquí una palabra extranjera, en parte porque designa la cosa de la manera más precisa, en parte porque recuerda a todo el mundo de la manera más rápida y segura justamente aquello que hay que recordar– un examen»48. – Si el lenguaje es la forma de comunicación de la pura subjetividad y, al mismo tiempo, se presenta paradójicamente como histórico-objetivo, entonces es alcanzado en su interioridad sin objeto por la dialéctica exterior. Pese a la tesis del carácter abstracto y la contingencia del mundo de las cosas, la interioridad no es capaz de sustraerse completamente a este mundo: ambos colisionan en la «expresión» y su figura histórica. La interioridad trata de mitigar los embates de lo exterior lanzando un anatema sobre la historia misma. Así se inicia la lucha de Kierkegaard contra la historia, empíricamente motivada por los acontecimientos de 1848. – «En realidad, sólo la historia interior es la verdadera historia; y el enemigo contra el que la verdadera historia tiene que luchar es el tiempo –el principio vital de la historia–; y precisamente porque lucha contra el tiempo tiene lo temporal, y, por ende, cada pequeño momento su realidad49.» En esta frase,

de 1843, la heteronomía histórica aparece todavía como algo indiferente e irrelevante. Pero, más tarde, la imagen de la historia se convierte en la del mal radical, cuyo poder Kierkegaard reconoce cuando se enfurece contra él: «Si se pudiera hacer desaparecer estos 1.800 años igual que el pagano incendiario hizo desaparecer las bibliotecas –porque, si no se puede, el cristianismo está acabado–... Si a esos tan abundantes oradores que demuestran la verdad del cristianismo por esos 1.800 años y se ganan así a los hombres, se les pudiera mostrar en todo su horror el hecho de que ellos traicionan, niegan y acaban con el cristianismo –porque, si no se puede, el cristianismo está acabado»50. De la anulación de la realidad histórica por el sí-mismo absoluto nace el motivo de la «contemporaneidad», en el que la teología dialéctica de la época creía poseer la clave de la realidad: «Pues frente a lo absoluto sólo hay un tiempo: el presente; para quien no es contemporáneo de lo absoluto, lo absoluto no existe»51. Ante la «historia interior», el mundo exterior desaparece; pero ésta sólo puede desarrollarse como «relación con lo absoluto» en la contemporaneidad. Pues su tiempo carece de toda unidad reconocible de medida; éste es sólo la forma inmanente del movimiento dialéctico, irreal ante lo «absoluto»: así desaparece la historia. En sus comienzos, Kierkegaard trató de justificar esto desde el punto de vista de la teoría del conocimiento en un ensayo del estético A, el cual parece siempre representar su propia doctrina. Una doctrina platonizante, de todo punto inadecuada al proyecto dialéctico total, y por ello inmediatamente declarada problemática: «Alguien podría venir y decir: pero lo trágico será siempre lo trágico. A esto no tendría yo mucho que objetar, puesto que una evolución histórica acontece siempre dentro de la extensión de su concepto; y si diciendo eso quiere decir verdaderamente algo, si con la expresión repetida “lo trágico” no pone simplemente dos guiones que formen un paréntesis sin contenido, propiamente no puede querer decir sino que el contenido del concepto no desborda el concepto, sino que lo amplía y enriquece. Por otra parte, a ningún observador atento se le escaparía [...] que entre la tragedia antigua y la moderna hay una diferencia esencial. Si otro quisiera hacer absoluta esta diferencia y, primero con astucia y finalmente quizá también con violencia, penetrar entre lo trágico antiguo y lo trágico moderno para separarlos, eso sería igual de absurdo: estaría cortando la rama sobre la que está sentado, y no haría más que demostrar que lo que quería separar va emparejado»52. Si aquí la historia está aún dominada por la «extensión del

concepto», en el cual, según el modelo hegeliano, se desarrolla la dialéctica histórica, más tarde se sustrae al esquema y se presenta sólo como amenaza para la interioridad. – El horror a todo contenido histórico específico se concreta finalmente como filosofía negativa de la historia. Tal filosofía se encuentra, a pesar de la «contemporaneidad», en *El instante,* y curiosamente resuenan en ella doctrinas neoplatónicas y gnósticas: «La historia es un proceso en un sentido completamente opuesto. La idea es introducida, y entonces entra en el proceso histórico. Pero, desgraciadamente, éste no es (¡suposición ridícula!) un proceso de purificación de la idea –nunca es ésta más pura que en su primera aparición–; no, este proceso consiste en que la idea es poco a poco estropeada, falseada, reducida a vana palabrería, con lo cual se convierte en justo lo contrario de un filtrado, pues se introducen en la idea componentes impuros originalmente ausentes hasta que, finalmente, una serie de generaciones lo ha ido llevando, a través de la cooperación entusiasta y la adulación mutua, progresivamente tan lejos, que la idea ha desaparecido del todo, y exactamente lo contrario de ella ha sido elevado a "idea", la cual sería el producto del proceso histórico que purifica y ennoblece la idea»[53]. Kierkegaard retoma así en su última polémica las tesis románticas de su juventud. Ya en *O lo uno o lo otro* dice Wilhelm: «Nuestra época nos hace recordar la desintegración del Estado griego: todo sigue siendo lo mismo, pero nadie cree ya en ello. El lazo espiritual, invisible, que da legitimidad y firmeza a lo existente, ha desaparecido, y así es nuestra época al mismo tiempo cómica y trágica; trágica porque perece, cómica porque permanece»[54]. Ello le hace percibir el fundamento histórico de la interioridad sin objeto: «Se ha visto que no sirve para nada ser un hombre singular, por sobresaliente que sea, porque ninguna diferencia sirve para algo. Por eso se ha elegido una nueva diferencia: haber nacido en el siglo XIX»[55]. A Kierkegaard le basta el conocimiento consecuente de que, de hecho, «ninguna diferencia sirve para algo» para que su concepto de la interioridad absoluta aparezca ante sus ojos como una isla romántica en la que el hombre trata de poner su «sentido» a salvo de la marea histórica. Pero Kierkegaard se detiene aquí y cree que sobre la isla se halla protegido de la marea. A este respecto son muy características frases como ésta: «Estaría dispuesto a reconocer que la tendencia de nuestra época a menudo hace de tal matrimonio» –el «que se ha salvado de la reflexión y su naufragio»– «una triste necesidad. Por lo demás no hay que olvidar que en cada generación, y

en cada individuo dentro de su generación, la vida hasta cierto grado vuelve a empezar desde el principio, y así se le ofrece a cada individuo la posibilidad de salvarse de este *maelström*»56. La marea de la historia equivale así al *maelström* destructor; pero en él la persona se afirma libre. Sólo puntualmente, por momentos, entran en contacto persona e historia. Pero en los puntos de contacto la dimensión histórica se atrofia. Al concepto de «contemporaneidad» para la revelación pasada corresponde el concepto de «situación» para el propio presente de Kierkegaard, la cual es arrancada a la continuidad histórica. Sin duda este concepto encierra en sí momentos históricos reales. Pero son momentos aislados que se subordinan a la persona. Para Kierkegaard, la situación no puede ser, como para Hegel la historia objetiva, conceptualmente captable por medio de una construcción, sino sólo por medio de la decisión espontánea del hombre autónomo. Hablando en términos idealistas, Kierkegaard busca en ella la indiferenciación de sujeto y objeto. Puede prescindir de ella mientras la interioridad permanezca encerrada en sí como interioridad sin objeto. La interioridad se convierte en refugio del sujeto cuando éste se siente agobiado por la objetividad.

Por eso la «situación» no es en Kierkegaard inmediatamente intuida, sino que su concepto es previamente producido por la dialéctica; producido según el esquema en el que el concepto expone el movimiento de la pura interioridad, y que se corresponde en gran medida con el de la filosofía hegeliana de la historia: bajo la categoría de la «reflexión»: «Aquellos a los que él se dirige son ya cristianos. Pero si ya son cristianos, ¿qué sentido puede tener el hacerles volverse cristianos? Si, por el contrario, según él no son cristianos, aunque ellos se llamen cristianos, el mismo hecho de que se llamen a sí mismos cristianos demuestra que la situación sólo puede ser aprehendida por la reflexión. Por la situación nos encontramos, pues, en la esfera de la reflexión; pero entonces toda la táctica debe ser modificada en consecuencia»57. La situación, que «todo lo somete a reflexión»58, es concebida a la vez como «esfera de la reflexión». En ella se revela como indiferenciación de lo subjetivo y lo objetivo: en razón de su origen histórico-objetivo, da ocasión a la reflexión y a la vez se enraíza ella misma en el momento de una reflexividad subjetiva que, según Kierkegaard, «ha superado toda inmediatez». En la «situación» kierkegaardiana, la realidad histórica aparece como reflexión. Y lo hace reflejada, devuelta en sentido literal. Cuanto más duramente rebota la subjetividad en sí misma desde el mundo

exterior heterónomo, incalificable o incluso malo, tanto más claramente se expresa en ella de forma mediata, como algo «reflejado», el mundo exterior. El curso de este proceso es análogo al de la propia evolución de Kierkegaard. Sólo cuando su dialéctica inmanente se aparta de la realidad exterior –todavía tolerada como inmediatez estética e incluso como la «realidad intermedia» de la ética–, repercute esa realidad en su dialéctica, reproduciendo ésta plásticamente los contornos del mundo exterior. El carácter polémico característico de todas las manifestaciones de Kierkegaard sobre la «situación» no procede del *pa-thos* de «ataque profético», que su tono a veces adquiere. En el ataque, su filosofía responde a la irrupción dolorosa de la realidad en el interior sin objeto, que marca el movimiento retrógrado del sí-mismo. De ahí las opiniones políticas de Kierkegaard. Podrán éstas errar en la apreciación de las circunstancias, pero se hallan más profundamente conformadas por esas circunstancias de lo que permiten suponer las tesis, en su mayoría lisamente reaccionarias, provincianas e individualistas, contenidas sobre todo en los *Diarios*. Ello sale finalmente a la luz en toda su evidencia. La situación es para el último Kierkegaard lo «existente». En el *Ejercicio* y en *Para un examen de uno mismo, recomendado a mis contemporáneos,* todavía habla de lo existente con una timidez que preferiría dar al César lo que es del César porque en verdad un César existe para ella tan poco como la propiedad. Pero en los últimos artículos, el concepto de lo existente recupera su verdadero poder al absorber la situación social real: «¿O es que en nuestra avisada época no comprendería fácilmente todo joven que, después de unas generaciones, la creencia de que la luna está hecha de queso verde podría ser la religión dominante en el país (al menos estadísticamente) si al Estado se le ocurriese introducirla como tal religión y establecer a tal fin el pago de 1.000 sueldos a cada hombre con familia para conseguir su rápido avance –y realizara consecuentemente su proyecto?»59. La relación entre Iglesia y Estado ocupa en Kierkegaard el primer plano. Pero su ataque le aleja lo suficiente para permitirle percibir esa relación en su fundamento socio-económico: «Naturalmente, eso cuesta dinero; pues sin dinero nada se consigue en este mundo, ni siquiera un certificado para una vida eterna en el otro mundo; no, sin dinero nada se consigue en este mundo»60. Frases de este tipo, que fácilmente podrían pasar de los promotores de la religión a la religión misma, se encuentran en Georg Büchner. El motivo económico de la sociedad es formulado con toda claridad en la antítesis: «Cuando uno piensa

en los gloriosos, en los testigos de la verdad, que todo lo sacrificaron por el cristianismo, no puede llegar sino a esta conclusión: el cristianismo tiene que ser verdad. Cuando uno piensa en el párroco no puede llegar sino a la conclusión de que el cristianismo aún no es la verdad, y que la verdad es el provecho»61. – Para Kierkegaard, el mundo exterior sólo es real como mundo depravado. De ahí que en la «situación» su dialéctica salga de la inmanencia cerrada. La situación le opone el presente depravado como su propio fundamento; como protesta, ella se siente obligada a la «reflexión». Cuando Kierkegaard utiliza a autores materialistas de la izquierda hegeliana, como Börne y Feuerbach, contra el vacío idealismo de la identidad, contra una cristiandad para él menos capaz de un conocimiento de la esencia del cristianismo que Feuerbach62, puede haber una secreta afinidad oculta tras la intención irónico-dialéctica. En *El instante* hay no poco explosivo materialista, y el «o lo uno o lo otro» de la interioridad, cuando es sacudido por la violencia de lo existente, debe cambiarse en su antítesis con la misma radicalidad con que Kierkegaard defiende la tesis. Pero el fundamento real en lo «existente», que la «situación» revela, no es otro que el conocimiento de la cosificación de la vida social, de la alienación del hombre por una realidad que sólo se le presenta como mercancía. Esto aclara la concepción de la relación entre sujeto y objeto en Kierkegaard. En su filosofía, al sujeto cognoscente le es ya su correlato objetivo tan poco alcanzable como en una sociedad poseída por el valor de cambio les son accesibles a los hombres las cosas en su «inmediatez». Kierkegaard reconoció la miseria de la situación creada por el gran capitalismo en sus inicios. A ella se opone en nombre de la inmediatez perdida, que él quiere preservar en la subjetividad. No analiza ni la necesidad o la legitimidad de la cosificación, ni la posibilidad de su corrección. Pero aun siéndole los contextos sociales más ajenos que a cualquier otro pensador idealista, registró la relación entre la cosificación y la forma de mercancía en una comparación que ha de tomarse literalmente para hallarle una correspondencia en las teorías marxistas. Kierkegaard escribe en 1850, en el *Ejercicio:* «“Examinar” puede significar, en un sentido, que uno se acerca lo más que puede a aquello que quiere examinar, y, en otro sentido, que personalmente se mantiene muy lejos, infinitamente lejos de lo examinado. Cuando a alguien se le muestra un cuadro y se le invita a examinarlo, o cuando al comprar, por ejemplo, un trozo de tela se lo examina, uno se acerca al objeto, en el último caso incluso se le toma en las manos y se

le palpa; en suma: uno se acerca al objeto todo lo que puede; pero, en el otro sentido, uno sale en este movimiento totalmente de sí mismo, se aleja y se olvida de sí mismo, y nada le hace recordar que es él el que examina el cuadro y la tela, y no el cuadro y la tela los que le examinan a él. Ello quiere decir que, al examinar un objeto, yo voy al objeto (soy objetivo), pero salgo o me marcho de mí mismo (dejo de ser subjetivo)»63. Mas el cristianismo salva de la miseria de la cosificación: «Pues la verdad cristiana tiene, por decirlo así, ojos para ver, ella es toda ojos»64. La verdad no es cósica. Es la mirada divina que como *intellectus archetypus* va a las cosas alienadas y las redime de su hechizo. – Hechizados están, junto con las cosas, las relaciones humanas y los hombres mismos: «Basten estas pocas consideraciones. Vemos a un orador; su mirada se retira al interior de sus ojos; más que un hombre parece una de esas figuras esculpidas en piedra que no tienen ojos [...] El yo que el orador era ha desaparecido; el orador no es ningún yo: es la cosa de que trata, el examen de la misma. Y, al desaparecer este yo, naturalmente también queda suprimido el "tú", tú, el oyente, tú, que estás sentado y que eres aquel a quien se habla. Sí, se ha llegado al punto de considerar que el hablar directamente a un hombre es "personalizar". Personalizar, aludir, se considera una conducta inadecuada e ineducada –y por eso no conviene hablar personalmente (como un yo que habla) ni hablar a personas (al tú del oyente)»65. La interioridad se apodera de los hombres cosificados y rompe su hechizo: «Cuando la puerta del castillo de la interioridad, largo tiempo cerrada, es finalmente abierta, no se mueve sin ruido, como una puerta intermedia que se abre suavemente»66. Naturalmente, esa puerta sólo se abre por un momento. Pues «en el mundo exterior, todo pertenece a su propietario. El mundo exterior está sujeto a la ley de la indiferencia» –la cosificación– «y sólo a "quien tiene el anillo obedece el espíritu del anillo, tanto si es Nuredin como si es Aladino" –y quien posee las riquezas de este mundo es dueño de ellas cualquiera que sea la forma en que las ha conseguido. – En el mundo del espíritu todo es distinto»67. Así se consuela el idealismo banal de la «situación»; clasifica cómodamente sus objetos de acuerdo con los conceptos de lo interior y lo exterior, el espíritu y la naturaleza, la libertad y la necesidad.

El nombre más apropiado para la «situación» como indiferenciación de sujeto y objeto en la impotencia del momento no es el de ese «castillo» al que Kierkegaard compara románticamente la interioridad. Pero no hace falta

estatuirlo sociológicamente en «coordinación» con Kierkegaard, pues se encuentra ya pragmáticamente en su propia obra. Concretamente, en la metáfora del interior de la morada, que ciertamente sólo se revela a la interpretación, pero desafiando a la interpretación con su llamativa independencia. Es el *intérieur* burgués del siglo diecinueve, ante cuya organización las palabras sujeto, objeto, indiferenciación o situación palidecen como metáforas abstractas, aunque en Kierkegaard la imagen del *intérieur* sea una mera metáfora empleada para mantener la conexión de los conceptos fundamentales. La relación se invierte en cuanto la interpretación abandona la reducción a la identidad que todavía impone la idea kierkegaardiana de la situación, la cual sólo aparece entonces como el lugar actual de la decisión interior. – Hasta ahora, los autores con formación filosófica no han dedicado ninguna atención al *intérieur* de Kierkegaard. Únicamente la anodina biografía de Monrad demuestra en un pasaje cierto conocimiento del verdadero estado de cosas: «¡Y cómo se desplegaba, cómo se acrecía su fantasía, acompañada del arte de representar y el arte de disimular, en los paseos dentro del cuarto! – ¡En el cuarto! Es innegable que en Kierkegaard siempre hay algo cerrado; y cuando nos adentramos en su enorme producción respiramos un aire de invernadero»68. Geismar cita de un escrito juvenil de Kierkegaard una descripción de aquellos «paseos por el cuarto» que ilumina singularmente la producción del individuo aislado. En ella se dice de un tal «Johannes Climacus» –el seudónimo que más tarde respaldará el propio punto de vista de Kierkegaard–: «Cuando de tarde en tarde Johannes pedía permiso para salir de paseo, éste casi siempre se le denegaba; a cambio su padre le proponía a veces pasear de su mano por la habitación. A primera vista, ésta era una pobre compensación, y sin embargo [...] ahí se ocultaba algo muy distinto. La propuesta fue aceptada, y el padre dejó a Johannes elegir adónde ir. Y así iban desde la puerta de la habitación a una cercana residencia veraniega, o a la playa, o a pasear por la calle, como Johannes quería; pues el padre era capaz de ir a cualquier sitio. Mientras caminaban por la habitación, el padre hablaba de todo lo que veían; los dos saludaban a los transeúntes, los coches pasaban ruidosos ante ellos, ahogando la voz del padre; las golosinas de la pastelería se mostraban más apetitosas que nunca»69. El paseante pasea por la habitación; la realidad le aparece reflejada por la pura interioridad. En el centro de las construcciones filosóficas del joven Kierkegaard aparecen imágenes de espacios interiores

ciertamente generadas en la obra misma por la filosofía, por el estrato de la relación de sujeto y objeto, pero que en virtud de las cosas que retienen van más allá de ese estrato. Así como en el *intérieur* metafórico las intenciones de la filosofía de Kierkegaard se entrecruzan, el *intérieur* es el espacio real que hace salir de sí mismo las categorías de la misma. El gran motivo de la reflexión pertenece al *intérieur*. El «seductor» comienza así una nota: «¿¡No podéis estaros quietos!? ¿Qué habéis hecho toda la mañana? ¡Tirar de mi marquesina, mover mi espejo exterior, jugar con el cordón de la campanilla de la tercera planta, golpear los cristales de la ventana, o sea, llamar la atención con toda clase de travesuras!»[70]. Puede que Kierkegaard haya introducido por intencionado azar el «espejo exterior» como «símbolo» del seductor reflejado. Pero con él se inserta una imagen en la que, contra la voluntad de Kierkegaard, sedimenta lo social y lo histórico. El espejo exterior era característico de las espaciosas viviendas de alquiler del siglo XIX; que de tal vivienda se trata, se deduce de la presencia de la «campanilla de la tercera planta», que debe de estar habitada por otros inquilinos si su cordón llega hasta ella. La función del espejo exterior era mostrar dentro del aislado cuarto de estar burgués la línea interminable de inmuebles de alquiler de la calle; al tiempo que la subordinaba al cuarto de estar, la delimitaba de éste –igual que en la filosofía de Kierkegaard la «situación» está subordinada a la subjetividad, a la vez que la delimita–. A los espejos exteriores se les solía llamar en su época, el siglo XIX, «espías»; así se llama a sí mismo Kierkegaard al rendir sus últimas cuentas: «Que, cual espía al servicio de una causa superior, estoy al servicio de la idea y, como tal espía, he tenido que vigilar y espiar el dominio de la intelectualidad y la religiosidad para comprobar si el "existir" se conforma con el conocer, y la "cristiandad" con el cristianismo»[71]. Pero el que mira en el espejo exterior es el hombre inactivo en su privacidad, separado del proceso de la producción económica. El espejo exterior testimonia la ausencia de objeto –él sólo trae a la habitación la apariencia de las cosas– y el aislamiento en lo privado. Por eso el espejo y la tristeza van emparejados. Así empleó Kierkegaard la metáfora del espejo en los *Estadios:* «Érase una vez un padre y un hijo. Un hijo es como un espejo en el que el padre se ve a sí mismo; y el padre es también para el hijo como un espejo en el que éste se ve a sí mismo tal como será un día. Pero raras veces se miraban uno al otro con estos pensamientos; lo habitual era que se escucharan el uno al otro en conversaciones animadas y

joviales. Si bien muchas veces el padre se quedaba silencioso ante el hijo, lo observaba con aire preocupado y le decía: “Pobre hijo, tú vives en una silenciosa desesperación”»72. En el símbolo del espejo, el arcaico y el moderno, aparece la melancolía como encarcelamiento del puro espíritu en sí mismo. Pero este encarcelamiento es a la vez encarcelamiento en una relación natural: el lazo ambiguo entre padre e hijo. La imagen del *intérieur* concentra en una perspectiva toda la filosofía de Kierkegaard, pues en esta imagen los momentos de su doctrina pertenecientes a la naturaleza primordial e inmutable se presentan sin mediación alguna como momentos de la constelación histórica que reina sobre ella. Hay un pasaje del *Diario de un seductor* en el que cabe ver la clave de toda su producción literaria: «Pero el entorno, el marco de la imagen tiene una gran importancia. Es algo que se graba fija y profundamente en la memoria, o, más exactamente, en el alma entera, y por eso nunca se olvida. Por más años que cumpla, nunca podré imaginarme a Cordelia de otra forma que dentro de aquella pequeña habitación. Cuando voy a visitarla, la sirvienta me abre y me hace pasar al vestíbulo. En el momento en que abre las puertas de la sala de estar, ella sale de su habitación para entrar también en la sala, y nuestras miradas se encuentran cuando estamos todavía delante de la puerta. La sala de estar es pequeña, muy cómoda, más bien un gabinete. Me gusta ver esta pieza desde el sofá, donde tantas veces he estado sentado junto a ella. Delante del sofá hay una mesa de té redonda cubierta por un bonito tapete con muchos pliegues colgando. Sobre la mesa hay una lámpara con forma de flor que se alza alegre y vigorosa; sobre su corona cuelga un velo de papel delicadamente recortado, tan ligero, que siempre está moviéndose. Por lo original de su forma, esta lámpara me hace recordar el Oriente, y el movimiento incesante del velo las suaves brisas que allá soplan. El piso está cubierto con una alfombra hecha de una especie muy singular de caña trenzada, y produce una impresión tan extraña como la lámpara. Me imagino ahora sentado allí con ella en el suelo y bajo esa flor maravillosa; o en un barco, en el camarote de los oficiales, navegando con ella por el gran océano. Como el antepecho de la ventana es bastante alto, miramos directamente la inmensidad del firmamento. [...] A Cordelia [...] no le interesa ningún primer plano, para ella sólo tiene interés la audacia infinita del horizonte. No puede estar con los pies en la tierra; tiene que flotar, no caminar; volar, mas no volar a alguna parte y regresar, sino volar eternamente al infinito»73. Con esta

descripción, la intención filosófica de Kierkegaard encuentra sin saberlo contenidos histórico-objetivos dentro de los existentes en el *intérieur*. La «ilustración» comienza su vida propia, que se enciende en el texto de sus pensamientos para consumirlo con sus figuras. Le importaba crear un «ambiente» vagamente erótico, que sólo se descifra a sí mismo en el contorno de la ilustración; y le importaba la categoría de lo infinito, que, por contraste, inserta la dialéctica del seductor en la intimidad de lo privado y personal. Pero la fuerza de las cosas tiene mayor alcance que la intención metafórica. El *intérieur* es acentuado en oposición al horizonte no meramente como el sí-mismo finito en oposición a la pretendida infinitud erótico-estética, sino como un dentro sin objeto en oposición al espacio. El espacio no entra en el *intérieur*. Es sólo el límite de éste. En el límite del espacio, el *intérieur* es puesto polémicamente como único ser determinado; polémicamente equivalente al «pensador subjetivo» de Kierkegaard. Como la historia exterior se «refleja» en la historia interior, en el *intérieur* el espacio es apariencia. Como Kierkegaard no reconocía la apariencia en toda realidad intrasubjetiva meramente reflejada o reflejante, tampoco percibía la apariencia de lo espacial en la imagen del *intérieur*. Pero aquí las cosas le confunden. No es casual que compare la interioridad a un castillo. Bajo el signo del castillo como signo de un pasado inmemorial, lo mismo que bajo el signo del *intérieur* como signo de lo inmediblemente lejano, ambos grabados en lo presente y lo próximo, la apariencia adquiere su poder. Todas las formas espaciales del *intérieur* son mera decoración; ajenas a la finalidad que representan, privadas de valor de uso propio, producidas solamente en la habitación aislada, que ellas configuran a su vez en su yuxtaposición. La «lámpara con forma de flor»; el Oriente de ensueño sugerido por el velo sobre la corona de la lámpara y la alfombra de caña; la habitación como camarote lleno de ornamentos preciosos obtenidos en los viajes oceánicos – toda esta *fata morgana* de ornamentos caducos no recibe su significado del material de que éstos están hechos, sino del *intérieur,* que unifica la ilusión de las cosas como naturaleza muerta. Aquí, objetos perdidos son conjurados en la imagen. El sí-mismo es alcanzado en su propio dominio por las mercancías y su esencia histórica, cuyo carácter aparente es producido histórico-económicamente por la alienación de la cosa y el valor de uso. Pero en el *intérieur* las cosas no permanecen extrañas. Se les arranca un significado. En las cosas alienadas, la extrañeza se transforma en expresión;

las cosas mudas hablan como «símbolos». La disposición de las cosas en la sala se llama acondicionamiento. Los objetos con apariencia histórica están dispuestos como apariencia de una naturaleza inmodificable. Las imágenes arcaicas parecen brotar del *intérieur:* la de la flor como imagen de la vida orgánica, la de Oriente como la del lugar típico de ensueño; la del mar como la de la eternidad misma. Pues la apariencia, a la que las cosas están condenadas por su propia hora histórica, es eterna. La creación abandonada por Dios se presenta con la ambigüedad de la apariencia hasta que la realidad del juicio la disuelve. La apariencia de su eternidad en la imagen del *intérieur* es la eternidad de la transitoriedad de toda apariencia. – Sólo esto da su sentido concreto al discurso de la «situación» como indiferenciación. Ésta no es meramente, como es el caso en la filosofía de Kierkegaard, la de lo subjetivo y lo objetivo, sino también la de lo histórico y lo natural. El *intérieur* es la *imago* concreta del «punto» filosófico de Kierkegaard: toda exterioridad real se ha contraído a un punto. La misma ausencia de espacio puede reconocerse en la estructura de su filosofía. Ésta no se despliega de manera sucesiva, sino que se mantiene en una perfecta simultaneidad de todos los momentos que coinciden en un punto: el del «existir». De ahí la dificultad característica de toda exposición de Kierkegaard que penosamente trata de descomponer el ahora espacial y temporal de su pensamiento en una yuxtaposición y una sucesión. A esta dificultad alude el propio Kierkegaard en el irónico epílogo de los *Estadios:* «Cautivo de un solo pensamiento, no pude salir de él»[74]. Pero, en el punto, la realidad no puede tener extensión, y sólo puede aparecer en una ilusión óptica, como vista a través de una mirilla. Mas, en la apariencia, la realidad histórica se presenta como naturaleza. – Que en Kierkegaard la «situación» –a saber, la de la cristiandad– y la habitación «moderna» se corresponden, lo demuestra un pasaje del polémico escrito preparatorio *Para un examen de uno mismo, recomendado a mis contemporáneos:* «No: del mismo modo que en las viviendas bien acondicionadas no hay que bajar por ninguna escalera para obtener agua, pues ésta se halla en un depósito superior y sólo hay que abrir una llave para que la presión la haga descender, el orador cristiano ha de tener en todo momento ante él y a su alcance la elocuencia, la verdadera elocuencia, puesto que el cristianismo es su vida»[75]. Una comparación con la vida técnica de su tiempo ilustra la disposición eterna de la vida cristiana, y en la vivienda convergen eternidad e historia. Es muy llamativo el hecho de que las

imágenes de la obstinación demoniaca, atada a la naturaleza, en *La enfermedad mortal* procedan de la técnica, no obstante ser la enfermedad ciertamente una enfermedad de la criatura y no del hombre histórico. Ellas enlazan el motivo histórico de la cosificación con otro arcaico allí evocado: «No, no hay que fijarse en ese resuello y en la arrancada que le sigue, sino que hay que atender a la velocidad uniforme con que la locomotora se desplaza, que es lo que produce aquel resuello. Así con el pecado»76. – En otro pasaje, Kierkegaard une magia y máquina, patentizando sin quererlo el carácter demoniaco de la existencia subjetiva autónoma más con la imagen que con el pensamiento: «La menor inconsecuencia es una pérdida enorme, pues ella» –una «existencia que está bajo la determinación del espíritu»– «perdería la consecuencia; en el mismo momento quizá quedaría roto el hechizo, desarmado el poder misterioso que mantiene en armonía a todas las fuerzas, relajado el resorte de la acción, y quizá convertido todo en un caos donde las fuerzas arremolinadas luchan unas contra otras para tormento del yo, en el que no reinaría ningún acuerdo consigo mismo, al haber perdido todo aliento y todo ímpetu. La enorme máquina que, gracias a la consecuencia, tan libre era en sus movimientos, a pesar de su robustez de hierro, y tan flexible a pesar de su potencia, se descompone»77. O incluso, con el «misterio de lo primero», la imagen más extraña de la técnica de su tiempo: «Como el que asciende en globo lo hace arrojando todo el peso del que se había provisto, así el desesperado se va hundiendo todavía más cuanto más arroja fuera de sí todo lo bueno»78. La última metáfora ferroviaria irradia, tan intensamente como la luz de magnesio, una metafísica enteramente mágica en el sentido que, por lo demás, Kierkegaard reprueba: «Al culpable que va camino de la eternidad a través de la vida terrena le ocurre lo que a aquel delincuente que huía en el tren pensando que con la velocidad de éste se alejaba del lugar de su crimen. ¡Ay!, junto al vagón en que iba sentado corría también el hilo del telégrafo electromagnético con sus señales y la orden de que le arrestasen en la primera estación. Cuando llegó a la estación y descendió del vagón fue arrestado –podría decirse que él mismo había traído consigo la denuncia»79. El propio Kierkegaard nos da la clave de todas estas parábolas que le inspira la civilización. Es la suposición de la realidad del Juicio, en la que la apariencia de las súbitas figuras históricas desaparece al tiempo que se consuma. Ellas giran alrededor de la vivienda burguesa como el lugar de su cumplimiento social y como cifra de su

potencia. Así debe entenderse el más memorable de los pasajes que Kierkegaard dedicó al *intérieur* –en la en más de un respecto importante obra que es *La repetición:* «Se sube al primer piso de una casa iluminada con gas, se abre una pequeña puerta y se accede al recibidor. A la izquierda hay una puerta con cristales que conduce a un gabinete. Se camina derecho y se llega a una antesala. Detrás hay dos habitaciones idénticas en tamaño e idénticamente amuebladas, como si cada una fuese imagen especularmente duplicada de la otra. La de detrás está iluminada con gusto. Sobre una mesa de trabajo hay un candelabro, y delante de ésta una butaca ligera tapizada de terciopelo rojo. La habitación de delante no está iluminada. En ella se mezcla la pálida luz de la luna con la iluminación, más fuerte, de la habitación de atrás. Si uno se sienta en una silla cerca de la ventana, observa la gran plaza y ve pasar las sombras de los transeúntes proyectadas sobre los muros de las casas; todo parece un decorado teatral. Una realidad de ensueño despunta en el fondo del alma [...] Uno ha fumado su cigarro; se retira a la habitación de detrás y empieza a trabajar. –Ha pasado la medianoche. Uno apaga las luces y enciende una lamparita de noche. Aumenta la claridad de la luz sola de la luna. Una sombra aislada parece más oscura, un paso aislado tarda más en perderse a lo lejos. La despejada bóveda celeste se muestra apesadumbrada, grávida de sueños y pensamientos, como si el fin del mundo hubiese ya acontecido y el cielo no tuviera más que hacer que ocuparse consigo mismo»[80]. En la representación del fin del mundo resuena débilmente la idea del Juicio, tan ultraterrenal como el escenario iluminado por la luna, el cual está más allá del *intérieur* y de la pura interioridad. La iluminación de gas y la butaca tapizada en felpa roja son aquí las huellas históricas; con el falso consuelo de la llama cantarina y su luz difusa, con la imitación barata del púrpura, son a la vez el refugio de la apariencia. La luz de gas huye de la luna, como la habitación de Cordelia del horizonte abierto, para refugiarse en sí misma, y sólo tolera la calle como reflejo, como «realidad de ensueño [que] despunta en el fondo del alma». La duplicación de la habitación, que parece reflejada en un espejo sin estarlo, es algo insondable: quizá toda apariencia sea en la historia idéntica a sí misma, igual que estas habitaciones, mientras la historia, sujeta a la naturaleza, persista en la apariencia. Con la palabra decoración, la apariencia de la habitación se llama a sí misma por su nombre, como si quisiera despertar. Pero, en el *intérieur,* el afecto de la melancolía continúa soñando; «como si el fin del mundo hubiese ya

acontecido», la melancolía comienza y perdura en la habitación. Kierkegaard volvió más tarde a juntar iluminación y melancolía –melancolía objetiva, que no le afecta como tal–: «Es el silencio. ¡El silencio! No es nada determinado, pues ciertamente no se reduce al hecho de que nadie hable. No. El silencio es como la iluminación suave en una habitación íntima, como la apacibilidad en un pobre aposento»81 –en el *intérieur* como célula arquetípica de la interioridad abandonada–. También el consuelo de esta luz es apariencia, «más bienhechora para los ojos sensibles que la débil luz del atardecer»82. En la penumbra de esta melancolía resaltan los contornos de la «vida hogareña», que para Kierkegaard constituye el lugar del existir83. Pero, con ellos, también los de su propia doctrina de la existencia. Interioridad y melancolía, apariencia de naturaleza y realidad del Juicio; su ideal de vida humana individual y concreta y su sueño del infierno, que el desesperado habita a lo largo de su vida como una casa –los modelos de todos sus conceptos se conjuran más tarde, a la luz engañosa de una habitación, en un cuadro silencioso del que hay que arrancar esos conceptos si se quiere separar lo que en ellos es verdadero de lo que es ilusión–. En el *intérieur,* la dialéctica histórica y el poder eterno de la naturaleza forman en Kierkegaard su extraña imagen enigmática. Imagen que debe ser disuelta por la crítica filosófica que trate de llegar hasta el fundamento real de su interioridad idealista en lo histórico y en lo arcaico.

1 W. VII, p. 304.
2 W. VII, p. 302.
3 W. XII, p. 26.
4 W. IX, pp. 134 ss.
5 W. III, p. 113.
6 W. VII, pp. 140 ss.
7 W. II, p. 220.
8 Cfr. Walter Benjamin, *Schriften*, ed. Th. W. Adorno y Gretel Adorno con la colaboración de Friedrich Podszus, Frankfurt a.M., vol. 1, 1955, pp. 285 ss.
9 Cfr. Haecker, *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit,* cit., p. 33.
10 W. V, p. 9.
11 W. VIII, p. 121.
12 W. IV, p. 159.
13 W. IV, p. 228.
14 W. VII, p. 52.
15 W. X, p. 53.

16 Kierkegaard, *Über den Begrif der Irone mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, trad. Hans Heinrich Schaeder, Múnich, Berlín, 1929, p. 228.

17 W. VII, p. 26; cfr. W. IV, p. 409.

18 Kierkegaard, *Über den begrif der Ironie,* cit., pp. 228 ss.

19 W. I, p. 3.

20 W. VIII, p. 71.

21 W. VII, p. 19; cfr. IV, p. 319.

22 W. II, p. 206.

23 W. II, p. 207.

24 W. II, p. 208.

25 W. II, p. 208.

26 W. II, p. 209.

27 W. II, p. 212.

28 W. II, p. 212.

29 Cfr. W. II, p. 213.

30 W. X, p. 11.

31 W. IV, p. 105.

32 W. IV, pp. 228 ss.

33 Haecker, «Der Begrif der Wahrheit bei Sören Kierkegaard. Ein Vortrag», Hochland 26, 2 (1928-1929), p. 477 (cuaderno 11; agosto de 1929).

34 *L. c.*, p. 479.

35 Sven Helander, *Marx und Hegel. Eine kritische Studie über sozialdemokratische Weltanschauung*, trad. Margarethe Langfeldt, Jena, 1922, p. 64; con referencias a Benedetto Croce, *Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie*, Heidelberg, 1909, p. 78.

36 Eduard Geismar, *Sören Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller*, Gotinga, 1929, p. 319.

37 W. II, p. 214.

38 W. V, p. 23.

39 W. V, p. 24.

40 W. V, p. 26.

41 W. V, p. 28.

42 W. V, p. 24.

43 W. V, p. 25.

44 W. V, p. 42.

45 W. IV, p. 383.

46 W. V, p. 48.

47 W. IX, p. 141.

48 W. IX, p. 163.

49 W. II, p. 113.

50 W. IX, p. 131.

51 W. IX, p. 59.

52 W. I, p. 126.

53 W. XII, p. 88.

54 W. II, p. 16.
55 W. VII, p. 53.
56 W. II, pp. 26 ss.
57 W. X, p. 37.
58 W. X, p. 162.
59 W. XII, p 43.
60 W. XII, p. 15.
61 W. XII, p. 153.
62 Cfr. W. IV, p. 418, y W. VII, p. 291.
63 W. IX, p. 212.
64 W. IX, p. 212.
65 W. IX, p. 214.
66 W. XII, p. 3.
67 W. III, p. 21.
68 O. P. MONRAD, *Sören Kierkegaard. Sein Leben und seine werke*, Jena, 1909, p. 30.
69 Geismar, *op. cit.*, pp. 12 ss.
70 W. I, p. 317.
71 W. X, p. 62.
72 W. IV, p. 177.
73 W. I, pp. 348 ss.
74 W. IV, p. 450.
75 W. XI, p. 4.
76 W. VIII, p. 103.
77 W. VIII, p. 104.
78 W. VIII, p. 107.
79 W. VIII, pp. 121 ss.
80 W. III, pp. 138 ss.
81 W. XI, p. 41.
82 W. XI, p. 15.
83 Cfr. W. XI, pp. 42 ss.

III. Explicación de la interioridad

Para explicar históricamente la imagen del *intérieur* sería necesaria una sociología de la interioridad, cuya idea es paradójica sólo en apariencia. La interioridad se da como restricción de la existencia humana a una esfera privada que ha escapado al poder de la cosificación. Pero como esfera privada pertenece ella misma, bien que polémicamente, a la estructura social. – En ocasiones Kierkegaard reclama con irónica modestia, mas orgullosamente, para sí mismo el título de lo privado: «Un pequeño pensador privado, un soñador especulativo que habita como un pobre inquilino una buhardilla de un enorme edificio, está sentado en su pequeño habitáculo, prisionero de pensamientos que le parecen difíciles»[1]. ¿De qué clase es la relación social entre el mundo exterior y el pensador privado? Kierkegaard deja entrever la respuesta: «Una individualidad ética verdaderamente grande se conduciría así en su vida: emplearía todas sus fuerzas para desarrollarse a sí misma, quizá ejercería una gran influencia en el exterior, pero esto no la ocuparía en absoluto, porque sabe que lo exterior no está bajo su poder, y por eso no tiene ninguna significación, ni pro ni contra»[2]. ¿Pero cómo habría de comportarse la persona moral si lo exterior estuviera bajo su poder o pudiera posesionarse de ese poder? Si Kierkegaard no reconoce lo exterior como lo diferente de lo interior y como material del comportamiento ético, ¿no dependerá la moralidad misma del estado histórico de ese material como de su objeto? Al negar la cuestión social, Kierkegaard queda a merced de su propia posición social. Y ésta es la del rentista de la primera mitad del siglo XIX, que dentro de sus holgados límites es económicamente independiente – más independiente que el propietario del mismo capital en la época del gran capitalismo, en la que una fortuna de cuantía comparable ha perdido toda independencia debido a la concentración del capital financiero y al sistema accionarial–. Pero al mismo tiempo se halla, como «rentista», excluido de la producción económica; no acumula, o en todo caso acumula incomparablemente menos que un industrial con la misma fortuna; tampoco puede explotar económicamente el trabajo intelectual como «actividad de escritor» aislada –como dice Kierkegaard en *Primera y última explicación,* «los honorarios» han sido «al menos bastante socráticos»[3]–. El progreso de la competencia pronto no dejará ningún espacio para este tipo de individuo, el

cual se opone a ella. Sólo un país agrario, económicamente atrasado, le garantiza su seguridad y hace posible su particular estilo de vida: Geismar refiere que Kierkegaard se negaba, por motivos religiosos, a sacar rendimiento a su pequeña fortuna, que consumió porción a porción. Ni el rentista ni su contrario, el *«Spießbürger»*, siempre fustigado por Kierkegaard, pueden pensarse desde la antítesis moderna del gran burgués y el pequeño burgués. Al no depender de ningún capital ajeno, ni verse obligado a vender su propia fuerza de trabajo, el rentista conserva la «mirada franca». Su conocimiento trasciende la pura inmediatez de su «milieu», a la que el *«Spießbürger»* está atado; las necesidades de su propia situación social no le ocultan la visión de la totalidad y de lo «esencial»; de ahí el tono de vanidosa ironía sobre sí mismo con el que se presenta como individuo retirado a lo privado, mientras su condición de rentista le garantiza una totalidad que el idealismo alemán clásico reivindicó de una manera menos detallista. – Los rasgos «pequeñoburgueses», considerados en su aspecto actual, están en Kierkegaard en consonancia con la exclusión de la producción económica, a cuyos «accidentes» está a fin de cuentas sujeto. Así el odio impotente a la cosificación, en la que, en palabras de Karl Marx, sólo el poderoso capitalista se siente «a gusto y confirmado» porque concibe «la alienación» como su «propio poder» y posee «en ella la apariencia de una existencia humana»[4], la cual ella concede al rentista solamente como algo revocable. Incluso una interpretación prudente que no deduzca directamente los contenidos filosóficos de la situación económica del filósofo tiene que ver una confirmación de la «impotencia en la exterioridad» de Kierkegaard en el hecho de que éste perdiera en las fluctuaciones coyunturales de los años de la revolución sumas considerables y, como consecuencia, creyera verse en la necesidad de buscar un empleo. La influencia que su solicitud de un puesto a Mynster tu-vo en su posterior actitud hacia el obispo no es ciertamente menos importante que la que tuvo su veneración por el «confesor de su padre»: le resultó imposible atacar en vida al mismo hombre como representante de una Iglesia de testigos de la verdad remunerados, ante el cual él mismo se había esforzado por obtener un puesto remunerado en el seminario de la Iglesia regional. Podrá la crítica filosófica no tener derecho a extraer sus argumentos de tales circunstancias, pero éstas no deben pasarse por alto ante la reivindicación kierkegaardiana de la identidad de verdad y persona. Cualquiera que haya sido la clase de mediación entre la existencia privada y

el pensamiento teórico, la filosofía no puede negar en ella misma los rasgos del rentista. La ausencia de todo concepto desarrollado de la praxis, que sí poseía la filosofía idealista desde Kant y Fichte, y la actitud retrospectivamente polémica ante el mundo exterior capitalista y prepotente, pertenecen esencialmente al orden privado. El mundo exterior, que con todo deja algunas prerrogativas a la persona, es condenado en general como «mundo exterior», pero no como mundo específicamente capitalista. Esta relación se hace evidente cuando la interioridad sin objeto ha de comprenderse de alguna manera a sí misma en la existencia social: en la ética de Kierkegaard. – Su rigorismo moral se deduce de la reivindicación absoluta de la persona aislada. Kierkegaard critica todo eudemonismo como heterónomo para el sí-mismo sin objeto: «Pero quien ve el sentido y la finalidad de la vida en el goce, tiene su vida subordinada a una condición que se halla o bien fuera del individuo, o bien en el propio individuo, pero sin que el individuo la haya puesto»[5]. Sin embargo, la ética autónoma de la persona absoluta prueba en sus contenidos concretos su relatividad a la situación propia de la clase burguesa. El sí-mismo concreto es para Kierkegaard idéntico al sí-mismo burgués: «No es solamente un yo personal, sino un yo social, burgués»[6]. Pero, de ese modo, el sí-mismo pone precisamente esas «determinaciones diferenciales» que la universalidad de la ley moral debe excluir. El fundamento de tales determinaciones es la conciencia de clase. La universalidad ética de Kierkegaard encuentra su límite en los negros y las cantantes. En los *Estadios*, dice de Otelo: «Pues un negro, que desde luego no puede representar lo espiritual...»[7]; y en una carta a Boesen, que Schrempf cita oportunamente: «Con la pérdida de una cantante no se pierde en general gran cosa»[8]. En *Temor y temblor* defiende ocasionalmente la inmoralidad y la irracionalidad sociales más crasas con la obstinada ingenuidad del que, desde la posición de su clase social, no quiere ver las relaciones económico-sociales: «Cierta vez, habiendo alcanzado las especias precios muy bajos en Holanda, los mercaderes arrojaron unos cuantos cargamentos al mar para así hacer subir los precios. Era una treta perdonable y, posiblemente, necesaria»[9]. Cuando el «ético» se pone a hablar de los conflictos que pueden surgir entre la interioridad –representada por el matrimonio– y la situación material –la pobreza–, justifica la interioridad con el cómodo cinismo del pequeño rentista: «Si ponemos, por ejemplo, la pobreza como una de las dificultades que el amor conyugal ha de afrontar, yo diría: ¡trabaja, y todo irá

bien! Pero, como dependemos de nuestra imaginación, tú prefieres hacer uso de la licencia poética y respondes: "Ellos no encuentran trabajo; la vida está tan mal, que muchas personas se ven sin recursos". Tú admites que se puede encontrar un poco de trabajo, pero no les basta para alimentarse. Pero yo creo que si ahorrasen podrían salir del apuro»[10]. La lógica de la argumentación habla contra sí misma. Y en Kierkegaard va aún más lejos. Aunque Kierkegaard reconoce la influencia de la coyuntura en la posibilidad de ahorrar, exceptúa la crisis entera, como «posibilidad poética arbitrariamente traída»[11], de una realidad en la que, por la misma época en que escribió *O lo uno o lo otro,* se producía la más terrible depauperación del proletariado industrial inglés. Si, en general, la ética de la interioridad absoluta no puede defender tan implacablemente sus exigencias puritanas, aquí lo tiene fácil: «Sobre la cuestión de las dificultades exteriores quiero citar aún unas palabras de Lutero; en alguna parte de uno de los sermones donde habla de la pobreza y la necesidad, dice: aún no se ha oído decir que un hombre cristiano haya muerto de hambre; con esto, Lutero pone fin al asunto y cree –me parece que con razón– haber hablado de él con unción y de forma edificante»[12]. El individuo se somete sin crítica a la tradición de la Iglesia. – En Kierkegaard, la acción moral sólo cuenta en el «prójimo». Del efecto buscado en su apología del matrimonio dice: «Por medio de ella» –la esposa– «soy hombre: no sin razón se llama también al marido simplemente el "hombre"; frente a él, todo otro título no dice nada, pues supone siempre el primero. Por medio de ella soy padre: toda otra dignidad es sólo una invención humana y una vanagloria que en cien años estará olvidada. Por medio de ella soy el cabeza de familia, el defensor de la casa, el sostén y el protector de los hijos. – Con tantas dignidades, no se es escritor para adquirir una nueva. Tampoco me interesa lo que no puedo pretender ser. Si yo escribo, lo hago sólo con el propósito de que aquel que es feliz como yo, leyendo esto se acuerde de su felicidad; y de que aquel otro que duda, leyendo esto sea ganado para esta felicidad. Si pudiera ganar a uno solo para ella, eso ya me regocijaría»[13]. Limitándose de tal manera el discurso ético al prójimo, cree sustraerse a toda crítica objetiva; Wilhelm «desea que el lector no permita que la deficiencia de la forma estropee el eventual provecho, y que se prohíba toda clase de crítica. Un marido que escribe sobre el matrimonio, lo que menos desea es ser criticado»[14]. Pero el *pathos* del juramento no puede impedir la crítica. Pues el concepto de prójimo que está

en la base de la ética kierkegaardiana es ficticio. Valdrá para un estado de la sociedad en el que las relaciones humanas son directas, y Kierkegaard sabe bien que ese estado se ha perdido. Huyendo precisamente de la cosificación, Kierkegaard se retira a la «interioridad». Pero en ella se comporta como si fuera aún hubiese aquella inmediatez cuyo sucedáneo es la interioridad. Que alguien que obra de manera irreprochable en el sentido de la ética privada pueda desde su función social objetiva, no reducible a interioridad, obrar de manera condenable, es una idea que Kierkegaard no admite. De hecho existe todavía en el marco del interés común de clase aquella inmediatez o su apariencia; la fractura de la inmediatez es idéntica a la fractura entre las clases. Por eso es la ética kierkegaardiana de la vida concreta y plena de sentido una viciada y falaz moral de clase. Kierkegaard la formula en términos teológicos: «Y la verdad consiste en honrar a todo hombre, absolutamente a todo hombre, y esto es temer a Dios y amar al prójimo. Pero desde un punto de vista ético-religioso, considerar a la "multitud"» –que para Kierkegaard es, como producto de la cosificación, lo contrario del «prójimo» concreto– «como instancia que establece la "verdad" supone negar a Dios, y sin duda también no amar al "prójimo". Y el "prójimo" es la expresión absolutamente verdadera de la igualdad de los hombres: si cada cual amase en verdad al prójimo como a sí mismo, inmediatamente se alcanzaría la perfecta igualdad entre los hombres»15. Ésta no existe donde el dominio del valor de cambio, la división del trabajo y el carácter de mercancía del trabajo conforman de tal modo las relaciones humanas, que ni el prójimo puede ya, ni por un instante, relacionarse directamente con el prójimo, ni la bondad del individuo basta para ayudarle, y menos aún para tener algún efecto en la estructura social. La ética de Kierkegaard es así una ética sin objeto. – Ella brota de su concepto de la libertad, el cual no permanece, como el kantiano, en el dominio inteligible para abandonar el empírico a la necesidad. Él se instala en el dominio empírico, y el mundo empírico sólo es tolerado como lugar de libertad. La sociedad se contrae a un círculo de «prójimos» libres, y sus necesidades, consideradas «accidentales», son empujadas a las puertas de la filosofía. Igual que la libertad decide sobre la sociedad, decide también sobre el yo, que Kierkegaard concibe solamente en su libertad. Si en nombre de la libertad se niegan las necesidades materiales de la vida en la sociedad, conforme al mismo esquema se hacen desaparecer del yo la necesidad y la realidad de los impulsos. El sí-mismo absoluto de Kierkegaard es puro

espíritu. El individuo no es ese único que se desarrolla en el orden sensible, y no se le reconoce otra propiedad que lo mínimo necesario para subsistir. La interioridad no existe en su plenitud. Sobre ella manda el espiritualismo ascético.

La tesis espiritualista encuentra en las *Migajas* una formulación extrema. La relación entre verdad y no-verdad equivale a la relación entre ser y no-ser. Del «discípulo», del hombre que ha heredado el pecado original y debe ser despertado por Cristo, se dice: «Estando antes en la no-verdad, al recibir ahora, con la condición, la verdad, se opera en él un cambio semejante al movimiento del no-ser al ser»[16]. El «renacimiento» solamente espiritual que Kierkegaard ve en quien recibe «con la condición la verdad», es comparado, como paso que es del no-ser al ser, al nacimiento natural, y de ese modo el nacimiento mismo queda espiritualizado: «Cuando el nacido piensa en su propio nacimiento, piensa en ese paso del no-ser al ser. Lo mismo tiene que ocurrir respecto al renacimiento»[17]. Es cierto que el propio Kierkegaard se hace fugazmente a sí mismo la objeción del espiritualismo: «¿O hay una dificultad de más en el hecho de que en el no-ser anterior al renacimiento» –esto es, el ser natural que aquí es considerado sin rodeos como no-ser– «haya más ser que en el no-ser anterior al nacimiento?»[18]. Pero esta objeción es en seguida causísticamente invalidada. La tesis espiritualista de las *Migajas* está presente en toda la obra. Para Kierkegaard, «la "multitud"» es, como el yo natural, «la no-verdad»[19]. Los hombres vivos aparecen por lo general como alegorías de la verdad y de la no-verdad. Esto explica la insuficiencia artística de la obra: todo sustrato corporal de la intuición queda borrado de su filosofía, y sólo es tolerado en la medida en que representa la verdad o la no-verdad. A este respecto es revelador el hecho de que la producción estéticamente más convincente de Kierkegaard sólo encuentre cabida allí donde éste expresa lo confuso del puro espíritu; donde el espiritualismo no prohíbe la forma poética porque ésta hace de él su objeto, como sucede en el relato de los *Estadios* titulado «Una posibilidad». En la psicología erótica está excluido todo lo sexual; incluso en los índices es evitado con mojigatería[20]. Si el espiritualismo reina sobre el fondo pulsional, este mismo espiritualismo se impone completamente con la dialéctica filosófica, que incluso en *La enfermedad mortal* no es interpretada como dialéctica entre el espíritu y la naturaleza –aquí, el espíritu mismo se ha dividido en libertad y demonía–. Esto es claramente indicativo del cambio decisivo. Si el cuerpo

sólo aparece en relación al «significado» de la verdad y la no-verdad del espíritu, en trueque de ello queda en Kierkegaard el espíritu encadenado a figuras corporales que lo expresan: cautivo de ellas como de la apariencia del *intérieur*. La naturaleza, excluida por la historia de la interioridad sin objeto, se introduce en esta misma interioridad, y el espiritualismo histórico se construye una organología antropológica natural. Las imágenes del puro espíritu que Kierkegaard encuentra son siempre imágenes del cuerpo humano. «Mi alma es tan pesada, que ningún pensamiento puede ya sostenerla, y ningún batir de alas elevarla en el éter»21, dice el melancólico de *O lo uno o lo otro,* la más espiritual de todas las máscaras de Kierkegaard. Un espíritu sin cuerpo se le convierte en un peso que le lleva a la desesperación. La vieja doctrina somática de los temperamentos regresa extrañamente en el espiritualismo idealista. Ella se ajusta bastante bien a la psicología kierkegaardiana de los afectos. Allí donde toda emoción, despojada de derecho propio, es cifra de una verdad disfrazada que «aparece» en ella, ella misma debe ser aparición y, paradójicamente, perceptible como tal. Si las funciones del ojo y del oído son separadas no tanto según su función en el mundo espacial como según la que cumplen en el interior espiritual, el mundo interior mismo es dividido según las imágenes de los órganos naturales. «Quiero interrumpir aquí esta contemplación. Quizá no te satisfaga; tu ojo la devora, ávido, sin que tú te sacies. Pero esto se debe sólo a que el ojo es el más difícil de saciar –especialmente cuando, como tú, no se siente realmente hambre, sino sólo el apetito de ver, que no se puede satisfacer en absoluto22.» El ojo es así el órgano de la «inmediatez» estética y de la apariencia, y la inmediatez sólo como apariencia proyecta en la interioridad las imágenes de las cosas. Aquí pudo haber influido la distinción tradicional entre el sentido «interno» y el sentido «externo», la forma temporal y la forma espacial de la intuición. Pero a Kierkegaard, que veía en la música de *Don Giovanni* la expresión más perfecta de la «genialidad sensible», se le habría últimamente ocultado que también el sentido del oído produce, como el de la vista, cualidades sensibles. A pesar de lo cual el oído se le convierte sin más en el órgano de la interioridad misma, en el representante corporal de lo incorpóreo por excelencia. Al principio de *O lo uno o lo otro,* en uno de los pasajes más destacables, se lee: «Pues así como la voz es la revelación de una interioridad que no guarda ninguna relación mensurable con lo exterior, el oído es el instrumento con el que esta

interioridad es captada, y el sentido del oído lo que permite reconocerla como tal»[23]. Esto no es en modo alguno un simple aspecto de la máscara del estético A. Todavía *La enfermedad mortal* se aferra a esta idea –en un lugar donde considera la necesidad dialéctica de la lejanía de Dios–: «Tan singular es la acústica del mundo del espíritu, y tan singulares las determinaciones de las distancias en él»[24]. – El espiritualismo de Kierkegaard es ante todo hostil a la naturaleza. El espíritu se sitúa libre y autónomo frente a la naturaleza porque la reconoce como demoniaca, tanto en la realidad exterior como en sí mismo. Pero cuando el espíritu autónomo aparece encarnado, la naturaleza toma posesión del espíritu, y lo hace allí donde éste aparece en la forma más histórica: en la interioridad sin objeto, cuyo contenido natural hay que examinar si se quiere explicar el ser de la subjetividad misma en Kierkegaard. El contenido natural del puro espíritu, en sí «histórico», puede llamarse mítico.

Kierkegaard introdujo en su tesis doctoral el concepto de lo mítico como concepto contrario al movimiento histórico y en unidad con él, y lo hizo a propósito de los mitos platónicos. Lo que de éstos dice, lleva a su propio contenido mítico, el que su filosofía madura en sí encierra. – Su excurso sobre «Lo mítico en los primeros diálogos platónicos» parte de una «desproporción entre lo dialéctico y lo mítico»[25], que en Platón se manifiesta entre la forma de exposición que utiliza conceptos y la forma de exposición que utiliza imágenes. Kierkegaard se propone la tarea de deducir del objeto y su unidad la necesidad de esta divergencia. Pues lo mítico no es libre creación del expositor. Lo mítico «tiene aquí un significado mucho más profundo, cosa de la que uno se convence cuando se percata de que lo mítico tiene en Platón una historia»[26]. Una historia no sólo en la evolución de la obra platónica, sino también en sí mismo. Ya en los primeros diálogos «se encuentra en conexión con su opuesto, la dialéctica abstracta»[27], es decir: conceptual. Stallbaum y F. Chr. Baur, que ponen los mitos platónicos «en conexión con la conciencia del pueblo» o destacan «lo que hay de tradicional en lo mítico»[28], han visto lo histórico en el mito, pero lo han dejado como algo extrínseco, sin percibir el fundamento común de las formas de representación dialéctica y mítica. Kierkegaard les opone la idea de una «historia interior de lo mítico»[29]. Con ella tiende hacia la figura histórica de lo mítico en su propia obra: la de la inmanencia perfecta, de la cual el *intérieur* le ofrece una imagen. Kierkegaard percibe la unidad de lo dialéctico

y lo mítico en Platón como imagen: mientras que «en los primeros diálogos» lo mítico «aparece en oposición a lo dialéctico, pues cuando lo dialéctico enmudece, lo mítico se hace audible, o mejor dicho, visible, en los posteriores mantiene, en cambio, una relación más amistosa con lo dialéctico, es decir, Platón se ha hecho dueño y señor de lo mítico; y esto quiere decir que lo mítico se convierte en imagen»[30]. Producido en la inmanencia del pensamiento y su «historia interior», lo «mítico» es a la vez, como imagen, algo corpóreo-visible, del mismo modo que el espiritualismo de Kierkegaard necesita en su dialéctica de las imágenes corpóreas-orgánicas. La producción de esta unidad es orgánica y natural, y en ella los caracteres de la facticidad histórica y la verdad ontológica perecen juntos: «La representación mítica de la existencia del alma después de la muerte no es puesta en relación ni con la reflexión histórica, que se pregunta si allí estarán realmente Eaco, Minos o Radamante para juzgar, ni con la reflexión filosófica, que se pregunta si eso es la verdad. Si cabe caracterizar la dialéctica correspondiente al mito como anhelo, como deseo, como la mirada que se dirige a la idea para desearla, lo mítico es el abrazo fecundo de la idea»[31]. Pero que el uso de términos como anhelo, deseo o abrazo fecundo no expresan como metáforas separables, y como Kierkegaard creía, la productividad del puro espíritu; que en este discurso más bien la espiritualidad misma es llamada «mítica», y la productividad del espíritu vista como una productividad de la naturaleza, lo prueba una frase cuyos elementos pragmáticos ponen a la filosofía de Kierkegaard más cerca de la conciencia de sí misma que en cualquier otro lugar: «Se puede llegar a una consideración análoga de lo mítico partiendo de la imagen. En efecto, cuando en una época reflexiva se observa la imagen tal como aparece en una representación reflexiva, esto es, como una imagen modesta y apenas apreciable que, igual que un fósil antediluviano, hace recordar otra forma de existencia en la que la duda estaba ausente, quizá uno se asombre de que esa imagen haya podido desempeñar un papel tan importante»[32]. Kierkegaard rechaza luego este «asombro», el cual, sin embargo, anuncia la comprensión más profunda a que cabe llegar de la relación entre dialéctica, mito e imagen. Pues la naturaleza no se impone a la dialéctica como algo en todo tiempo vivo y presente. La dialéctica se detiene en la imagen y cita en lo históricamente más reciente al mito como lo más lejano en el pasado: la naturaleza como prehistoria. Por eso son las imágenes que, como la del *intérieur,* implican la indiferenciación de dialéctica y mito,

verdaderamente «fósiles antediluvianos». Pueden ser llamadas imágenes dialécticas, para emplear una expresión de Benjamin, cuya convincente definición de la alegoría vale también para la intención alegórica de Kierkegaard como figura de una dialéctica histórica y una naturaleza mítica. Según esta definición, «en la alegoría se presenta a los ojos del observador la *facies hippocratica* de la historia como paisaje original petrificado»[33]. – En Kierkegaard, la naturaleza es mítica en tanto que prehistoria citada en la imagen y en el concepto de su presente histórico. Es bien evidente la manera de emplear la expresión en el único pasaje posterior a la tesis doctoral donde aún aparece acentuada: en la interpretación del *Fígaro* de Mozart. Allí, el paje es una «figura mítica»[34]. El traje histórico del paje es a la vez el disfraz del ser natural mismo en su ambigüedad; en su profundidad indeterminada y enigmática, este disfraz está cercanamente emparentado con el del puro espíritu, cuya condición mítica no se puede negar: «Aunque en este estadio el deseo no está determinado como deseo y, no siendo más que presentimiento del deseo, se halle también completamente indeterminado respecto de su objeto, tiene sin embargo una determinación: es infinitamente profundo. [...] Aún no llega a una relación con el objeto; permanece en el anhelo infinito, indeterminado. A la descripción aquí dada se ajusta [...] el hecho de que el papel del paje esté escrito para una voz femenina. En esta contradicción se tiene una indicación de lo contradictorio en aquel estadio: el deseo es tan indeterminado, y el objeto tan poco diferenciado, que lo deseado tiene en el deseo carácter andrógino, como en el organismo vegetal, donde ambos sexos están juntos en una flor. El deseo y lo deseado forman una unidad en la que ambas partes son *neutrius generis*»[35]. Con la vestimenta del andrógino está presente el momento de la apariencia que caracteriza a todas las cosas en el *intérieur*, y que en su tesis doctoral Kierkegaard percibía en los mitos platónicos y describía con palabras que recuerdan claramente el oscuro deseo del paje: «En cuanto aparece la conciencia, se revela que estos espejismos» –los mitos– «no eran la idea. Si, después de que la conciencia ha despertado, la fantasía vuelve a sentir nostalgia de estos sueños, lo mítico aparece entonces en una nueva forma, a saber: como imagen. [...] Por eso lo mítico puede muy bien tener en sí algo tradicional. Lo tradicional es como la canción de cuna, que crea un momento de ensoñación; pero lo tradicional es propiamente mítico justo en el instante»[36] –mas no ciertamente, como Kierkegaard supone en su espiritualismo–, «en el instante en que el espíritu vagabundea y

nadie sabe de dónde viene ni adónde va»[37], sino en el instante en que la imagen que aparece echa lo pasado fuera de las cavernas del tiempo primordial. Pero al tener en la imagen mítica del paje «lo deseado en el deseo carácter andrógino», la imagen es, también ella, espiritual-inmanente. La espiritualidad inmanente misma es mítica. Como mítica se hace corpórea. De ahí la metáfora drástica del seductor: «Soy un poeta, aunque no para otros; yo devoro mis propios poemas; de ellos vivo. ¡Aparece! Quiero ser tu poeta»[38]. Así queda el artista, puro espíritu, míticamente fijado en el firmamento en la imagen de Saturno devorando a sus hijos. Por eso, en la filosofía de Kierkegaard el puro espíritu trasciende a lo espectral como su arquetipo primordial. De una figura «trágica moderna» –Regina, sin duda– dice Kierkegaard: «Su vida no se desarrolla como la de la Antígona griega; el movimiento de la evolución se dirige hacia dentro, no hacia fuera; la escena es interior, no exterior; es una escena de espíritus»[39]. Y el seductor, infinitamente reflejado, no deja huellas, como un fantasma: «Si de él podría decirse que pasó por la vida sin dejar huellas (pues sus pies tenían la particularidad de llevarse las huellas con ellos –no sabría representarme mejor su infinita reflexión en sí mismo–), podría igualmente decirse que su arte de la seducción no exigía ninguna víctima»[40]. – Cuando Kierkegaard percibe el carácter mítico del puro espíritu, lo llama demoniaco. Así, sobre todo, en *El concepto de la angustia*. Aquí, la emigración de la naturaleza mítica a la interioridad espiritual es interpretada de forma histórica: «De poco sirve hacer de lo demoniaco un guauguau que espanta y luego se ignora, puesto que ya hace muchos siglos que no se ha presentado en el mundo – creencia que es una gran insensatez, pues acaso no haya estado nunca tan difundido como en nuestros tiempos: sólo que en la actualidad aparece especialmente en las esferas espirituales»[41]. La demonía, definida como «lo reservado y lo involuntariamente revelado»[42], proviene de la ceguera con que el espíritu autónomo se concibe como absoluto: «Lo demoniaco no encierra otra cosa, pero se encierra a sí mismo, y en esto radica el sentido profundo de la existencia: en que la ausencia de libertad se hace a sí misma prisionera»[43]. Como demonía mítica hace estallar la subjetividad y se convierte en no-verdad ontológica en oposición a la verdad ontológica de Dios: «La desesperación del diablo es la más intensa de todas, pues el diablo es solamente espíritu, y por ello conciencia y transparencia absolutas; en el diablo no se da ninguna oscuridad que pueda servir de disculpa atenuante, y

por eso su desesperación es la oposición más absoluta»[44]. – Todo esto podría decirse tanto de la interioridad sin objeto como del sí-mismo condenado, despojado de sí mismo, que es la pura demonía. Pues sólo el lenguaje, que está prohibido a una interioridad que no sabe *a priori* «si aún hay otros hombres»[45]en el mundo, conduce fuera de la demonía: «Lo reservado es precisamente lo mudo; el lenguaje, la palabra, es lo salvador, lo que salva de la abstracción vacía de la reserva. Si la libertad de fuera entra, pues, por fuera en relación con lo demoniaco, herméticamente cerrado en sí mismo, la ley de la revelación de lo demoniaco es que éste se exterioriza contra su voluntad en el lenguaje. En el lenguaje estriba, en efecto, la comunicación»[46] con un mundo exterior que la interioridad expresamente proscribe por contingente. Ciertamente Kierkegaard rechaza toda equivalencia entre lo demoniaco y lo natural-mítico; advierte de que no hay que «olvidar que la no libertad» –así concibe él la demonía– «es un fenómeno de la libertad, y no se puede explicar mediante categorías naturales»[47]. Atribuye la interpretación mítica de lo demoniaco a una consideración «metafísico-estética»; «entonces es concebido y juzgado el fenómeno como desgracia, destino, etc.; puede indicarse entonces, como analogía, el que un hombre puede nacer imbécil, etc.»[48]. Pero Kierkegaard no es capaz de separar las ideas, desde siempre hermanadas, de la demonía y el destino más que a través de la protesta violenta de una teología para la cual la demonía es «libre» porque concibe el acontecimiento prehistórico del pecado original como acto de libertad, y que escapa de las redes del destino por medio del «salto». Sin embargo, la protesta teológica no basta para separar, de otra manera que por la mera afirmación, la demonía de la naturaleza; para separar la pura interioridad de lo «mítico». – Por ello, el carácter de lo mítico es atribuido, bajo forma conceptual, lo mismo a la interioridad absoluta kierkegaardiana que a todo idealismo del espíritu absoluto. En el idealismo radical, la imagen histórico-mítica del *intérieur* se explicita a través de la autoconciencia filosófica. Así puede el discurso vulgar de la mitología hegeliana de la historia hallar una justificación más profunda de lo que él supone: no como recomposición metafísica de la realidad, sino a partir del contenido mítico mismo. «Aquí está el punto en que la filosofía de Hegel es llevada, por necesidad del método, a la mitología[49].» Sin duda esto es cierto de la filosofía de Baader y de la de Schelling. Éstos no integraron simplemente «elementos» míticos como «material» en la estructura filosófica. El fundamento de esta estructura

era mítico: la soberanía del espíritu; del espíritu creado que se entroniza como creador y que se hunde tanto más profundamente en la naturaleza cuanto más cree dominarla desde lo alto. En las últimas producciones del espíritu idealista, el contenido mítico simplemente rompe las células del concepto sistemáticamente desplegado, de donde la crítica filosófica lo había expulsado, y toma posesión de las antiguas imágenes. Pero al tiempo que destruye la estabilidad del sistema, se destruye a sí mismo: el puro espíritu, llamado por su nombre, pierde su poder. Kierkegaard se halla en el mismo momento histórico crucial que los últimos idealistas. Como en ellos, la crisis del espíritu soberano se verifica en él como una emancipación del contenido mítico. Pero esta vuelta no conduce en él a una metafísica mitológica ni a una filosofía «positiva». El contenido mítico persiste fiel en la dialéctica inmanente, y Kierkegaard sólo lo expulsa con la simple cancelación de la subjetividad.

Sólo cabe esclarecer la relación de la interioridad sin objeto con la ontología oculta, que, en cuanto verdad, es la cuestión de Kierkegaard, mediante la categoría de lo mítico. La subjetividad míticamente encerrada en sí misma intenta salvar las «relaciones humanas fundamentales» y su sentido –salvar la ontología– mediante el conjuro. Ya el seductor se reconoce en la imagen mítica como un hechicero: «Pero tú no sospechas cuál es el dominio sobre el que yo reino. Yo reino sobre las tempestades de las emociones. Como Eolo...»[50]. Y el conjuro no se limita ni a la «esfera estética» ni a la metáfora poetizante. La propia interioridad conjura. «Para la consideración ética de la vida, la tarea del individuo es, en consecuencia, la de despojarse de la determinación por lo interior y expresar esta determinación en algo exterior[51].» Lo exterior es así para ella un mecanismo mágico que, como «expresión», convoca un contenido oculto. Pero el contenido conjurado, aunque también sea interior, no es la interioridad misma: «La paradoja de la fe consiste en que hay un interior que es inconmensurable con lo exterior; un interior que, bien entendido, no es idéntico al primero, sino un nuevo interior»[52]. Pero este segundo interior, al que toda la dialéctica de Kierkegaard está referida, es la verdad conjurada. – Kierkegaard no eleva a concepto la intención del conjuro. Su demonía pondría en peligro la pretensión de verdad de la interioridad dialéctica. Pero se hace patente en la forma que adopta el lenguaje de Kierkegaard, más en su amplitud que en las metáforas conjuradoras de los escritos estéticos. Esta intención se ha

observado a menudo, pero apenas se ha deducido, en su necesidad, del contenido filosófico mismo. No basta su conocida referencia a la «vastedad de la aflicción», a la mala infinitud en el monólogo y la dialéctica del dolor. Y la justificación en el placer socrático del discurso sólo muestra su intención, no el origen de la misma; al igual que su aversión a la formulación precisa en un sistema, que el «Agradecimiento a Lessing» prueba negativamente con una alabanza: «Esta despreocupación de su estilo, que lleva una comparación hasta el más mínimo detalle, como si la exposición misma tuviese un valor, como si significase la paz y la seguridad, y ello aunque quizá el aprendiz de tipografía y la historia universal, incluso la humanidad entera, hubiesen de esperar a que él acabase»[53]. Todo esto no puede aclarar por qué una filosofía que –frente a Hegel, pero también frente al propio Lessing– se pasaba sin las cosas reales y tenía que desarrollar todas sus determinaciones a partir del simple «punto» de la persona, necesitaba sin embargo, para su forma de exposición, de la mayor extensión espacial. La ley de su forma de exposición es la repetición: repetición de fórmulas conjuradoras. La verdad inmodificable y ocultada es invocada como lo siempre idéntico con palabras siempre idénticas debido a la impotencia para poner su contenido de forma positiva o deducirlo progresivamente, pero también a la esperanza de que la verdad pueda hacer su aparición si el número de invocaciones es el correcto. A las repeticiones míticas de la totalidad corresponde justamente la brevedad de la fórmula particular; a las paráfrasis interminables de la *Historia de sufrimiento* y la *Apostilla no científica,* las proposiciones condensadas, oraculares, de *El concepto de la angustia* y, sobre todo, de la fundamentación de la filosofía existencial al comienzo de *La enfermedad mortal*. Pero la ontología, conjurada por la mítica voluntad autónoma, sólo responde a la invocación como fantasmagoría. Destino, fortuna e infortunio son las constelaciones míticas de un viaje dialéctico que se desarrolla en la ambigüedad porque «en el mar de las posibilidades» del puro yo, «la brújula misma es dialéctica»[54]. La dialéctica de Kierkegaard debe considerarse ambigua en un sentido más preciso. Pues como movimiento de la conciencia humana individual separada, mítica ella misma en su origen, como mítico es también el círculo en el que efectúa su movimiento, tiene dos significados. Éstos deben ser distinguidos según las formas de aparecer en ellos el contenido mítico. – Por un lado, Kierkegaard piensa que la pura naturaleza, la apariencia mítica, es un

peligro para el hombre, pues como criatura pecadora pertenece a ella, aunque la «libertad» le permite elevarse sobre ella. La dialéctica es aquí un proceso de espiritualización o, en el lenguaje de Kierkegaard, «transparentización», que el sí-mismo inaugura gracias a su espíritu libre. Esta dialéctica se desarrolla entre la naturaleza y el espíritu, el contenido mítico y la conciencia, como poderes cualitativamente distintos, contrarios en realidad; ella debe dejar franco el acceso a la reconciliación al tiempo que la apariencia mítica se desvanece en la claridad neumática. Ella domina de parte a parte la doctrina explícita de Kierkegaard, según la cual el verdadero sí-mismo, la «libertad» del hombre, resulta del reconocimiento de la irrealidad de una naturaleza que se afirma a sí misma. Pero esta dialéctica sólo muestra la fachada de un segundo concepto, más profundo, de dialéctica, un concepto que, aunque no esté teóricamente desarrollado en la obra, se puede evidenciar objetivamente en ella. Es el concepto de una dialéctica en el propio fundamento mítico de la naturaleza. Un concepto que necesariamente conduce al centro de una interpretación que descubría críticamente el carácter mítico de aquello que, en cuanto espíritu y libertad, se presenta en Kierkegaard como algo supranatural: la interioridad sin objeto. El propio Kierkegaard pone en duda la esencia supranatural del «espíritu» con la doctrina teológica de la trascendencia absoluta de Dios expuesta en las *Migajas*, la cual termina con toda pretensión humana de libertad espiritual: «Menos aún será capaz de traer por su propia fuerza a Dios de nuevo a su lado»[55]. Pero entonces el hombre no se divide en una naturaleza y una sobrenaturaleza que luchan entre sí –su ser natural es en sí dialéctico, y aquello que en el hombre contribuye a su salvación entra igualmente en su naturaleza como aquello que puede arruinarle–. El intento de Kierkegaard de separar naturaleza y demonía, un intento que obviamente no puede dar resultado en el primer plano del espiritualismo dominante, remite al proyecto de una dialéctica de la naturaleza. Pero este intento se manifiesta más claramente en una metafórica que describe como proceso natural el mismo proceso de devenir transparente que la conciencia debe imponer a la naturaleza rebelde: «Mi ser era transparencia como la profunda meditación del mar, como el silencio autosatisfecho de la noche, como el monológico sosiego del mediodía»[56]. Si Kierkegaard se atreve a hacer la afirmación espiritualista de «que todo individuo nacido es, simplemente por su nacimiento y por su pertenencia a la especie, un individuo perdido»[57], es porque ha admitido frente a ella la

posibilidad de la salvación en la dialéctica natural con la cuestión, planteada en *La enfermedad mortal,* de «en qué medida la plena claridad sobre sí mismo, acerca precisamente de que uno está desesperado, puede conciliarse con el estado de desesperación, es decir, si esa claridad de conocimiento y de autoconocimiento no tiene que arrancar a un hombre de la desesperación y llenarlo de pavor ante sí mismo, de modo que dejara de estar desesperado»58. Pero la claridad del desesperado, que como espíritu se enreda demoniacamente en lo que de mera naturaleza hay en sí mismo, es una claridad que la dialéctica mítica produce en ella misma. En la prisión de la completa inmanencia, la naturaleza mítica y ambigua queda dividida, debido a que no persiste de forma inerte, sino que se mueve dialécticamente, y su movimiento apresa la naturaleza en la profundidad de la que brota para alzarla y salvarla.

La psicología kierkegaardiana de los afectos refleja este movimiento como el movimiento de la melancolía. Ésta pertenece al *intérieur,* al cual la liga el «estado anímico», la constelación de los contenidos concretos. Así como en el *intérieur* la imagen histórica se presenta como imagen mítica, aquí la pura naturaleza, el temperamento melancólico, se presenta como algo histórico. Y, por ende, como algo dialéctico y como «posibilidad» de la reconciliación. – En Kierkegaard, la historia interior de la melancolía es, igual que la historia entera de la subjetividad, indiferente a la historia exterior. «Me refiero a la melancolía egoísta o simpatética. Se ha hablado ya demasiado de la despreocupación de nuestra época; me parece que tendríamos motivo para hablar de su melancolía, y quisiera creer que con ello podrían aclararse muchos problemas. La melancolía es la enfermedad de nuestra época, y ella resuena hasta en su risa despreocupada; ella nos ha quitado el valor para ordenar y para obedecer, la energía para actuar, la fe, la esperanza59.» Como «enfermedad de la época», la melancolía no es general y fortuita; más bien ocurre que la interioridad se vuelve melancólica en el conflicto determinado con las realidades históricas que tan claramente esboza la gran metáfora de Kierkegaard: «Pero yo no renuncio a las ideas extrañas de mi melancolía. Pues estos humores, como quizá los llamaría un tercero; estos malos sueños, como quizá los llamaría quien participase plenamente de ellos, me conducen a la certeza eterna de la infinitud si los sigo con denuedo. – Por eso estimo tanto estas ideas en mi soledad, a pesar de que ya me asustan. Yo les debo una enseñanza de la mayor importancia: que yo no me felicito, como otros,

de haber hecho descubrimientos incomparables en el terreno religioso y haber agraciado a la humanidad con mis descubrimientos, sino que, para mi humildad, no hago otra cosa que redescubir, por así decirlo, las cosas más simples de todas, y con ellas me contento y me siento infinitamente satisfecho [...] ¿A qué se debe que en las regiones apartadas, donde media milla separa una cabaña de otra, haya más temor de Dios que en las ruidosas ciudades? ¿A qué se debe que el hombre de mar tenga más temor de Dios que el ciudadano sedentario? ¿No se debe a que en la solitaria llanura, en el mar abierto, algo se experimenta, y ese algo se experimenta de tal manera que hay que mantenerse firme frente a él? Cuando ruge la tempestad nocturna y cuando el lobo hambriento aúlla inquietantemente; cuando, tras el naufragio, uno se ha salvado echándose sobre una tabla y sobre ella se esfuerza por resistir al mar embravecido; cuando hay que ahorrarse los gritos de auxilio porque no pueden llegar a ningún oído humano: entonces aprende uno a depositar su confianza en algo distinto de los vigilantes nocturnos y los gendarmes, los bomberos y el bote salvavidas. En la gran ciudad, hombres y casas se encuentran demasiado cerca unos de otros. Para tener una impresión primitiva, es preciso que se produzca algún acontecimiento, o bien tener otro camino –como yo lo tengo en mi melancolía–»60. Los dos caminos que Kierkegaard menciona se cruzan en su psicología de la melancolía y forman una encrucijada, el lugar, según la antigua creencia, más propicio al conjuro. La intención de la metáfora es ontológica: la «impresión primitiva» de lo que la «escritura original de la existencia humana» deja en la experiencia del hombre. En el mundo cosificado de las grandes ciudades, cuyos habitantes son ellos mismos, como gendarmes y vigilantes, como «funcionarios» del orden, cosas y caricaturas, el contenido de verdad de la escritura queda históricamente perdido porque la objetividad de las formas sociales ya no permite la «impresión primitiva». Únicamente la naturaleza prehistórica del barco o del habitante de la cabaña puede fuera de la cosificación, con el mar y la llanura, poner al hombre la «escritura original» delante de los ojos. Pero, en el mundo cosificado, la naturaleza mítica es rechazada por su propia historia a la interioridad del hombre. La interioridad es la cárcel histórica del ser humano prehistórico. El afecto del prisionero es la melancolía. En la melancolía se representa la verdad, y el movimiento de la melancolía es el movimiento que trata de salvar el «sentido» perdido. Un verdadero movimiento dialéctico. Pues si en la melancolía se representa la verdad, para

la pura interioridad ésta se representa únicamente como apariencia. La verdad es en ella pura imaginación, igual que el placer del melancó-lico: «El placer no reside propiamente en el placer, sino en la representación que en él se tiene»61. Como imaginación, la melancolía está emparentada con la locura; en el relato titulado *Una posibilidad,* la melancolía es convertida, en el sentido del encantamiento, en locura. En el centro del relato hay un *intérieur* propicio al conjuro: «Esto podía verse en la calle; pero quien entraba en su habitación presenciaba cosas todavía más extrañas. No es raro tener de un hombre una impresión totalmente distinta cuando se le ve en su hogar y cuando se le ve en la calle. En los magos, alquimistas y astrólogos» –figuras ligadas a la mítica– «esto pertenece, por así decirlo, al concepto; como el célebre Dapsul de Zabelthau, que entre los hombres parecía uno cualquiera de ellos, pero que en su observatorio llevaba un sombrero alto y agudo, se envolvía en un manto de calamaco gris, tenía una larga barba blanca y hablaba con una voz cambiada, por lo que su propia hija no le reconocía y le tomaba por el criado Ruprecht»62. Tal *intérieur* es la locura del tenedor de libros que quiere conjurar mágicamente, a través del recuerdo de su tiempo pasado, la «posibilidad» de que viva un hijo suyo. Pero, con el conjuro, la realidad contingente y la interioridad se separan: «La palidez exterior es como un adiós del interior; y el pensamiento y la fantasía van tras el fugitivo para dar con él en su escondrijo»63. Esta pálida luz es la de la apariencia, que atrae al melancólico retirado hacia el fondo mítico. Kierkegaard reúne el aislamiento de lo interior, la pura naturaleza y la apariencia en la metáfora del eco: «Cuando estás frente a la nada, tu alma se sosiega; puede experimentar cierta melancolía cuando oyes el eco de tu pasión que te llega desde la nada. Para que recibamos un eco, tiene que haber un espacio vacío ante nosotros»64. Y el carácter aparente de la melancolía no se expresa en su obra sólo metafóricamente. La propia teoría se refiere a él en esta declaración: «Por eso está también en la naturaleza de la melancolía el que ella nunca sea del todo verdad»65. Pero, en cuanto apariencia, la melancolía mítica no es rechazable, pues es en sí misma dialéctica. En ella se oculta la «Providencia». Ésta «dota a una individualidad de fuerzas extraordinarias para la relación con la realidad. "Pero", dice ella, "para que no cause demasiados daños, uno esta fuerza a la melancolía, y así se la oculto a él mismo"» –como la «verdad» en Kierkegaard, que está oculta a la interioridad misma–. «"Lo que él puede, nunca llegará a saberlo; pero yo me sirvo de él. Ninguna realidad

debe humillarlo; esto le permitirá hallarse en mejores condiciones que otros hombres; pero habrá de sentirse aniquilado como ningún otro hombre. En esto, y sólo en esto, me comprenderá; pero tendrá entonces la certeza de que es a mí a quien ha comprendido[66]”.» De ese modo, la verdad se da a la apariencia melancólica a través de la propia dialéctica de ésta. En su apariencia, la melancolía es, dialécticamente, la imagen de otro. Tal es el fundamento preciso del carácter alegórico de la melancolía de Kierkegaard. Alegórico se vuelve el ser natural ante la melancolía: «¿Quién que no tenga la mente embotada puede ver a una muchacha sin sentir cierta melancolía, sin que su aspecto físico le recuerde de la forma más aguda la caducidad de la vida terrena?»[67], se pregunta Wilhelm evocando quizá conscientemente la alegoría de la muerte y la doncella de Matthias Claudius. La imagen de la joven doncella en flor de juventud alude precisamente a lo pasajero. Pero la melancolía misma es el espíritu histórico en su profundidad natural, y de ahí que, en las imágenes corporales de la misma, constituya la alegoría central. Al recluido en la interioridad tiene que haberle «guiado la melancolía a través de los estadios provisionales»[68]como una figura de Hermes conduciendo a los muertos con su bastón. Y del origen saturniano de la melancolía habla el siguiente pasaje: «¿Cuál es mi enfermedad? La melancolía. ¿Dónde tiene esta enfermedad su sede? En la imaginación; y su alimento es la posibilidad»[69]. Si, por su línea de fractura, la filosofía de Kierkegaard hace recordar a Descartes: a la completa fractura entre dentro y fuera, que únicamente se cierra en la profundidad carnal de los afectos, la intención alegórica muestra una total afinidad práctica con el Barroco, la cual confirmaría también las concordancias entre Kierkegaard y Pascal más exactamente que aquel sentimiento filosófico que espera poder escuchar las conversaciones entre Agustín, el católico jansenista, y el protestante idealista, creyentes solitarios, a través de los siglos.

Kierkegaard se llama ocasionalmente a sí mismo «el pensador barroco»[70], aludiendo sin duda a una expresión de sus contemporáneos referente a él, sin saber hasta qué punto sus motivos pragmáticos se corresponden de hecho con los del Barroco literario. Con éste comparte la inmanencia recluida[71] tanto como el conjuro, por medio de la alegoría, de contenidos ontológicos perdidos. En su paisaje filosófico aparecen desperdigados, como despojos marinos en una isla, restos, figuras tiempo atrás fenecidas, del drama barroco, de cuyos arquetipos sólo Shakespeare –si se le cuenta entre los autores del

Barroco– debió de serle familar. Los constituyentes del drama barroco, que Benjamin ha explorado en *El origen del drama barroco alemán* desde la idea del *Trauerspiel,* aparecen reunidos en su totalidad en la caverna de su filosofía. El tirano surge como personaje histórico-mítico: se llame Nerón[72], Periandro[73] o Nabucodonosor[74]; este último introducido con un motivo muy lejano procedente de la alegórica del melancólico: el de la figura animal, que empleó el dramaturgo alemán del Barroco Hunold[75]. Kierkegaard se identificaba con el contrario dialéctico del tirano, el mártir, cuyo concepto domina tan completamente su teología madura, que en la última polémica Martensen pudo con razón reprocharle que identificara sin más al «testigo de la verdad» con el «mártir». Intrigas barrocas no son solamente la historia de seducción, sino también la separación de Quidam y su amada, ante la que, como Hamlet, hace el necio. En las exposiciones del «método indirecto» de la *Apostilla no científica* y del *Punto de vista explicativo de mi labor como escritor,* la dialéctica de la melancolía conduce a toda una casuística y toda una apología de la intriga. Como en el Barroco, la melancolía y el disimulo son una sola cosa: «La justa proporción entre la melancolía y el arte del disimulo indicaba que yo dependía de mí mismo y de la relación con Dios»[76] –el aislamiento de la interioridad sin objeto evoca aquí al mismo tiempo el desamparo barroco de la criatura en la inmanencia de este mundo–. La filosofía de Kierkegaard está incluso revestida de las temibles insignias del espíritu barroco: la ampulosidad y la crueldad. Las imágenes alegóricas se acumulan: «Cada una tiene lo suyo: la sonrisa alegre; la mirada traviesa; el ojo lánguido; la inclinación humilde de la cabeza; el ánimo exuberante; la serena tristeza; la melancolía profunda, llena de presentimientos» –como centro de todas las imágenes–; «la nostalgia de lo terreno; la emoción inexplicable...»[77]; y así continúa largamente con otras muchas nuevas variaciones. Kierkegaard es de una crueldad barroca en los *diapsalmata* del mago Virgilius y el toro de Falaris y en la presentación del esquizofrénico Periandrio, pero también en el carácter de la *Historia de sufrimiento,* cuyo nombre no en vano evoca la Pasión: aquí, la melancolía es cruelmente dividida, como cuerpo espiritual del sí-mismo, en sus afectos-miembros. El único escenario que la filosofía de Kierkegaard admite fuera del *intérieur* –la calle del paseante se reduce en el espejo hasta quedar desconocida– es el camposanto barroco. «Todo duerme; sólo los muertos salen ahora de sus tumbas y vuelven a la vida. Pero yo, yo que no estoy muerto, no puedo

revivir; y si estuviera muerto, tampoco podría revivir, pues nunca he vivido[78]...». O, como en la escena de apertura de un drama barroco, posiblemente copia intencionada del estilo barroco hasta en los detalles de su lenguaje: «Monólogo del leproso. Un cementerio; al rayar el día. Simón Leprosus está sentado sobre una losa sepulcral; está medio dormido, se sobresalta y grita: ¡Simón! ... "¡Sí!" ... ¡Simón! ... "¿Sí, quién me llama?" ... ¿Dónde estás, Simón? ... "Aquí; ¿con quién hablas?" ... ¡Contigo, Simón! ¡Tú, escoria! ¡Tú, peste! ¡Tú, ser repugnante! ¡Apártate de mí! Vete allí donde deberías estar, con los muertos! ... ¿Por qué soy el único que no puede hablar así conmigo?»[79]. Todos estos rasgos, apenas apreciados en su continuidad, rodean la imagen de la melancolía, la de los ensimismados y la de quienes los escoltan. La prueba de la dependencia literaria no va muy lejos. Kierkegaard no sabía nada de Lohenstein ni de Gryphius, y es dudoso que conociera a Calderón, pues si no, dada la afinidad de las intenciones y su gusto –él mismo barroco– por lo cultural, sin duda lo habría mencionado. Además, Kierkegaard hizo suya la argumentación convencional contra la alegoría. Esto lo demuestra un excurso crítico sobre el texto de *La flauta mágica:* «Las réplicas que debemos a Schikaneder o a sus adaptadores son tan desvariadas y estúpidas, que cuesta creer que Mozart pudiera hacer lo que hizo con ellas. Que Papageno diga de sí mismo: yo soy un hombre natural, desmintiéndose así al instante, puede valer como ejemplo *instar omnium*»[80]. Pero Papageno, al que Kierkegaard llama «mítico», como al paje, es una figura alegórica del concepto de naturaleza no corrompida en el sentido de la Ilustración, y la frase criticada no es tanto expresión desafortunada de un alma individual cuanto la leyenda explicativa bajo la imagen del pajarero adornado de plumas, conservada hasta el presente como un rudimento en el *«entrelied»* de las operetas. Kierkegaard nunca reflexionó teóricamente sobre la profundidad de la alegoría. Tanto mayor hay entonces que suponer el poder de la misma en una obra que, desde los impulsos más ocultos, muestra en todas partes la intención misma que, de acuerdo con las categorías de la estética idealista que, según la doctrina manifiesta, ella representa, debería condenar. Este poder tiene que residir en el centro de la filosofía kierkegaardiana. Si ésta genera, sin plan y sin un conocimiento más a fondo de la literatura pertinente, no sólo formas de significación alegóricas, sino incluso contenidos alegóricos, descendiendo hasta la concreción de los nombres de los personajes, ello podría demostrar que las verdaderas

relaciones entre las filosofías históricamente aparecidas nunca las fundan las «estructuras de pensamiento» y las categorías, sino siempre los elementos pragmáticos que arquetípicamente sirven de fundamento a las expresiones conceptuales y rebrotan en cuanto la constelación objetiva del pensamiento los atrae, estén o no en la intención filosófica. Lo barroco de Kierkegaard es anacrónico considerado en su génesis histórica, pero histórico bajo la ley de la interioridad mítica, cuyo laberinto el «individuo» recorre y la cual se adhiere inseparablemente a sus imágenes histórico-naturales. La interioridad conjura a través de la melancolía la apariencia de la verdad, hasta que ella misma resulta transparente como apariencia –anulada y salvada a la vez; ella conjura imágenes, y éstas aparecen preparadas para ella como figuras enigmáticas de la historia–. Por algo pertenecen todas a la región de una imaginería estética pasada. Pero todas las determinaciones dispares que Kierkegaard piensa bajo el término «estético» convergen en esta topografía como lugar de su unidad.

«Mi tristeza es mi castillo; erigido como un nido de águila en la cumbre de una montaña, alcanza las nubes. Nadie puede asaltarlo. Desde esta residencia desciendo en vuelo a la realidad y cobro mi presa. Pero no me quedo abajo; vuelvo con ella a mi castillo. Lo que apreso son imágenes; que traspaso a un tapiz con que revisto los muros de mi cámara. Vivo así como un difunto. Cada vivencia mía la someto al bautismo del olvido y la consagro a la eternidad del recuerdo. Todo lo finito y accidental es abandonado y olvidado. Y ahí estoy yo sentado, sumido en mis pensamientos, encanecido, explicando con voz queda, casi susurrante, imagen tras imagen; y junto a mí está sentado un niño que escucha mis palabras, aunque hace tiempo que sabe todo lo que voy a contar[81].» Si esta definición de lo estético, ella misma hecha de imágenes y, sin embargo, la más precisa que Kierkegaard ha ofrecido, quiere derivar el contenido de imágenes míticas de su filosofía a partir de una visión estética del mundo, sería mejor buscar el origen de lo que él llama estético en el fundamento mítico. Es cierto que la interioridad conjura las imágenes, pero éstas no se identifican con ella, y nada revela la esencia mítica de su espiritualidad absoluta más acabadamente que el carácter de imagen de su «presa». Lo que Kierkegaard críticamente reconocía en las reinterpretaciones modernas de la idea de lo trágico vale para su propio concepto de la interioridad estética: «Por eso, cuando nuestra época trata de transustanciar en la tragedia todo lo cargado de destino en individualidad y subjetividad,

seguramente ha malentendido la esencia de lo trágico»[82]. No de otra forma malentiende la doctrina kierkegaardiana de la actitud estética subjetiva su contenido mítico. Desde el propio punto de vista de Kierkegaard, la tragedia está, como categoría estética, determinada por el destino, y es lo contrario de toda dinámica subjetiva. Pero exactamente lo mismo sucede también con los objetos que su concepto de lo estético comprende. Por eso define Kierkegaard la conducta estética como la del espectador con tanta más razón cuanto que ella implica su visión «ética» de lo estético: «Y ahora tu propia vida: ¿tiene ella su teleología en sí misma? No quiero en este punto preguntar si alguien tiene derecho a hacer sólo de espectador. Supongamos que el significado de tu vida fuese observar el mundo alrededor de ti: entonces tendrías tu teleología fuera de ti. Sólo cuando cada ser humano singular es para ti a la vez un momento y el todo, sólo entonces lo consideras en su belleza; pero si lo consideras éticamente, lo consideras en su libertad»[83]. Pues la verdad se halla frente a la interioridad sin objeto «espectador» como un drama extraño y enigmático, si bien ese «espectador» trata de cerciorarse de ella por medio de la introspección. La fractura que separa la verdad de la interioridad, a la cual la verdad aparece sólo como apariencia, marca también la propia figura de la verdad. De ahí la frágil equivocidad del término «estético» en Kierkegaard, de ahí la discontinuidad de lo estético mismo, que él percibe desde la perspectiva «ética»: «Pues sobre esto no podrías [...] dar ninguna razón, ya que tú mismo estás sumido en lo estético; la esencia de lo estético sólo la puede explicar quien está por encima de lo estético, o sea, quien vive éticamente [...] Quien vive estéticamente no puede dar ninguna explicación satisfactoria de su propia vida, pues vive permanentemente en el momento, o sea, sólo tiene una conciencia relativa, limitada, de sí mismo. [...] El estético no dispone de su “espíritu” como de una propiedad: le falta la transparencia. [...] Tú vives siempre en el momento; tu vida se descompone en vivencias particulares inconexas, y te es imposible explicarlo»[84]. Pero con la fractura histórica entre dentro y fuera, con la desintegración de la «totalidad», la esencia mítica de las imágenes estéticas se expresa a la vez como discontinuidad. Su dominio es equívoco, y conoce tan poco la clara diferenciación del individuo como la conexión del todo. Se halla a merced de la naturaleza, carece de fidelidad y atrae hacia sí a todo el que encuentra: «La estética es la más infiel de todas las ciencias. Todo el que la haya verdaderamente amado acaba sintiéndose en cierto sentido desdichado; pero

el que no la ha amado es y será un *pecus*»[85]. Tal es también el extraño peligro que representa el «poeta» en *El momento:* «El poeta es, considerado desde el punto de vista espiritual, el más peligroso de todos, pues el hombre ama sobre todo al poeta. – Y el hombre ama sobre todo al poeta porque es para él el más peligroso de todos. Pues a menudo sucede con una enfermedad que lo que el enfermo más ardientemente desea, lo que más ama, es lo que más le perjudica. Pero, considerado desde el punto de vista espiritual, el hombre es, en su estado natural, un enfermo; vive inmerso en el error, en el autoengaño, y por eso lo que más desea es ser engañado, no sólo para permanecer en el error, sino también para sentirse bien engañándose a sí mismo»[86]. El poeta como hombre puramente natural: así reconoce la espiritualidad absoluta su origen mítico. La paradoja es bien patente en el esbozo kierkegaardiano de lo estético; «lo estético» es, ciertamente, la esfera de la pura inmediatez; pero debe ser dialéctico en sí mismo y conducir a aquella decisión que le está negada a la vida meramente estética: «Lo estético en el hombre es aquello por lo cual él es inmediatamente lo que él es; lo ético en él es aquello por lo cual se convierte en lo que se convierte. [...] Quien tiene la seriedad estética de la que tan a menudo hablas, y algo de experiencia de la vida, fácilmente ve que no se puede ser todo a la vez; tiene que hacer una elección, y lo que determina su elección es un más o un menos, o sea, una diferencia relativa»[87]. La dialéctica que aquí surge la reivindicó Kierkegaard ocasionalmente como esquema de toda su actividad como escritor: «Este movimiento desde el "poeta" a la existencia religiosa es en el fondo el movimiento de toda mi actividad como escritor tomada en su totalidad; compárese en *Los trabajos del amor* el uso que allí de nuevo se hizo de la palabra "poeta": es *terminus a quo* de la existencia religiosa cristiana. El movimiento descrito en una serie de obras como movimiento desde lo filosófico, lo sistemático, hacia lo simple, es decir, hacia lo existencial, es esencialmente el mismo que el movimiento del poeta hacia la existencia religiosa, sólo que comprendido en otra relación»[88]. – Como «estadio» dialéctico, el concepto de lo estético es así puesto en oposición determinada a la «existencia». Estéticas son para Kierkegaard las imágenes objetivas y las formas de conducta subjetivas, el carácter mítico de cuya apariencia se revela en su propio proyecto filosófico. Pero la percepción del origen mítico no atañe en su filosofía a la forma de la interioridad objetiva misma. Por eso, el anatema contra lo «estético» afecta en él de lleno a las

ruinas del mundo exterior inmediato, que, siendo contingente, es separado de la interioridad; y también a las ruinas de un «sentido» transubjetivo que Kierkegaard rechaza como engaño romántico de la metafísica; pero no a los movimientos de la interioridad en su apariencia, que en la *Historia de sufrimiento* son invariablemente reivindicados como movimientos hacia una religiosidad positiva. Ello pone al descubierto la antinomia central de su concepto de lo estético. Allí donde su filosofía, autoconsciente de su apariencia mítica, establece determinaciones «estéticas», es donde más cerca está de la realidad: de la de su propio estado de interioridad sin objeto y de la de las cosas ajenas que le hacen frente. En ningún otro lugar ha visto Kierkegaard la realidad social con sus contornos más nítidos que en un *diapsalma* «estético» que él mide no por los objetos que denota, sino por la «actitud», y por eso lo clasifica, rechazándolo, entre los fragmentos de la apariencia, por cuanto que no proviene de una conciencia indecisa, sino que más bien mantiene la apariencia del estado mismo: «¿Cuál es, en definitiva, el significado de esta vida? Los hombres se dividen en dos grandes clases: los que tienen que trabajar para vivir y los que no necesitan trabajar. Pero el significado de la vida no puede residir en el hecho de tener que trabajar para vivir. Eso sería una contradicción, pues viene a decir que la producción de las condiciones es la respuesta a la pregunta por el significado de lo condicionado. La vida de los demás no tiene otro significado que éste: consumir las condiciones. Si se dice que el significado de la vida reside en la muerte, esto aparece de nuevo como una contradicción»89. Pero cuando, en nombre de la existencia, su filosofía entiende el estado de la interioridad sin objeto y del conjuro mítico como realidad sustancial, sucumbe a la apariencia que ella niega en la profundidad en que se ha abismado. Esta apariencia que, en la lejanía de las imágenes, brilla para el pensamiento como estrella de la reconciliación: en el abismo de la interioridad arde como un fuego que todo lo consume. Aquí habría que buscarla y nombrarla, si no ha de perderse allí su esperanza en el conocimiento.

1 W. VI, p. 152.
2 W. VI, p. 215.
3 W. VII, p. 303.
4 Karl MARX y Friedrich ENGELS, *Gesammelte Schriften 1841 bis 1850*, vol. 2, de julio de 1844 a noviembre de 1847, Stuttgart, 1902 (del legado literario de Karl Marx, Friedrich

Engels y Ferdinand Lassalle, ed. Franz Mehring), p. 132.

5 W. II, p. 151
6 W. II, p. 225.
7 W. IV, p. 43.
8 Cit. en Schrempf, *Sören Kierkegaard,* cit.*,* vol. 1, p. 63.
9 W. III, p. 113.
10 W. II, p. 101.
11 W. II, p. 101.
12 W. II, p. 104.
13 W. IV, p. 81.
14 W. IV, p. 81.
15 W. X, p. 85.
16 W. VI, p. 17.
17 W. VI, p. 18.
18 W. VI, p. 18.
19 W. X, p. 80.
20 Cfr. Kierkegaard, *Über den Begriff der Ironie,* cit.*,* p. 240.
21 W. I, p. 26.
22 W. II, pp. 147 ss.
23 W. I, p. 3.
24 W. VIII, p. 111.
25 Kierkegaard, *Über den Begriff der Ironie,* cit.*,* p. 78.
26 *L. c.*, p. 79.
27 *L. c.*, p. 79.
28 *L. c.*, p. 80.
29 *L. c.*, p. 81.
30 *L. c.*, p. 81.
31 *L. c.*, p. 83.
32 *L. c.*, p. 84.
33 Benjamin, *op. cit.*, pp. 289 ss.
34 W. I, p. 68.
35 W. I, p. 70.
36 Kierkegaard, *Über den Begriff der Ironie,* cit.*,* p. 84.
37 *L. c.*, p. 84.
38 W. I, p. 293.
39 W. I, p. 142.
40 W. I, p. 275.
41 W. V, p. 145.
42 W. V, p. 122.
43 W. V, p. 123.
44 W. VIII, p. 39.
45 W. VI, p. 17.
46 W. V, p. 123.

47 W. V, p. 134.
48 W. V, p. 118.
49 Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein,* cit.*,* p. 162.
50 W. I, p. 358.
51 W. III, p. 62.
52 W. III, p. 62.
53 W. VI, p. 157.
54 W. IV, p. 269.
55 W. VI, p. 17.
56 W. III, p. 160.
57 W. XII, p. 116.
58 W. II, p. 45.
59 W. II, p. 20.
60 W. IV, p. 344.
61 W. I, p. 28.
62 W. IV, p. 253.
63 W. I, p. 155.
64 W. II, p. 134.
65 W. IV, p. 154.
66 W. IV, pp. 416 ss.
67 W. IV, p. 114.
68 W. IV, p. 397.
69 W. IV, p. 357.
70 W. X, p. 44.
71 Cfr. Benjamin, *op. cit.*, p. 198.
72 Cfr. W. II, p. 155.
73 Cfr. W. IV, pp. 292 ss.
74 Cfr. W. IV, pp. 327 ss.
75 Cfr. Benjamin, *op. cit.,* p. 204.
76 W. X, p. 54.
77 W. I, p. 383.
78 W. IV, p. 188.
79 W. IV, p. 208.
80 W. I, p. 76.
81 W. I, p. 38.
82 W. I, p. 130.
83 W. II, p. 235.
84 W. II, p. 150.
85 W. III, p. 90.
86 W. XII, p. 91.
87 W. II, p. 192.
88 W. X, p. 94.
89 W. I, p. 28.

IV. El concepto de existencia

De todos los conceptos de Kierkegaard, el de existencia es hoy el de mayor actualidad. Si su conflicto con el «cristianismo oficial» no es de palpitante actualidad en una situación de la conciencia para la que la institución de la Iglesia regional y la vida del individuo hace tiempo que han salido de la dialéctica en la que Kierkegaard todavía las encontraba ligadas –bien que como poderes enemigos–; si la trascendencia abstracta de la idea de Dios, que la teología dialéctica toma de *Temor y temblor* y de las *Migajas filosóficas,* se muestra demasiado atada a la dogmática positiva, a la vez que demasiado vacía de contenidos vinculantes para interesar duraderamente a la época fuera de la controversia interna al protestantismo, donde más imperiosa es la pregunta de Kierkegaard por la verdad es allí donde, sin tesis dogmática y sin antítesis especulativa, se dirige a la existencia, la cual define el ámbito de su experiencia filosófica: la existencia humana individual. Hoy se interpreta la pregunta ontológica en Kierkegaard ante todo como pregunta por el «sentido de la existencia»[1]. Sin duda, la cuestión del «sentido» es equívoca desde el principio. En Kierkegaard, la existencia no quiere ser entendida como un modo del ser, aunque sea un modo «abierto» a sí mismo. En Kierkegaard no hay nada parecido a una «ontología fundamental» que haya que buscar «en la analítica existencial del *Dasein*»[2]. Preguntarse por el «sentido» de la existencia no es en él preguntarse por lo que sea propiamente existir. En él se trata más bien de esta otra cuestión: qué es lo que da a la existencia, en sí vacía de sentido, un sentido. El objeto de su filosofía no es el ser del ente, sino las ideas tal como surgen en el movimiento de la existencia sin permanecer en ella. La existencia misma no se explicita por medio del «sentido»: ella se separa de lo carente de sentido, de la contingencia. Esto lo formula con precisión no sólo el «estético A», sino –lo que compromete más a Kierkegaard– el «amigo anónimo» de *La repetición:* «Se mete el dedo en la tierra para sentir en qué terreno se está. Yo meto el dedo en la existencia y no siento nada. ¿Dónde estoy? ¿Qué quiere decir: el mundo? ¿Qué significa esta palabra? ¿Quién me ha soltado en el todo y me hace permanecer en él? ¿Quién soy yo? ¿Cómo llegué al mundo; por qué no se me preguntó, por qué no se me puso al corriente de sus usos y costumbres, sino que se me incorporó a él como si yo hubiese sido adquirido por un comerciante de

almas? ¿Cómo llegué a interesarme por esta gran empresa que se llama realidad? ¿Por qué he de interesarme por ella? ¿No es esto una cosa libre? Y si estoy forzado a interesarme, ¿donde está el director, para que le pueda hacer una observación? ¿No hay ningún director? ¿A quién debo entonces dirigirme con mi queja?»3. El propio Kierkegaard usó el término ontología solamente de forma polémica, como equivalente a metafísica4. Si se lo aplica a la verdad, cuya figura su filosofía quiere definir, la existencia no podría, de acuerdo con su intención, llamarse ontológica. «Lo ónticamente distintivo de la existencia reside en que ésta es ontológica»5: la frase de Heidegger es incompatible con la intención de Kierkegaard. Sin duda la ontología también está en él encadenada a la existencia de la criatura, de la cual no puede ser separada, si no debe desvanecerse en la incertidumbre de la especulación: «Todo conocimiento esencial concierne a la existencia, o sólo el conocimiento que se relaciona esencialmente con la existencia es conocimiento esencial. El conocimiento que no se dirige al interior, que no concierne a la existencia en la reflexión de la interioridad, es, esencialmente considerado, conocimiento accidental, siendo su grado y su amplitud esencialmente indiferentes»6. Pero si la ontología es buscada en el dominio de la existencia, la existencia no puede ser la respuesta a una «pregunta» ontológica, y el «sentido» es mucho más que la estructura de la posibilidad de la existencia. Esto es lo que quiere decir la siguiente distinción: «Sólo por momentos puede encontrarse el individuo singular existiendo en una unidad de infinitud y finitud que trasciende el existir»7. De ese modo, el «sentido» es considerado, más que como intención de una cuestión ontológica de interpretación, como «infinitud» ajena a toda interrogación y trascendente a la existencia. Pero él es conjurado desde la existencia: la trascendencia buscada en la inmanencia; y el movimiento de la conciencia humana individual ofrece como «profundización» el esquema del conjuro. El concepto kierkegaardiano de existencia no coincide con la mera existencia, sino con una existencia que en su movimiento propio se apodera de un sentido trascendente que sería cualitativamente distinto de la existencia. De ese modo, la cuestión de la existencia no es una cuestión acerca de la existencia pura y simple, sino acerca de la existencia histórica. Pues la paradoja de un «sentido» que el sujeto no pone en su identidad como «unidad de finitud e infinitud», pero que, sin embargo, sólo puede residir en la «reflexión de la interioridad»; esta paradoja no es sino la ley de la

interioridad sin objeto de Kierkegaard, la cual tiene su lugar histórico. La perpetua polémica de Kierkegaard contra Hegel y la metafísica especulativa no intenta, como la actual filosofía existencial, apartar todo sentido trascendente de la interpretación de la existencia, pues de tal sentido está Kierkegaard más seguro de lo que jamás lo estuvo Hegel. Kierkegaard quiere más bien conservar una conciencia inmanente como escenario para el sentido trascendente en su aparecer, mientras que en Hegel el sentido debe ser inmanente al ente trascendente. Lo real es racional. Ello hace posible la ilusión de que la cuestión de Kierkegaard es, en su restricción a la existencia subjetiva, «existencial-ontológica», mientras que su dialéctica de la profundización junta existencia y ontología para últimamente separarlas. La cuestión de la interpretación ontológica está aquí proscrita por «objetiva»: «La vía de la reflexión objetiva hace del sujeto algo contingente, y de la existencia algo indiferente, que puede desaparecer. La vía de la verdad objetiva se aparta del sujeto, y al volverse el sujeto y la subjetividad indiferentes, también la verdad resulta indiferente, y en esto precisamente consiste su validez objetiva, pues el interés es, como la decisión, cosa de la subjetividad. La vía de la reflexión objetiva conduce al pensamiento abstracto, a la matemática, al saber histórico de todo tipo, y se aleja sin cesar del sujeto, cuyo ser o no-ser es, con perfecta lógica objetiva, infinitamente indiferente; con perfecta lógica porque el ser y el no-ser sólo tiene, como dice Hamlet, un significado subjetivo. En su extremo, esta vía conducirá a una contradicción, y si el sujeto no acaba siendo completamente indiferente a sí mismo, será un signo de que su empeño objetivo no es lo suficientemente objetivo. En su extremo, esta vía conducirá a la contradicción de que sólo se ha producido objetividad, mientras que la subjetividad se ha desvanecido, es decir: la subjetividad existente que ha hecho el intento de ser lo que en un sentido abstracto se llama la subjetividad, de ser la forma abstracta de la objetividad abstracta. Y, sin embargo, llevada a su extremo, la objetividad producida es, subjetivamente considerada, o una hipótesis o una aproximación, porque toda decisión eterna radica justamente en la subjetividad»[8]. Esta crítica no alcanza sólo a la comprensión científica del mundo objetivo, sino igualmente a toda interpretación «objetivadora» de la subjetividad, y, por ende, *a priori* a la posibilidad de una «analítica existencial de la existencia». El yo-yo de Fichte y el sujeto-objeto de Hegel son para Kierkegaard objetivaciones bajo el signo de la identidad, y son

negadas justamente en la medida en que representan el puro ser de la existencia frente al «individuo singular» existente: «Así entramos al momento, con ayuda de la especulación, en el fantástico yo-yo que la más reciente especulación ha utilizado, pero sin explicar qué relación tiene con el individuo, pues en verdad ningún hombre es algo más que un individuo singular. – Si el existente pudiera estar realmente fuera de sí mismo, la verdad sería para él algo acabado; ¿pero dónde está ese punto? El yo-yo es un punto matemático que no existe en absoluto; si cada uno pudiera situarse en ese punto, nadie tendría a otro enfrente»[9]. Parejamente contra Hegel: «¿O quizá el espíritu existente mismo es el sujeto-objeto? En cuyo caso me preguntaría yo dónde se encuentra ese hombre existente que es a la vez sujeto-objeto»[10]. Al representar de tal manera el existente a la existencia, la ontología queda tanto más excluida de la existencia cuanto más se concentra la cuestión en el existente: en el hombre individual existente. La existencia humana individual es para Kierkegaard el escenario de la ontología porque ella misma no es ontológica. Por eso es para él la existencia de la persona un devenir que desafía a toda objetivación; y por eso la espiritualidad absoluta es, por el lado de la constitución filosófica de la interioridad, dinámica-dialéctica. La espiritualidad no es el ser cuyo sentido ha de ser ontológicamente escrutado, sino una función que encierra en sí al sentido. Como tal es designada, no por casualidad, con una palabra que recuerda la demonía natural: pasión. Por la pasión, la persona existente participa de la verdad sin ser ontologizada; pero también sin que la verdad, objetivada, se sustraiga a ella: «La pasión de la infinitud es lo decisivo, no su contenido, pues su contenido es ella misma. El cómo subjetivo y la subjetividad son así la verdad»[11] –es decir, y tal es opinión de Kierkegaard, en la medida en que ella no lo es, sino que deviene en la infinita negación de sí misma. Bajo la categoría de la negatividad, de la «incertidumbre», la verdad queda separada de cualquier proyecto ontológico de la persona, a la cual sólo paradójicamente pertenece la ontología: «La incertidumbre objetiva, mantenida en la apropiación de la interioridad más apasionada, es la verdad, la verdad más alta que hay para un existente»[12]. La idea kierkegaardiana de la verdad se diferencia de una idea meramente subjetivista de la verdad por el postulado de la «infinitud», con la que el yo finito es inconmensurable; pero se distingue de toda clase de objetividad por su desestimación de todo criterio transubjetivo positivo: «Cuando se pregunta objetivamente por la verdad, se

reflexiona objetivamente sobre la verdad como un objeto con el que el sujeto conocedor se relaciona. No se reflexiona sobre la relación, sino sobre si la verdad, lo verdadero, es aquello con lo que el conocedor se relaciona. Si la verdad, lo verdadero, es solamente aquello con lo que aquél se relaciona, el sujeto está en la verdad. Cuando se pregunta subjetivamente por la verdad, se reflexiona subjetivamente sobre la verdad del individuo; si sólo el cómo de esta relación está en la verdad, el individuo está en la verdad incluso si de ese modo se relaciona con la no-verdad»13. Ahora bien, entre la inmanencia y la trascendencia de la verdad no hay «mediación», puesto que las «participaciones» subjetiva y objetiva de la verdad son hipostasiadas. Y su predicación supondría ya, como toda predicación de contenido, «objetivar» la idea de la verdad, y por eso Kierkegaard no la admite. La trascendencia de la verdad es producida más bien por la negación de la subjetividad inmanente, por la contradicción infinita. Subjetividad y verdad se unen en la paradoja: «El punto culminante de la interioridad de un sujeto existente es la pasión; a ésta le corresponde la verdad como una paradoja»14. Así, la idea kierkegaardiana de la paradoja tiene su génesis filosófica, más acá de toda paradoja teológica del símbolo, en la relación entre interioridad sin objeto y ontología. La paradoja se erige en Kierkegaard en el poder más fuerte del conjuro; en un poder que renuncia a la apariencia estética: en un poder, por tanto, sin imágenes. Sobre ella, y no sobre el sentido ontológico de la existencia en el proyecto kierkegaardiano, decide la crítica de su concepto de existencia.

El movimiento de la existencia es para Kierkegaard un movimiento que debe sacar a la interioridad sin objeto de su enmarañamiento mítico y conducirla a la «libertad» y la presencia de la verdad misma. Que, en la paradoja, esta verdad anula la apariencia, no lo hace constar Kierkegaard expresamente: para él, la apariencia está ligada no al contenido mítico, sino a la forma de comportamiento subjetiva, y por eso no puede constituir la idea contraria a la de existencia. Pero la concepción de la verdad paradójica como verdad sin imágenes halla sitio en su terminología. Para él, verdad es «transparencia», y la mirada profunda que atraviesa lo transparente sin encontrar resistencia aparece como diametralmente opuesta a la que reposa en las imágenes míticas, en las cuales se sacia, pero en las cuales también encuentra un límite intraspasable. – Guardini ha reconocido la posición central de la categoría de la transparencia en la doctrina kierkegaardiana de la

existencia: «“Transparente” a sí mismo. La palabra tiene para Kierkegaard un significado último. Significa autenticidad manifiesta, sin engaños y libre de toda oscuridad»15. Sin duda Guardini interpreta la «transparencia de Kierkegaard» como católico: para él, la naturaleza ha sido redimida por el sacrificio de Cristo, mientras que para el protestante Kierkegaard necesita en todo momento, como pecaminosa y ambigua que es, de salvación. Guardini la entiende como «sencillez» en el sentido cristiano: «Allí donde Kierkegaard echa una mirada retrospectiva a su creación, en el *Punto de vista explicativo de mi labor como escritor*, se refiere a la “sencillez” como el valor último de la perfección cristiana –recuérdense las palabras de Cristo: “Si no os hacéis como los niños, no entraréis en el Reino de los Cielos”, Mat 18, 3–; sencillez y transparencia se exigen mutuamente»16. De ese modo se pierde el carácter dialéctico que en Kierkegaard conserva la idea de transparencia. La sencillez, el estado concreto de la transparencia, no es para él lo mismo que la vida «ética», sencilla y justa. Como meta de un movimiento infinito y «negativo» es algo virtual; es el «valor último de la perfección cristiana», no tanto en la vida como en perfecta contradicción con ella: en el sacrificio. Para comprender esto no basta con la suposición «de que Kierkegaard fue acaso el hombre más complicado de todos los que han escrito sobre cuestiones religiosas»17. Pues la concepción dialéctica de la transparencia no puede ser adecuadamente comprendida desde la psicología, sino a partir de la forma de la idea kierkegaardiana de verdad. Es cierto que la transparencia está concebida ontológicamente: «Aquí habría podido también llamar al bien transparencia»18. Pero la transparencia es, según el concepto del conocimiento, no tanto un estado ontológico alcanzado como algo en sí mismo dinámico: «El individuo ético se conoce a sí mismo, pero este conocimiento no es meramente una contemplación (el individuo sólo se comprendería entonces según su necesidad), sino una reflexión del individuo sobre sí mismo, y esto es una acción; por eso he hablado también intencionadamente no de un conocerse a sí mismo, sino de un elegirse a sí mismo»19. Pero, así, la transparencia ya no es una verdad paradójica, sino una verdad ambigua. La verdad sin apariencia, en la cual el movimiento de la conciencia humana individual debe entrar negándose paradójicamente a sí mismo, es ella misma arrastrada en el movimiento sin posibilidad de diferenciación: el bien ontológico es la existencia óntica en el acto de «elegir», y la ontología, arrancada antes a la inmanencia subjetiva en virtud

de la «infinitud», amenaza con hundirse de nuevo en ella en cuanto la idea misma de la verdad como «transparencia» es sometida a la dialéctica. Esta ambigüedad de la idea kierkegaardiana de verdad debe ser expresamente separada de la paradoja. La verdad aparece paradójicamente en la dialéctica subjetiva –y no sólo subjetiva– que en ella se extingue; la verdad se torna ambigua como quintae-sencia del movimiento dialéctico sin medida de esta dialéctica. Es lógico suponer algo que con bastante frecuencia se ha sostenido, y es que la dialéctica de Kierkegaard llega a su cumbre cuando el espíritu debe salir, puro y sin disfraz, de la dialéctica para luego experimentar su superación como sencillez. Podrá ser esto así en la cristología de Kierkegaard: para la doctrina de la verdad y la dialéctica, a ella asociada, de existencia este esquema no sirve. Pues la verdad como temor, transformada, no absorbe en ella las savias ascendentes de la dialéctica: ella es finalmente concedida al crecimiento sin finalidad del árbol.

Para Kierkegaard, el «sentido» ontológico no es un sentido en el que la existencia pueda, interpretándose a sí misma, reconocer su propio ser; ésta debe conjurar ese sentido; y lo conjura sin imágenes para apoderarse de él en una pura e inaparente espiritualidad; y el sentido conjurado se le ofrece ambiguo y se confunde con la pura existencia misma: ello remite la crítica de la idea kierkegaardiana de verdad a la estructura del concepto kierkegaardiano de existencia como fundamento de la ambigüedad. – Para entenderlo no estaría de más recordar la solución de Kant, que prepara el terreno tanto a los sistemas de Fichte y de Hegel como a la doctrina kierkegaardiana de la existencia. Crítica de la razón pura significa crítica de la ontología racional, históricamente de la ontología wolffiana. Ésta es sometida a su prueba más difícil, que es la de la contingencia del material de la intuición, que no puede ser deducido de las categorías. Si ella no puede ser salvada como contenido de la experiencia, puede serlo como forma de la misma. Ella se restringe a los juicios sintéticos *a priori,* cuando no se halla relegada a la segura e impotente trascendencia de los postulados. En el sistema de los principios, el salto entre el interior y el exterior contingente es aún dominado: subjetivamente producidos por la unidad sintética de la apercepción, pertenecen a la inmanencia de la conciencia; como condiciones constitutivas de todo conocimiento objetivo, tienen el carácter de la objetividad. La ontología se mantiene en su doble sentido: protegida de la contingencia por la fuerza sistemática del centro espontáneo y protegida de la

ilusión especulativa por la validez en la experiencia. El precio que por ello ha de pagar es la abstracción: los principios sólo son «necesarios» en cuanto «universales». Los sistemas idealistas intentaron recuperar los contenidos perdidos de la ontología eliminando la contingencia del «material», él mismo derivado de la unidad sintética de la apercepción y que puede ser desarrollado como «contenido» a partir de las formas subjetivas, deducido de la «ontología» y, merced a este «desarrollo», puesto como idéntico con la subjetividad. Aquí tenemos el esquema de la posición de Kierkegaard en la historia de la filosofía. La ontología kantiana inmanente al sujeto es para Kierkegaard, igual que para Hegel, impotente por su carácter abstracto. Pero, al mismo tiempo, Kierkegaard reconoce que la ontología material, al menos la de las últimas partes de la exposición del sistema de Hegel –o la construcción hegeliana del mundo existente como una construcción con sentido–, es una ilusión: que la identidad de lo real y lo racional hace que la ontología se evapore al extenderla a la totalidad de la existencia y renunciar así a todo criterio concluyente tanto para la existencia peraltada como para un «sentido» cuyo estar en todas partes amenaza con trocarse en un no estar en ninguna. El proyecto de Kierkegaard es la antítesis exacta tanto de la tesis kantiana como de la síntesis hegeliana. Contra Kant se traza el plan de una ontología concreta; contra Hegel el de una ontología que no sucumba al mero ente al absorberlo en sí. Por eso revisa Kierkegaard el proceso del idealismo poskantiano: abandona la reivindicación de la identidad. Pero lo que le queda no es el paisaje kantiano de un sujeto trascendental cuyas formas de la intuición y conceptos ordenadores objetivan la multiplicidad de los datos sensibles en una «experiencia». Con la identidad hegeliana sacrifica la objetividad trascendental kantiana. Si en Kant la «conciencia en general» insiste, más acá de la fractura, en ser garante de la ontología, Kierkegaard renuncia a la validez científica de los «resultados» y opone a la contingencia de la experiencia exterior la conciencia particular del hombre individual como conciencia concreta. Éste se convierte para él en portador de un sentido material que la filosofía de la identidad no podía realizar en el material sensible contingente, mientras que el abstracto «yo pienso» kantiano no bastaba para confirmar a la existencia dominada como existencia dotada de sentido. Hegel quedaba vuelto hacia dentro: lo que para él era la historia del mundo, es para Kierkegaard el hombre particular. Pero el tributo kantiano a la contingencia no se lo ahorra Kierkegaard. Pues contingentes son, como los

datos sensibles todos, la existencia y el ser-así de la persona, que no pueden ser comprendidos desde ningún «sentido». Para que el «sentido» no se pierda en su contingencia, el hombre concreto y singular es sometido a un procedimiento que ciertamente le guarda un sentido concreto como «idea» en el sentido kantiano, pero que le hace abstracto y le vacía de las determinaciones ontológicas que en él se buscan; sea que estas determinaciones, como las palabras «sentido», «libertad» o «idea», no abandonen el carácter abstracto de la categoría kantiana, sea que, siendo concretas, sean, justamente como determinaciones de una pura facticidad, alcanzadas por la misma contingencia de la que la restricción a la interioridad debe protegerlas. Ello muestra con toda exactitud la ambigüedad del sentido ontológico en Kierkegaard. Su fundamento es el sí-mismo abstracto, cuyo carácter abstracto constituye el polo opuesto a la abstracción de lo universal. Es la abstracción de lo particular. Ella se opone a la transparencia, no obstante ser ésta la meta del proyecto kierkegaardiano. Sin imágenes, ciertamente, pero lo que le es más próximo le resulta tan impenetrable como las imágenes en la extrema lejanía. De esto da Kierkegaard testimonio en un pasaje de *El concepto de la angustia* que, aunque lo ejemplifica en un «egoísta», ningún criterio evidente puede separarlo de su representación positiva de la existencia: «Pues lo egoísta es precisamente lo individual, y lo que esto significa sólo puede saberlo el individuo en cuanto individuo, ya que, considerado bajo las categorías generales, puede significarlo todo, pero de tal suerte que este todo no significa absolutamente nada. [...] Pero "ego" significa precisamente la contradicción de que lo universal sea puesto como lo individual. Sólo cuando está dado el concepto de lo individual puede hablarse del egoísta; pero aunque hayan vivido millones enteros de semejantes "egos", ninguna ciencia puede decir sino muy en general lo que es semejante "ego"»[20]. El ego, refugio de toda concreción, se contrae de tal modo en su singularidad, que nada puede ya predicarse de él: se convierte en la abstracción máxima; decir que sólo el individuo sabe lo que es el individuo no es más que una paráfrasis de que del individuo nada en absoluto puede saberse; así, el yo máximamente determinado es el yo máximamente indeterminado. La indeterminación del sustrato puro de todas las determinaciones categoriales no escapa a la nueva lógica. En el análisis husserliano del «sentido» noemático en las *Ideas para una fenomenología pura* hay una descripción que cuadra perfectamente con la situación del

«ego» de Kierkegaard: «Se distingue como momento noemático central: el "objeto", la "unidad objetiva", lo "idéntico", el "sujeto determinable de sus posibles predicados" – la pura X en la abstracción de todos los predicados»[21]. Como en todas las expresiones sinónimas de Husserl, en el «ego» de Kierkegaard, el centro lógico, el objeto de todas las predicaciones posibles, lo propiamente «concreto», se convierte también en algo indeterminado, indeterminable, abstracto. Su carácter abstracto es reflejo del que tienen las universalidades supremas a las que está subordinado: la idea, la decisión, el espíritu. Pero que verdaderamente este carácter abstracto no corresponde sólo al sí-mismo egoísta, «ipseico», sino también al sí-mismo «existencial», se puede inferir de la interpretación de una digresión de la *Apostilla conclusiva no científica:* «¿Qué significa en general explicar algo? ¿Mostrar que algo que nos resulta oscuro no es tal cosa, sino tal otra? Eso sería una explicación extraña; yo creía que esa explicación aclararía que lo que está en cuestión es tal cosa determinada, de suerte que la explicación no quita lo que está en cuestión, sino la oscuridad. De otro modo, la explicación es otra cosa que una explicación: es una rectificación»[22]. La clase de «explicación» que Kierkegaard exige sólo sería posible por la imagen y el nombre, y quedaría precisamente excluida de la exigencia de «transparencia». Además quedaría en general prohibida por la teoría kierkegaardiana del lenguaje, que es nominalista y subjetivista, y fundamenta su doctrina de la «comunicación». Otra cosa es la resignación inherente al conocimiento, que queda desconcertado ante un objeto que se le muestra ciego, opaco, hermético. El objeto se opone a toda transparencia. Ello se muestra en la relación de la categoría de la transparencia con la de la paradoja: «La explicación de la paradoja aclara lo que es la paradoja y elimina de ella la oscuridad»[23]. Si la transparencia como nombre para la ontología es aquí el concepto superior de la paradoja, cuya oscuridad debe «eliminarse», ¿cómo puede hacerlo, si la paradoja ha de permanecer ella misma oscura, indeterminada y abstracta? Pues toda clarificación tiene su límite en la situación de la existencia condicionada. Una verdadera clarificación nunca disolverá la existencia, a la manera gnóstica, en un sistema de «significados». Pero la clarificación tampoco puede consistir en la simple constatación de la oscuridad; si el conocimiento no es capaz de descomponer su materia, sí puede construirla en figuras de lo existente en las que esta materia, por oscura y pobre en significados que en sí misma sea, contribuye funcionalmente a la

clarificación. La X vacía y ciega se convierte en verdad sólo para una seudodialéctica, para la cual la clarificación se identifica con la clasificación bajo conceptos generales, y que celebra su triunfo allí donde tal clasificación ya no es posible porque considera la negación, la superación y la destrucción del concepto como el mayor servicio de éste, mientras que ella sólo demuestra la inadecuación de sus propias categorías a sus objetos filosófico-históricos. Sobre esto pudo Kierkegaard engañarse debido a su oposición a Kant. Creía haber hecho desaparecer el carácter abstracto como había hecho desaparecer el sujeto trascendental de Kant, sin advertir que este carácter abstracto retorna en la limitación de la concreción al puro esto-ahí. Cuando veía un peligro, se defendía estableciendo una separación entre lo concreto y el conocimiento: «La certeza y la interioridad son, en efecto, la subjetividad; sólo que no debe concebirse ésta únicamente de un modo abstracto. Es, en general, la desdicha del saber moderno que todo se haya vuelto tan terriblemente grandioso. La subjetividad abstracta es incierta y carente de interioridad exactamente en el mismo grado que la objetividad abstracta»24. Pero si la subjetividad concreta estuviese reservada exclusivamente a la praxis, ésta misma quedaría sin orientación, y el conocimiento habría abdicado. Por eso tiene Kierkegaard que esforzarse incesantemente por concebir teóricamente la subjetividad concreta, esto es: la persona como portadora de «sentido». Pero esta concepción necesariamente se queda en la tautología: «El contenido más concreto que la conciencia puede tener, es la conciencia de sí misma, del individuo mismo –naturalmente, no la conciencia pura del yo, sino la autoconciencia, que es tan concreta, que ningún escritor, ni siquiera el de léxico más rico ni el que haya poseído la máxima fuerza de expresión plástica, ha logrado jamás describir una sola conciencia semejante, mientras que cada hombre singular tiene una. Esta autoconciencia no es contemplación; quien tal crea no se ha entendido a sí mismo, y debería darse cuenta de que él está al mismo tiempo en trance de devenir, y no puede ser, por ende, un objeto concluso de contemplación. Esta autoconciencia es [...] un acto»25. Sólo el viraje fichteano a la «acción» como unidad de teoría y praxis conduce fuera de la tautología; si Kierkegaard hubiera insistido en tal unidad, se habría visto remitido a la filosofía de la identidad. La doctrina de la existencia se encuentra así en todas partes con aporías. Ora es su centro, el «sí-mismo», abstracto y sólo tautológicamente definible, ora se encuentra éste en el seno de una praxis que sólo de él debe recibir su regla, ora conduce

la concepción del sí-mismo a vagas posiciones de identidad. A pesar de todas las construcciones, el carácter abstracto del sí-mismo resulta evidente sobre todo allí donde su contenido debe ser interpretado, en la «psicología»: «Puedo perder mi fortuna o mi honor ante los demás, y también la fuerza de mi espíritu, sin que mi alma sufra ningún daño, y también puedo ganar todo eso y, sin embargo, sufrir un daño. ¿Qué es esta alma mía, que se conserva íntegra a pesar de esas pérdidas y puede en cambio sufrir daños con esas ganancias? Al desesperado, esto abstracto aparentemente inesencial se le revela como "algo"»26. Se habla aquí de un abstracto inesencial; pero el «algo», su correctivo, es igualmente abstracto. Si, empleando un método dudoso, se quisiera buscar el contexto fundamentador del concepto kierkegaardiano de existencia en la praxis, esto es, en las tesis morales, tal contexto no se concretaría lo suficiente. El *organon* de la «acción» moral es para Kierkegaard la «seriedad» del decidirse. En ella deben encontrar su contenido los esquemas antropológicos del sí-mismo y del existir. Pero, como la seriedad no puede extraer sus determinaciones del mundo objetivo, es definida a partir de la misma «interioridad» a la que ella debe conferir el «sentido»; y, por ello, nuevamente mediante una tautología: «Pero esto mismo a que debe tornar la seriedad, con la misma seriedad, sólo puede ser la seriedad misma»27. Igual que la seriedad es tautológica, el sujeto es su propio objeto: «La expresión "las cosas de la vida que le hacen tornarse serio" ha de entenderse, naturalmente, en el sentido estricto de aquellas cosas a partir de las cuales data el individuo su seriedad, en el sentido más profundo, pues una vez que alguien se ha tornado en verdad serio por aquello que es objeto de la seriedad, cabe muy bien tratar "seriamente" distintas cosas; la cuestión es tan sólo si se tornó serio por primera vez ante el objeto de la seriedad. Todo hombre tiene este objeto, puesto que es él mismo»28. Finalmente, el sí-mismo –en cuanto existencia, la categoría teó-rico-antropológica– y la seriedad –la categoría práctica– son identificados directamente: «La interioridad, la certeza, es seriedad»29. A lo cual se opone la consideración de que «esto tiene un aspecto algo mezquino»30. Pero esta consideración se cambia en seguida en una ironía autosatisfecha que pretende despachar el idealismo trascendental: «Sólo con que hubiera dicho» que la seriedad «es la subjetividad, la subjetividad pura, la subjetividad trascendental, hubiese dicho algo que ciertamente habría puesto serio a más de uno. Pero puedo definir la seriedad todavía de otro modo. Tan pronto

como falta la interioridad, el espíritu es perecedero. La seriedad es, por tanto, la eternidad o la determinación de lo eterno en un ser humano»[31]. Así toma alternativamente partido la abstracción de lo grande, la de los conceptos universales eternidad, espíritu e infinitud, por la abstracción en lo más pequeño: la del sí-mismo, cuando la «mezquindad» se hace manifiesta. Ello se muestra de manera drástica en la definición central del sí-mismo que ofrece la *Apostilla no científica:* «La negatividad que reside en la existencia, o, mejor dicho, la negatividad del sujeto existente (negatividad que su pensamiento debe reproducir de forma esencialmente adecuada), está fundada en la síntesis del sujeto, en lo que es un espíritu infinito existente. La infinitud y lo eterno son lo único cierto, pero, siendo sujeto, están en la existencia, y la primera expresión de esto es el engaño del sujeto y esta enorme contradicción: que lo eterno deviene, que lo eterno nace»[32]. Estos conceptos envuelven el sustrato ético sin abrirlo. Como sí-mismo, este sustrato queda sin determinación; como punto de intersección de las líneas conceptuales, no es concebido como tal sí-mismo. «Ésta es la única manera como lo ético puede aparecer; en su sentido positivo, permanece oculto en lo más profundo del alma»[33]; es decir: no es en absoluto transparente.

La hostilidad a las imágenes que caracteriza al espíritu apartado de la naturaleza se manifiesta como abstracción en el concepto del sí-mismo, y es el fundamento de la impotencia del conjuro y de la ambigüedad de lo conjurado. Pero a la vez es expresión. El carácter abstracto, que es lo no transparente, muestra la pura naturaleza en que el espiritualismo de Kierkegaard invariablemente se convierte. En la doctrina kierkegaardiana de la existencia, el puro esto-ahí es, como los grandes conceptos universales, algo abstracto. En él se expresa el contenido mismo del concepto de existencia. Puede decirse que el carácter abstracto es el sello del pensamiento mítico. La equivocidad del contexto natural pecaminoso, en el que todo se comunica con todo y todo es inseparable de todo, no conoce ninguna verdadera concreción. Aquí los nombres de las cosas creadas se confunden, y en su lugar subsiste la materia ciega o el signo vacío. La extendida costumbre de atribuir al pensamiento mítico –arcaico– la máxima concreción en virtud de su intuición conceptualmente no mediada del esto-ahí, es un error. La intuición sin lenguaje del primitivo no puede mantener ninguno de sus objetos dentro de límites estables; pero si esta intuición tiene un término propio para cada cosa individual, éste se congela bajo su mirada en un fetiche

que se encierra aún más en su existencia. Pero los conceptos universales, obtenidos de los objetos intuidos como unidades de sus caracteres propios, tienen el mismo sentido que esos objetos, pues para llenarse de contenido real dependen en todo momento de la intuición sin lenguaje. Lo concreto, aquí ya perdido y allá aún oculto, no es un mediador seguro entre unos y otros. Es la chispa que, en el nombre, salta del concepto universal más extremo a la materia del esto-ahí. – En Kierkegaard, los enunciados materiales sobre la existencia que contienen algo más que la proclamación del puro estar-ahí del sí-mismo o que el intento de su localización mediante conceptos universales combinados, aparecen muy raramente y en forma muy abreviada. Kierkegaard habría intentado –como Johannes de Silentio y Frater Taciturnus– justificar ese su mutismo señalando lo «oculto» del fundamento existencial mismo y la insuficiencia de la *ratio* para dar un «sistema de la existencia». Sólo en las escasas páginas iniciales de *La enfermedad mortal* se dilucida de manera positiva, y sin aparato auxiliar, el concepto de existencia; y un comentario –una matización– sobre el mismo lo ofrecen únicamente dos pasajes del *Ejercicio del cristianismo* que, sin referirse a *La enfermedad mortal*, enlazan inequívocamente con su terminología. De estos fragmentos debe partir una crítica del contenido que no quiera contentarse con entender banalmente el pensamiento de la existencia partiendo de la oposición al pensamiento sistemático como pensamiento relativo al ser sin atender a la idea específica del ser a la que, más allá de toda simple «relatividad de la existencia», apunta el concepto kierkegaardiano de existencia. – *La enfermedad mortal* comienza con la tesis del espiritualismo: la determinación de la existencia como espíritu. Guardini ha señalado claramente el peligro que esto encierra: «Kierkegaard [...] lleva la exigencia de forma unilateral a uno de los polos; pues ésta tiene que resultar difícil, tan difícil que se vuelve catastrófica en el [...] sentido; que se convierte en una imposibilidad funcionalmente significativa. Dice él que el “espíritu” es idéntico al “sí-mismo” –una tesis cuyas consecuencias destructivas no cabe exponer aquí»[34]. La creación es, en el sí-mismo, reducida a espíritu para redimir al sí-mismo de la caída en la naturaleza culpable. Pero como el hombre en cuanto criatura –el hombre que Kierkegaard precisamente opone como «existente» al idealismo especulativo– no se identifica totalmente con el espíritu, la naturaleza lo domina allí donde él cree que la sobrenaturaleza está más firmemente asegurada: en el sí-mismo como algo absolutamente espiritual.

«El hombre es espíritu. ¿Pero qué es el espíritu? El espíritu es el sí-mismo[35].» Tal es el axioma de Kierkegaard. ¿Pero es el sí-mismo espíritu? Y el espíritu, hecho uno con el ser creatural, ¿no queda entonces convertido en una determinación mítica? A lo cual trata Kierkegaard de escapar valiéndose de su idea dominante de la dialéctica: la dialéctica entre «naturaleza y espíritu, contenido mítico y conciencia como poderes cualitativamente distintos, esencialmente contrarios»[36]. Dialéctica que encuentra su formulación fundamental, ligada a la determinación del sí-mismo como espíritu, en *La enfermedad mortal:* «¿Pero qué es el sí-mismo? El sí-mismo es una relación que se relaciona consigo misma»[37]. Al interpretar Kierkegaard funcionalmente el sí-mismo no como un existente estático, sino como espíritu, el sí-mismo debe trascender el orden natural al que su sustrato necesariamente pertenece en la «no-transparencia». El comentario del *Ejercicio* hace evidente el carácter funcional de la doctrina de la «relación»: «¿Y qué significa ser un yo? Ser un yo es ser una reduplicación. Por eso, en esta relación el "atraer hacia sí" significa en verdad dos cosas. El imán atrae al hierro hacia él, pero el hierro no es un yo, y por eso el "atraer hacia sí" es en esta relación algo sencillo. Pero un yo es una reduplicación, es libertad, y por eso en esta relación el "atraer hacia sí" significa en verdad hacer una elección. Cuando el hierro es atraído, no hay elección, ni puede hablarse de una elección. Pero un yo no puede ser en verdad atraído hacia sí por otra cosa que no sea una elección, de suerte que el "atraer hacia sí" es en verdad algo compuesto»[38]. Esta concepción del sí-mismo como una «relación» pone de manifiesto el carácter mítico de ese sí-mismo. El «relacionarse la relación consigo misma» no tiene ningún sentido determinado, a menos que se suponga aquella X como sustrato de la relación. Sin embargo, las definiciones de *La enfermedad mortal* quieren, en contraste con las de la *Apostilla no científica,* eliminar el sustrato «no transparente» mediante la introducción de puras funciones. Ahora bien, el concepto de relación no dice otra cosa que la relación de las partes entre sí; no que esta su relación se relacione con el «todo». Por eso, el «relacionarse la relación consigo misma» no puede por de pronto concebirse reflexivamente sin «sustrato». Pero si el relacionarse la relación consigo misma no es ni relación a un sustrato ni una reflexión de la relación sobre sí, que sería ya una objetivación, la manera de hablar reflexiva de Kierkegaard no puede referirse a otra cosa que a una estructura de la relación misma sobre la cual cabe ulteriormente ejercer la

reflexión. Entonces hay que preguntarse: ¿en qué se distingue una «relación» de una «relación que se relaciona consigo misma»? Sólo cabe esta respuesta: esta última produce a partir de sí misma como unidad los momentos que se relacionan entre sí, igual que la «vida» es para el joven Hegel la unidad de lo que se desune; mientras que la simple «relación» relaciona momentos divergentes unos con otros. El relacionarse consigo misma es una designación metafórica para la unidad originaria, productiva, que «pone» y une a la vez los opuestos. De ese modo, en el microcosmos del sí-mismo kierkegaardiano se oculta no sólo la síntesis trascendental kantiana, sino también el macrocosmos de la «totalidad» productiva e infinita de Hegel. El sí-mismo de Kierkegaard es el sistema concentrado en el «punto» sin dimensiones. Que, de hecho, el proyecto del sí-mismo está sostenido por el de la «totalidad», lo delata un pasaje de *El concepto de la angustia*. En él, Kierkegaard exige lo siguiente del «observador psicológico»: «Ha de poseer también en su alma una originalidad poética que le permita extraer en seguida el total y la regla de aquello que el individuo presenta exclusivamente de un modo fragmentario e irregular»39. En la configuración de totalidad y originalidad es fácil entrever la síntesis trascendental. Ese sí-mismo totalmente puesto y totalmente ponente en la originalidad se asemeja a todas luces, en cuanto «no fragmentado», al sí-mismo orgánico: al simplemente natural. Pues al producir la criatura, escindida en naturaleza y sobrenaturaleza, espontáneamente a partir de sí misma y en cuanto sí misma, en cuanto «relación que se relaciona consigo misma», en cuanto unidad productiva originaria, la dualidad de naturaleza y sobrenaturaleza, se erige sin saberlo en creador. Pero, con ello, el «espíritu», que la criatura reclama para sí, es rebajado por ésta a su nivel y reconvertido en naturaleza. La criatura permanece, como autoposición mítica, en el orden no disociado de lo natural, y mide el alto concepto de sí misma con el de la vida orgánica. Transparente sólo podría volverse en el plano de la trascendencia. Para sí misma permanece oscura. – Lo absurdo de la fórmula kierkegaardiana de la «relación que se relaciona consigo misma» tiene aquí su origen. Se intenta salvar al yo oscuro, espontáneo y autoproducido de la transparencia basándose en el siguiente postulado: «En la relación consigo mismo, y en el querer ser sí mismo, el sí-mismo se funda de una manera transparente en el poder que lo ha puesto»40. Pero, como «relación que se relaciona consigo misma», él mismo es el «poder que lo ha puesto», y así su transparencia no es

más que un reflejo, como en las imágenes del *intérieur,* pero, como tal reflejo, apariencia. El «yo» de Kierkegaard permanece mítico y ambiguo entre la autonomía como producción inmanente de sentido y una reflexión que se apercibe de sí misma en la apariencia de ontología. En la definición de la desesperación se acentúa el momento reflexivo: «La desesperación es una discordancia en la relación de una síntesis, la cual relación se relaciona consigo misma. Sin embargo, la síntesis no es la discordancia, sino meramente la posibilidad; o, dicho de otro modo: en la síntesis radica la posibilidad de la discordancia. Si la misma síntesis fuese la discordancia, entonces no existiría en absoluto la desesperación, sino que ésta sería algo inherente a la naturaleza humana en cuanto tal, es decir, algo que no sería desesperación»[41]. La discordancia en la relación sintética no puede darse como desesperación más que en la reflexión; sin reflexión no hay en una relación ninguna «discordancia», la cual sólo puede medirla un tercero que la refleje. A esto se debe la resistencia de Kierkegaard a hacer de la desesperación una categoría de la naturaleza en la inmediatez de la «relación». Pero la característica que Kierkegaard atribuiría a la desesperación si fuese idéntica con la «síntesis» como mera inmediatez, ha de ser aplicada literalmente a la definición de la relación que se relaciona consigo misma. Ésta se convierte en «reduplicación» simplemente porque, a diferencia de lo que ocurre en la apariencia reflexiva, la contradicción entre la transparencia ontológica y la autoposición mítica no se podría suavizar. La unidad productiva de la relación reintroduce el sí-mismo de Kierkegaard en la misma naturaleza de la que la transparencia debía purificarlo en atención al poder ponente. La dialéctica de naturaleza y sobrenaturaleza procede del espíritu natural como de su unidad; la transparencia no cabe en ella, y ella debe comenzar siempre de nuevo. De ahí el papel dominante de la «reduplicación» y de la «repetición», la cual no sólo da título a una obra, sino que constituye además, y de manera esencial, la imagen del *intérieur*. Prisionera en el círculo de la vida natural, la repetición tiene carácter mítico, y es conjuro incluso allí donde Kierkegaard la reivindica como forma «existencial» de la vida justa. La repetición gira en torno al centro mítico de su filosofía: la «relación con la relación», con la que él determina el sí-mismo. Si en alguna parte Kierkegaard comunica, como Nietzsche, pensamientos más profundos que los que las frases transmiten, es justamente aquí; la «imagen de una eternidad que imita una repetición sin fin»[42], como

describe Bloch el eterno retorno de Nietzsche, es también la de aquello eterno en el hombre en torno a lo cual los conceptos de la doctrina kierkegaardiana de la existencia en vano se agrupan.

La esencia mítica de la existencia se despliega en la doctrina kierkegaardiana de la desesperación. Ésta anticipa la crítica del concepto de existencia: «Para que uno quiera desesperadamente ser sí mismo tiene que darse la conciencia de un yo infinito. Sin embargo, este yo infinito no es propiamente sino la más abstracta de las formas y la más abstracta de las posibilidades del yo. Y es cabalmente este yo el que el desesperado quiere ser, desligando al yo de toda relación con el poder que lo ha puesto, o apartándolo de la idea de que tal poder exista. Por recurso a esta forma infinita pretende el yo desesperadamente disponer de sí mismo o crearse a sí mismo»43. La intuición central se transforma para Kierkegaard en ofuscación, cuando debería ser una intuición fecunda para la interpretación del sí-mismo; pues si el sí-mismo sacrifica su derecho de autonomía, cae en una ciega resignación a su fatal ser-así, que él mismo produjo antes con ciega obstinación; y es que, en Kierkegaard, sólo el desesperado intenta «transformar ese todo para obtener el yo que quiere, producido a expensas de la forma infinita del yo negativo; y sólo así quiere ser él mismo»44. De este modo, no se deja a la «existencia» ninguna salida de la confusión de los conceptos que la delimitan. Todo existir en el sentido kierkegaardiano es en verdad desesperación, y sólo de ésta obtienen su fuerza las tesis de *La enfermedad mortal*. La esperanza no tiene ningún sitio en la «existencia», y la paradoja cristiana no es concedida a una «religiosidad A» universal, existencial, como un milagro de la gracia, sino desesperadamente exigida de ella. Ninguna teología ha concebido jamás la idea de la esperanza como una «relación» o como sustrato indeterminado de una relación, sino siempre como esperanza para la criatura mortal: pero la explicación kierkegaardiana de la existencia divide a la criatura al alzarla engañosamente como «espíritu» a la trascendencia. Kierkegaard hace que se adquiera conciencia de la apersonalidad de la «existencia» en la desesperación. Sin duda la desesperación ha de constituir el concepto opuesto al de existencia. Pero el fundamento de la distinción no es para él la apersonalidad de la desesperación, sino la negativa de la «relación» a ser ella misma, cuya apersonalidad sólo es rechazada por el sustrato indeterminado del sí mismo. Si la «reflexión», que, como transparencia, debía abrir la relación existencial

al «sentido», era apariencia, ahora tal apariencia desaparece en la doctrina de la desesperación, y nada puede ya detener el hundimiento de la existencia. Pues la desesperación es para él objetiva e independiente de todo saber de sí mismo. Kierkegaard da por cierto «que no estar desesperado, no ser consciente de que se lo está, es una forma de desesperación»45. De ese modo, el yo queda a merced de la completa demonía de la naturaleza, toda clarificación ha perdido su derecho sobre él y no queda más que la «relación» apersonal, a la cual se ha retirado el consuelo del espejo, el «relacionarse consigo misma». La última palabra de la dialéctica existencial es la muerte, y con razón ha interpretado Heidegger el existir de Kierkegaard como ser para la muerte, por más que Kierkegaard hubiera rechazado tal ser como desesperación. «Para que pueda hablarse en el sentido más estricto de una enfermedad mortal, ésta debe ser una enfermedad para la que la muerte es lo último, y para la que lo último es la muerte46.» Pero también la «existencia». Mas, si la muerte es la última palabra del conjuro sin imágenes, ella es al mismo tiempo su primera imagen. En la desesperación brillan demoniacas las figuras primitivas de la repetición existencial: Sísifo y Tántalo, como portadores de mitos de la repetición. Bajo la muerte se abre mudo un reino de imágenes: el de la ausencia de esperanza fuera del tiempo, en la infinitud condenada de una naturaleza hundida. Es el no-poder-morir como eternidad negativa: «Al contrario, el tormento de la desesperación consiste precisamente en no poder morirse. De esta manera, la situación del desesperado guarda mucha similitud con la de un agonizante que yace en el lecho de muerte debatiéndose con ella y sin poder morirse. Así, estar mortalmente enfermo equivale a no poder morir, mas no como si hubiese esperanza de vida, no: la ausencia de esperanza es que no le queda a uno ni siquiera la última esperanza, la de la muerte. Pues cuando la muerte es el mayor de los peligros, se tienen esperanzas de vida; pero cuando se llega a conocer un peligro todavía más espantoso que la muerte, entonces tiene uno esperanzas de morirse»47. En la última profundidad de la dialéctica existencial, en la apersonalidad de la desesperación, allí donde el puro espíritu del existente acaba hundiéndose en el torbellino de la repetición circular, el subjetivismo de Kierkegaard toca su suelo. Y lo hace donde menos lo esperaba: no en el «sentido» ontológico, sino en la ausencia de sentido eternizada. Lo que la capa sutil y engañosa de la doctrina kierkegaardiana de la existencia oculta es la ontología del infierno: «En este

último sentido es la desesperación la enfermedad mortal, ese tormento contradictorio, esa enfermedad del yo que consiste en estar muriendo eternamente, muriendo y no muriendo; muriendo la muerte. Pues morir significa que todo ha terminado, pero morir la muerte significa que se vive el morir, y basta que se viva la muerte un solo momento para que se la viva eternamente. Para que el hombre muriera de desesperación, igual que se muere de una enfermedad, sería necesario que lo eterno en él, el yo, pudiese morir en el mismo sentido que el cuerpo muere a causa de la enfermedad. Pero esto es imposible; el morir de la desesperación se transmuta constantemente en una vida. El desesperado no puede morir; "así como el puñal no puede matar el pensamiento", tampoco la desesperación puede devorar lo eterno, el yo, que es el fundamento de la desesperación, cuyo gusano no muere, y cuyo fuego no se extingue»[48]. Esta descripción expresa de la pena del infierno, cuya eternidad Kierkegaard aprueba[49], no ha sido desarrollada a partir de la dogmática cristiana, sino directamente de la filosofía de la existencia y su centro idealista. Pero sólo la imagen del infierno saca aquí al hombre, bien que quebrantándolo, del encantamiento en su inmanencia irremediable.

«Ahora bien, para alcanzar la verdad es necesario atravesar todas las negatividades; pues aquí sucede como con ese sortilegio musical de que nos hablan algunas leyendas populares, según las cuales es preciso tocar la pieza entera al revés, si queremos que el sortilegio se rompa[50].» Si el sí-mismo, unidad productiva de la «relación que se relaciona consigo misma», se ha endurecido contra la transparencia en una reflexión aparente y una repetición circular, su poder desaparece ante las imágenes manifiestas de la demonía. La demonía anula la autonomía del sí-mismo y su figura dinámica. Ella se revela en última instancia como más que simple obstinación mítica contra el ser transparente, a saber: como resistencia desesperada de la naturaleza a su disolución y desmembración. Como «relación» que es, el sí-mismo debe estar al abrigo de la demencia que sin cesar amenaza a sus momentos dispares. Tal es el doble sentido dialéctico del abstracto elegirse-a-sí-mismo: se exige que el ser humano, prisionero de la inmanencia, no caiga totalmente en la disociación mítica, de la que, sin embargo, el acto autónomo finalmente le guarda: «¿Puedes imaginar un final más horrible que la disolución real de tu ser? ¿Que las posibilidades que hay en ti, con las que tú ahora juegas, jueguen ellas contigo? ¿Que tú [...] te conviertas en simple palestra para una

legión de espíritus? ¿Que pierdas lo más íntimo y sagrado que hay en el hombre: la fuerza central, centralizadora, de la personalidad?»[51]. Así le aparece la región de los infiernos al sujeto que es atraído a sus profundidades; de ella puede ascender siempre que la apariencia de su esencia en su autoposición se volatilice ante la realidad de aquel ser que nace en el declinar de su falsa unidad inmanente. El sí-mismo que se aproxima a tal fundamento es aún mítico. Su fe permanece en el fondo anclada en la «voluntad» como figura mítica del idealismo. En la determinación kierkegaardiana de lo «cristiano» y de lo «socrático», la pecaminosidad y la voluntad se encuentran ligadas: «¿Pero dónde radica la dificultad? Radica en un punto que el propio socratismo reconoce y trata de remediar, aunque sólo hasta cierto grado, y es la falta de una determinación dialéctica de la transición del haber-entendido al hacer. En esta transición comienza lo cristiano, y por este camino muestra que el pecado radica en la voluntad, y así alcanza el concepto de desafío; y para que el fin quede firmemente establecido, añade el dogma del pecado original»[52]. Pero si la voluntad ha traído el pecado, ella no puede borrarlo: como en el cuento, como en la transformación de los mitos, los deseos no pueden revocarse a voluntad. El pecado, que proviene de la voluntad autónoma, no puede, según Kierkegaard, ser apartado por esa misma voluntad: «Quien desea que el pecado salga del mundo» –y, según *La enfermedad mortal,* el pecado es justamente la desesperación– «reduce al hombre a una condición más imperfecta, pues cuando el individuo se inclina humildemente ante su pecaminosidad, su altura es mayor que antes»[53]. Cuando, en la libertad del pecado, el yo se atrinchera de esta manera en su inmanencia para escapar a la descomposición mítica, lo que con ello consigue es lo contrario: cae en el estado de desesperación como el estado de la pecaminosidad consumada. La desesperación disocia el yo, y las ruinas del yo partido son las marcas de la esperanza. Tal es la verdad dialéctica más íntima –y, por ende, más oculta– en la obra de Kierkegaard, una verdad que sólo puede revelarse en la historia póstuma de su obra. Ella justifica la declaración enigmática, no explicada en ninguna parte de la obra misma, que se lee en el prólogo a *La enfermedad mortal:* «En todo este libro la desesperación es considerada como la enfermedad, no como el remedio. Porque, en realidad, la desesperación es algo muy dialéctico»[54] –como que la desesperación se convierte en remedio para ayudar al cuerpo espiritual en cuanto ella rompe la «continuidad del pecado»[55], que es la continuidad de la

voluntad autónoma de aquél–. En la desesperación objetiva, en la ontología del infierno, la filosofía de Kierkegaard restituye la verdadera imagen del hombre: dispersa, separada, condenada. Ya no en la penumbra de la libertad y la naturaleza, sino en nombre del Juicio y de la gracia. Es la idea del Juicio, no la de autonomía del espíritu humano, la que salva el concepto kierkegaardiano del individuo, que sin ese Juicio caería en la mitología: «¡Un juicio! Lo hemos aprendido, y la experiencia nos lo enseña, que cuan-do hay un motín en un barco o en un cuartel son tantos los culpables que es necesario pasar por alto el castigo; y si es el público el culpable, el respetable público o el pueblo, entonces ni siquiera se trata de una manifestación criminal, entonces se trata, según los periódicos, de los que uno puede fiarse tanto como del Evangelio o de la Revelación, de la voluntad de Dios. ¿Por qué esto es así? Porque un juicio es un juicio a un individuo. No se juzga en masa; se puede asesinar a la gente en masa, regarla en masa con mangueras, lisonjearla en masa; se puede, en pocas palabras, tratar de muchas maneras a la gente como se trata al ganado, pero no se la puede juzgar como ganado, pues al ganado no se le puede juzgar; cuando se juzga a muchos, se juzga en realidad, si en ese juicio ha de haber seriedad y verdad, a cada individuo en particular –por eso es Dios "el Juez", porque para Él no existe ninguna multitud, sino solamente individuos– [...] Desde luego, estarían seguros de no ser juzgados si de hecho sólo en la eternidad quisieran ser individuos. Pero siempre fueron y son individuos delante de Dios»56. La «transparencia» kierkegaardiana tendría su lugar y su hora a la luz del Día del Juicio. La naturaleza que se apaga como naturaleza existente, como naturaleza desesperada, se iluminaría aquí después de la condena y la reconciliación. Pero, en el mundo de la experiencia, lo concreto es aquello sobre lo que cae una porción de esa luz. Describir el camino que lo concreto toma en el reino mítico-abstracto de Kierkegaard equivale al problema de medir la estructura extensiva de un sistema que, como existencia, se contrae intensivamente.

1 Cfr. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit,* primera mitad, edición especial del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. VII, Halle a.d.S., 1927, pp. 11 ss.

2 *L. c.*, p. 13.

3 W. III, pp. 180 ss.

4 Cfr. W. IV, pp. 441 ss.

5 Heidegger, *op. cit.,* p. 12.

6 W. VI, p. 273.

7 W. VI, p. 272.
8 W. VI, p. 269.
9 W. VI, p. 272.
10 W. VI, p. 268.
11 W. VI, p. 278.
12 W. VI, p. 278.
13 W. VI, p. 274.
14 W. VI, p. 274.
15 Romano GUARDINI, «Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Sören Kierkegaards», Hochland 24, 2 (1926 / 1927), p. 17 (cuaderno 7; abril de 1927).
16 *L. c.*, p. 17.
17 *L. c.*, p. 17.
18 W. V, p. 126.
19 W. II, p. 222.
20 W. V, p. 73.
21 Edmund HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, libro primero: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, 2.ª impr., edición especial del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* vol. I, Halle a.d.S., 1922, p. 271.
22 W. VI, p. 292.
23 W. VI, p. 292.
24 W. V, p. 141.
25 W. V, p. 142.
26 W. II, p. 188.
27 W. V, p. 148.
28 W. V, p. 149.
29 W. V, p. 150.
30 W. V, p. 150.
31 W. V, p. 150.
32 W. VI, pp. 168 ss.
33 W. II, p. 220.
34 Guardini, *op. cit.*, p. 23.
35 W. VIII, p. 10.
36 Cfr. texto de la p. 86.
37 W. VIII, p. 10.
38 W. IX, p. 142.
39 W. V, p. 51.
40 W. VIII, p. 11.
41 W. VIII, p. 13.
42 Ernst BLOCH, *Durch die Wüste. Kristische Essays*, Berlín, 1923, p. 110.
43 W. VIII, p. 66.
44 W. VIII, p. 66.
45 W. VIII, p. 20.

46 W. VIII, pp. 14 ss.
47 W. VIII, p. 15.
48 W. VIII, p. 15.
49 Cfr. W. VIII, p. 77, y W. VI, p. 180.
50 W. VIII, p. 41.
51 W. II, p. 133.
52 W. VIII, p. 90.
53 W. II, p. 79.
54 W. VIII, p. 4.
55 W. VIII, p. 102.
56 W. VIII, pp. 120 ss.

V. De la lógica de las «esferas»

Podría decirse de la doctrina kierkegaardiana de la existencia que es un realismo sin realidad. Ella impugna la identidad de pensamiento y ser, pero sin buscar el ser en otra parte que en el dominio del pensamiento mismo. Mas justamente aquí el ser se hurta al pensamiento como respuesta: el ser del sí-mismo recibe una determinación funcional como «relación» cuyos movimientos deben conjurar un «sentido» ontológico sin que por eso la existencia misma se torne transparente. En consecuencia, no sólo el sentido ontológico y el sustrato del sí-mismo, sino también lo que de éste se predica: el sistema de cualidades de la interioridad como la «realidad» de esta interioridad, se torna nuclearmente antinómico. La filosofía de la existencia que Kierkegaard desarrolla no es otra cosa que el intento, ora de superar en el pensamiento la antinomia de la existencia, ora de justificarla como contenido de verdad. Y ello de forma sistemática. Podrá Kierkegaard desacreditar el «sistema de la existencia» de Hegel, pero cuando la existencia se le reduce a conciencia; cuando el acto espontáneo de la libertad se le convierte en la más íntima determinación de la subjetividad; cuando la imagen del hombre –imagen «total»– tiene para él su sitio entre las puras determinaciones del pensamiento, sucumbe al sistematismo idealista. Pero al mismo tiempo debe tratar de expresar en forma de sistema lo que en su proyecto siempre se opone al sistema: un ser que porta el pensamiento; un sentido ontológico que no se identifica con el pensamiento; fracturas que no se pueden cerrar con la continuidad de la deducción; todo esto, sin embargo, queda radicado justamente en aquella espiritualidad que actúa como poder capaz de poner el sistema. Kierkegaard desarrolló el sistema paradójico de la existencia en la teoría de sus «esferas». Por cuidadosamente que evitase para esta teoría el título de sistema, él mismo delataba su carácter de sistema en la palabra «esquema», que no en vano hace recordar a Kant: «Con este esquema podrá uno orientarse siempre que, sin que le perturbe el que alguien use en un discurso estético el nombre de Cristo y toda una terminología cristiana, sólo atienda a las categorías»[1]. Dos veces se expone este «esquema». Más detalladamente en los *Estadios:* «Hay tres esferas de la existencia: la estética, la ética y la religiosa. Lo metafísico es la abstracción: no hay ningún hombre que viva metafísicamente. Lo metafísico (lo ontológico) es, pero no existe.

Cuando existe, existe en lo estético, en lo ético y en lo religioso; cuando es, es la abstracción de lo estético, de lo ético y de lo religioso, o un *prius* respecto de éstos. La esfera ética es sólo una esfera de transición; por eso su más alta expresión es una acción negativa, el arrepentimiento. La esfera estética es la de la inmediatez; la ética es la de la obligación (y esta obligación es tan infinitamente grande, que el individuo invariablemente falta a ella); la religiosa es la del cumplimiento»[2]. Esto aparece sucintamente repetido y completado en el segundo tomo de la *Apostilla no científica:* «Hay tres esferas de la existencia: la estética, la ética y la religiosa. A estas esferas corresponden dos confines: la ironía es el confín entre lo estético y lo ético; el humor el confín entre lo ético y lo religioso»[3]. – Este esquema de las esferas no es algo deducido: las esferas son axiomáticamente puestas unas junto a otras, como las ideas platónicas. El procedimiento intelectual para apoderarse de ellas es el de la distinción; éste constituye el concepto opuesto a toda «mediación» dialéctica, y Kierkegaard lo formula de manera polémica: «En nuestra época, todo está mezclado, se responde éticamente a la estética, intelectualmente a la fe, etc. Se está al cabo de todo, y sin embargo no se considera en absoluto en qué esfera encuentra cada pregunta su respuesta. En el mundo del espíritu esto crea una confusión aún mayor que si en el mundo civil la comisión para el pavimentado de las calles respondiera, por ejemplo, a una demanda de orden religioso»[4]. Si la comunicación por la «mediación» queda así alejada del método, incluso el contenido mismo de las esferas –la subjetividad– queda sustraído justamente a aquella dialéctica que, según la doctrina de la existencia, constituía la subjetividad como relación que se relaciona: «Si el individuo es en sí adialéctico y tiene su dialéctica fuera de sí mismo, tenemos las concepciones estéticas. Si el individuo vuelto al interior de sí mismo, afirmándose a sí mismo, es dialéctico, con lo que su fundamento último no es en sí dialéctico, puesto que el yo que reside en el fundamento lo emplea para superarse y afirmarse a sí mismo, entonces tenemos la concepción ética»[5]. Se atribuye, pues, al sí-mismo, que en las definiciones de *La enfermedad mortal* está sujeto a una dialéctica tan acabada que sucumbe a la disociación bajo la categoría de la desesperación, simplemente un sustrato óntico: un «fundamento último que no es en sí dialéctico». Aunque el Kierkegaard de la *Apostilla* no había desarrollado aún el concepto de existencia tanto como el Kierkegaard de *La enfermedad mortal,* la contradicción entre la jerarquía de las esferas y la doctrina de la existencia no

carece de importancia objetiva. Si, en el punto existencial, el ser y el devenir se interpenetran sin diferencia, para todas las determinaciones de la vida vivida deben separarse. Por eso constituyen las esferas un «sistema» de cuyas objetivaciones la pura actualidad de la «relación» quería distanciarse; mas por lo mismo también las esferas contrastan unas con otras en virtud de caracteres ontológicos que el torbellino existencial había anulado. La doctrina de las esferas es así menos y más que una elaboración material del «proyecto» de la existencia. Menos, porque no se mantiene en la pura actualidad, sino que testimonia el impulso a la objetivación justamente allí donde Kierkegaard cree haberlo desterrado. Más, porque la subjetividad, obligada a interpretarse materialmente a sí misma y a no hundirse simplemente en sí misma como en la unidad productiva que ella es, genera enunciados sobre el ente que no caben en ninguna parte de la doctrina kierkegaardiana de la existencia tomada en toda la profundidad de su concentración.

El carácter de sistema de la jerarquía de las esferas viene confirmado por su origen histórico. En cuanto categorías de la existencia humana individual, los conceptos de lo estético, lo ético y lo religioso articulan el desarrollo de la misma en el tiempo. Por eso se llaman alternativamente esferas y estadios. Pero los estadios, grados dialécticos del proceso de la existencia, se hallan en el más estrecho contacto con la sistemática hegeliana. Esto es evidente en la concepción del concepto; en la construcción de los «estadios eróticos inmediatos» en el primer volumen de *O lo uno o lo otro,* que es hegeliana hasta en el lenguaje: «En el primer estadio, la contradicción consiste en que el deseo no tiene ningún objeto, pero posee su objeto sin haberlo deseado, por lo que no lo hace objeto de deseo. En el segundo estadio, el objeto aparece como una multiplicidad; pero al buscar su objeto en la multiplicidad, el deseo no tiene, en un sentido más profundo, ningún objeto; no está aún determinado como deseo. En *Don Juan,* en cambio» –en el «tercer estadio»–, «el deseo está absolutamente determinado como deseo; es, tanto en sentido intensivo como extensivo, la unidad inmediata de los dos estadios precedentes. El primer estadio desea la unidad idealmente, el segundo estadio desea lo individual bajo la determinación de lo múltiple, y el tercer estadio es la unión de ambos»[6]. El ritmo hegeliano exigía, como paso siguiente, la transformación de la cantidad en cualidad: de las determinaciones de la inmediatez en determinaciones de la reflexión. La concordancia arquitectónica llega de hecho hasta el punto de que la fresca cualidad de la

«reflexión» erótica es representada por el *Diario de un seductor*. Si, con la «mediación» por la reflexión, la «libertad» ética se opone finalmente, como nuevo grado del espíritu, a la «inmediatez» estética, su exposición guarda hasta en las palabras la memoria a Hegel, cuya «especulación» debía ser superada por la «decisión»: «El matrimonio es libertad y necesidad, pero al mismo tiempo es algo más; pues la libertad del primer amor es propiamente una libertad anímica: la individualidad aún no ha salido de la necesidad natural para clarificarse en la conciencia»7. – El Kierkegaard maduro parece haber desestimado, con su abrupta oposición a la filosofía de la identidad, estos rudimentos de la arquitectura sistemática hegeliana. Pero con el plan dialéctico se conserva también su ritmo. Las objeciones a Hegel no conciernen al ser en movimiento de la «idea», sino simplemente a su escena en la mera existencia, donde para Kierkegaard la idea se cambia en apariencia, mientras la existencia transfigurada se congela en cosa. Pero el motivo de la distinción, que él opone a esto, no quiere impugnar la «idea» hegeliana, sino salvarla de Hegel mismo. Y con los propios medios de Hegel. Todas las investigaciones antisistemáticas, «psicológicas», de Kierkegaard ordenadas a la distinción de las esferas, operan con la misma forma de contradicción que en Hegel pone a los momentos particulares en mutua relación. Incluso donde las ideas, desligadas del «proceso», ocupan unas junto a otras el paisaje filosófico, su aparente yuxtaposición es una oposición hecha de contradicciones. Esto sucede de manera drástica en *El concepto de la angustia:* «Incredulidad-superstición. Se corresponden absolutamente; ambas carecen de interioridad, siendo tan sólo la incredulidad pasiva por medio de una actividad, y la superstición activa por medio de una pasividad. [...] Hipocresía-indignación. Se corresponden. La hipocresía comienza con una actividad, la indignación con una pasividad. [...] Orgullo-pusilanimidad. El orgullo comienza con una actividad, la pusilanimidad con una pasividad; en lo restante son idénticos»8. Del mismo modo que aquí los conceptos constituyen contradicciones parciales, las «esferas» limitan el campo del movimiento intrahumano por medio de la contradicción total. A diferencia de Hegel, la contradicción ya no es superada en el concepto, sino que permanece como signo de la precariedad de una existencia a la que el sentido ontológico está oculto. La contradicción total se llama «salto»: «Es, por ende, superstición creer, en la lógica, que mediante un continuo determinar cuantitativo surge una nueva cualidad; y es un ilícito escamoteo que, después

de no ocultar que no sucede en absoluto así, se encubra, sin embargo, la consecuencia de este principio para toda la inmanencia lógica, recogiéndolo en el movimiento lógico, como hace Hegel. La nueva cualidad aparece con lo primero, con el salto, con el carácter súbito de lo enigmático»[9]. Por polémicamente formulada que esté esta observación contra Hegel y el «sistema», no deja de depender de Hegel. Cuando Kierkegaard no pasa en silencio sobre el origen del término, lo oscurece cuando menos con su uso agresivo del mismo. El término se encuentra ya expreso en la *Fenomenología del espíritu:* «Pero, así como en el niño, tras un largo periodo de silenciosa nutrición, el primer aliento rompe bruscamente la gradualidad del proceso puramente acumulativo en un salto cualitativo, y el niño nace, así también el espíritu que se forma va madurando lenta y silenciosamente hacia la nueva figura, va desprendiéndose de una partícula tras otra de la estructura de su mundo anterior y los estremecimientos de este mundo se anuncian solamente por medio de síntomas aislados; la frivolidad y el tedio que se adueñan de lo existente y el vago presentimiento de lo desconocido son los signos premonitorios de que algo otro se avecina. Estos paulatinos desprendimientos, que no alteran la fisonomía del todo, se ven bruscamente interrumpidos por la aurora que de pronto ilumina como un relámpago la imagen del mundo nuevo»[10]. Es cierto que Kierkegaard admite que «Hegel estatuyó el salto, pero en la lógica»[11], mas añade: «La desgracia de Hegel está justamente en que quiere hacer valer la nueva cualidad, y a la vez no quiere hacerlo, pues quiere hacerlo en la lógica. Pero tan pronto como se reconoce esto, la lógica no puede menos de adquirir una conciencia totalmente distinta de sí misma y de su significación»[12]. La débil argumentación testimonia contra sí misma. No da ningún criterio para distinguir el «salto» de Kierkegaard de la transformación de la cantidad en cualidad fuera de la diferencia entre la esfera «lógica» –para Kierkegaard: especulativa-contemplativa– y la esfera «ética», que se funda precisamente en el acto del salto: que tiene, por tanto, la forma del círculo vicioso. Pero ni siquiera como mera explicación puede sostenerse. Si Kierkegaard ha reprochado antes a Hegel haber creído que «en la lógica, [...] mediante un continuo determinar cuantitativo surge una nueva cualidad», ahora pone reparos a la introducción del «salto» en una lógica donde él mismo lo ha exigido como una corrección. Su afirmación de que la «nueva cualidad» aparece «con lo primero, con el salto» y su «enigma de lo primero», no son

sino determinaciones lógicas en el sentido hegeliano. La verdadera diferencia con Hegel está no tanto en el «salto» como en que las «esferas» escapan a la síntesis; y falta saber si el esquema hegeliano de la lógica, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu no suministró aquí el modelo, sobre todo cuando, en las discusiones contemporáneas sobre Hegel, no escapó a la atención el «salto» en la introducción de la filosofía de la naturaleza. El origen idealista de las «esferas» no deja así lugar a dudas. Éstas son los momentos antitéticos de aquel proceso dialéctico que el «yo» inaugura en vista de la reconstrucción en él mismo del sentido ontológico. Como tales momentos, las esferas constituyen los «estadios en el camino de la vida», pues se pasa de una a otra. Pero como el «sentido» no tiene cabida en la continuidad del proceso; como el sí-mismo persiste en la repetición circular, opaco a la verdad oculta e incapaz de ponerla fuera de él mismo, la totalidad de las esferas, aun producida de forma sistemática a partir de la unidad del sí-mismo, no llega a cerrarse para redondear el sistema. Es una totalidad formada por estratos de ruinas, y en la profundidad del abismo entre ellas, la dialéctica, que no pasa como una corriente segura de uno a otro, se rompe. Al desgajarse, como por efecto de una catástrofe natural, las esferas unas de otras en la dialéctica de Kierkegaard, que antes las había creado como estadios, se independizan como «ideas» y dominan la existencia, de la cual nacieron como momentos articuladores de su unidad.

Pero esta dominación es mítica. En la distinción de las esferas, la subjetividad se erige en juez de sí misma, y el tribunal de su finitud es tan aparente como vano el proceso infinito con el que, como «existencia», intentaba apropiarse de la gracia. Si aquí la subjetividad se encerraba en la oscuridad sin fondo ni nombre de su perfecta cercanía a sí misma, allí brillan para ella ambiguamente las estrellas fijas que se elevan desde su abismo a una eternidad inmóvil y lejana, cuyas constelaciones son las esferas. Toda su nomenclatura es astral, e igual que las experiencias más secretas de la filosofía sedimentan siempre en sus figuras terminológicas, la palabra esfera no en vano trae a la memoria la armonía mítica de los pitagóricos. La fórmula kantiana del cielo estrellado sobre nosotros y la ley moral en nosotros aparece con las «esferas» de Kierkegaard en una abreviación barroca; el cielo estrellado se ha precipitado sobre el ciego sí-mismo, y la ley de su libertad se ha transformado en la de la necesidad natural. La vida moral misma se ordena según categorías naturales. Ciertamente no según categorías causales, pero sí

astrológicas. Éstas aparecen una y otra vez en Kierkegaard. No solamente porque éste gusta de «componer» los conceptos en vez de desarrollarlos separadamente, como los idealistas: «Todo abismarse en la existencia consiste en una composición»[13]. Abiertamente astrológica es esta manera de expresarse en *La enfermedad mortal:* «Una tal existencia poética sería, atendiendo a las categorías estéticas de conjunción y posición, la más eminente de todas las existencias poéticas»[14], y acabadamente esta frase de la *Apostilla:* «Si en alguna ocasión la posición de las estrellas en el cielo ha anunciado terrores, la posición de las categorías no anuncia aquí risas y bromas»[15]. Pero el terror es la expresión de todas las «esferas» de Kierkegaard. El terror va adherido a toda la magnitud de su extensión en cuanto conceptos universales. En su vacío se muestra, como en lo más pequeño, como en el ciego esto-ahí de la existencia, la esencia mítica de la abstracción. Las constelaciones todas de las esferas son siempre signos conjuradores, alegóricos. De ahí las constantes invocaciones «de» lo estético, lo ético y lo «religioso», cuyo carácter de objetividad no quiere secundar la pretensión del «pensador subjetivo»; de ahí formulaciones tan absurdas como ésta: «Para permanecer en mi dominio, en lo religioso»[16]. De ahí también las grotescas consideraciones metodológicas de Kierkegaard: por ejemplo, la cuestión inicial del *Concepto de la angustia,* que Schrempf ignora totalmente[17]: «En qué sentido el objeto de la investigación es un problema que interesa a la psicología, y en qué sentido, después de ocupar a la psicología, señala a la dogmática»[18]. Los conceptos universales más altos, puestos por la conciencia para ordenar su multiplicidad, se oponen en su alienación a la conciencia como poderes donadores de sentido que describen su propia trayectoria y rigen el destino del individuo de forma tanto más perfecta cuanto más extraños le son, cuanto más oculto está su origen intrahumano; esto es, cuanto más progresa en ellos la abstracción. Sus contornos dispares, sus escuetas líneas fronterizas, que el procedimiento racional, deductivo, de Kierkegaard traza contra su propia pretensión de totalidad, se transforman, en virtud de su abstracción, en la constelación lejanamente amenazadora de la mitología. Fruto de sus deducciones idealistas es un arcaico realismo del concepto. Y ciertamente no el único fruto. Pues podrán las esferas reinar como abstracciones demoniacas, pero la astrología que «compone» sus figuras testimonia lo lejos que el «sentido» de lo concreto está del mero concepto universal, a cuya extensión pertenece el

objeto en cuestión. Por eso trata la astrología de asegurarse de otra manera. La existencia humana individual es interpretada en función de constelaciones para esquivar las definiciones. Lo que permanece oscuro a la sola intuición; lo que como contenido escapa a la forma categorial transparente: esto es lo que el pensamiento propiamente quiere leer en las figuras inscritas en el objeto por la conexión de los conceptos pertinentes. Como foco de esos conceptos, el pensamiento dicta su ley a la figura, pero él mismo no se halla en una de sus curvas. A diferencia de la matemática, la dialéctica no es capaz de formular demostrativamente las leyes de la figura y del foco. Las constelaciones y las figuras son sus cifras, y su «sentido», inmerso en la historia, no puede calcularse a voluntad. Como doctrina de las cifras, el método kierkegaardiano de la constelación reenvía a la forma de aparecer la ontología en su pensamiento. Las esferas, de proveniencia idealista, y luego poderes míticos del destino, no carecen de significación ontológica.

Pues es precisamente la necesidad de comprender la ocultación de la ontología lo que obliga a Kierkegaard a distinguir las esferas. Como la verdad está oculta, la continuidad de los desarrollos permanentes e ininterrumpidos a partir de la «idea» deviene en una ficción que se rompe con las fracturas entre las esferas. La totalidad de lo infinito está vedada a la conciencia humana condicionada; pero en lo finito hay que distinguir. La crítica de Kierkegaard a la doctrina hegeliana de la infinitud positiva tiene este sentido: «El “positivo” tiene, como lo positivo, una infinitud “positiva”. Esto es totalmente cierto: una cosa positiva es una cosa acabada; y cuando se la ha comprendido, no hay más que hacer con ella. Aquí, el resultado es exuberante. Está en lo positivo y en el “positivo”. Quien interrogue al maestro Hegel acerca de lo que hay que entender por una infinitud “positiva”, encontrará muchas cosas que leer sobre ello; tendrá que tomarse la molestia de leerlas; pero le entenderá. Sólo hay una cosa que un lerdo como yo no puede entender: cómo un hombre vivo, o un hombre con su vida corporal, se convierte en un ser que puede permanecer tranquilo en esta infinitud “positiva”, que suele estar reservada a la divinidad o a los muertos. Falta algo más, un resultado (no puedo comprenderlo de otra manera) que nosotros, los negativos, los inacabados, por lo demás quisiéramos *en passant* considerar: si, mucho después de que el sistema esté acabado, la astrología no acabará descubriendo en algún cometa o en alguna nebulosa aquellos seres superiores que podrían utilizar el sistema. Lo demás podrá luego quedar a cargo de esos seres

superiores; los hombres, en cambio, deberán guardarse de ser demasiado "positivos"; pues eso sólo conduce a que la existencia le tome a uno por loco. La existencia es astuta y dispone de muchas artes mágicas para atrapar al aventurero; pero quien se deje atrapar no quedará convertido precisamente en un ser superior»19. Kierkegaard no percibió lo cerca que su doctrina de las esferas está de una «astrología», cuyas expresiones ella emplea; incluso su concepción de la «existencia astuta», que opone a Hegel, tiene los rasgos de la ilusión mítica. Sin embargo, las fronteras de las esferas son más que los simples contornos de los conceptos universales mágicamente hipostasiados. Ellas marcan la distancia que separa a la criatura de la ontología. Tal es la verdadera intención inherente a la polémica kierkegaardiana contra la «mediación» hegeliana. La polémica es infructuosa como intento de estatuir la ontología más allá de la dinámica subjetiva, en el reino de las ideas propio de las «esferas», que como abstracciones dominan, sea de forma flexible, sea de forma amenazante, la existencia. Pero la polémica corta de manera legítima la pretensión de la subjetividad de establecer la ontología partiendo de sí misma, en virtud del principio de identidad. Por eso no es posible poner término al debate entre Hegel y Kierkegaard sobre el terreno idealista. Kierkegaard equivocó, frente a Hegel, la concreción histórica –la única auténtica–, la puso en el ciego sí-mismo y la volatilizó en las esferas vacías: pero de ese modo abandonó la pretensión central de la filosofía, la pretensión de la verdad en la interpretación de la realidad, valiéndose de una teología a la que, sin embargo, su propia filosofía había absorbido la médula. Hegel planteó la cuestión de lo concreto de una manera más explícita de la que la filosofía la había antes planteado, pero, planteándola, se rindió a la realidad creyendo producirla: a una realidad que no es racional ante un «sentido» que se ha evadido de la realidad. Ambos fueron idealistas: Hegel con la determinación concluyente del ser por el pensamiento, que lo hace aparecer dotado de sentido, «racional»; Kierkegaard con la negación de esa determinación, que arranca al pensamiento puro el «sentido» de la existencia tan completamente como Hegel obliga a uno y a otro a ir juntos. En Kierkegaard, los elementos ontológicos y los elementos idealistas se traslapan, y su estar unos en otros es lo que hace a su filosofía tan impenetrable.

La reivindicación del espíritu «absoluto» impera en el abandono del mundo en cuanto mundo totalmente carente de sentido tanto como en su

transfiguración por el sistema de la razón. Conceda o retire la subjetividad un «sentido» a la realidad, en ambos casos la subjetividad aparece como instancia que ha de decidir sobre el «sentido» porque éste le es inherente. Por eso, el realismo del concepto de las esferas alcanza a la realidad de las cosas tan poco como ésta es alcanzada por la reclusión existencial, cosa que se puede demostrar de forma concluyente en la determinación kierkegaardiana del humor. Pues ésta radica en la afirmación de la contingencia radical del mundo exterior, la cual no es suficiente para definir el humor, como Kierkegaard intenta hacer: «Cuando un humorista dice, por ejemplo: "Si pudiera vivir el día en que mi casera instalase en la casa donde vivo una nueva campanilla con la que pudiera saberse con toda claridad y rapidez para quién suena por la tarde, me consideraría el más dichoso de los hombres". Todo el que tiene algún sentido de la réplica advierte en seguida, cuando oye una como ésta, que el que habla ha superado la distinción entre la suerte y la desgracia en un absurdo superior –pues todo el mundo sufre–. El humorista comprende lo melancólico del caso, pero en el mismo instante se le ocurre que no vale la pena embarcarse en una explicación. En esta renuncia reside la broma»[20]. Por plausible que en el comentario de Kierkegaard sea la explicación del fenómeno, Kierkegaard no llega a la fuente luminosa a la que el fenómeno debe el tono mate, pero inextinguible, del humor. Esta fuente luminosa no es la mera negación: el «absurdo superior» como contingencia de la existencia exterior; no es la superación de las diferencias concretas entre la suerte y la desgracia en un sufrimiento más abstracto, universal, bajo la realidad contingente. Al contrario: en tal ocasión contingente, el sufrimiento se presenta con la absurda promesa de la felicidad. El que quizá sólo se necesite verdaderamente la nueva campanilla que nadie instala: esto y no la triste indiferencia de algo «exterior» es lo que constituye el humor en este pasaje; la esperanza dentro de lo absurdo, como en el cuento oriental en que Nasreddin hace creer a sus conciudadanos que en la playa hay varada una enorme ballena: cuando, después de haber corrido hacia el lugar, todos regresan ya enojados, va a su encuentro para ver si hay efectivamente una ballena. Lo que a Kierkegaard se le escapa en la réplica del «humorista», toca al menos su determinación estética de la «ocasión» como la única comunicación entre la interioridad sin objeto y el mundo contingente de las cosas: «La ocasión es a la vez lo más significativo y lo menos significativo, lo más importante y lo menos importante, lo más alto y lo más despreciable.

Sin la ocasión no sucede en verdad absolutamente nada, y, sin embargo, la ocasión no participa en modo alguno en lo que sucede. La ocasión es la categoría última, propiamente la categoría para la transición de la esfera de la idea a la realidad. La lógica debería tener esto en cuenta. Podrá ella penetrar cuanto quiera en el pensamiento inmanente, precipitarse desde la nada en la forma más concreta, pero jamás alcanza la ocasión, y, por ende, tampoco la realidad. En la idea puede estar representada toda la realidad, pero sin la ocasión jamás se hará real; la ocasión es una categoría de la finitud, por eso le es imposible al pensamiento inmanente captarla; es demasiado paradójica para que pueda hacerlo»[21]. La ironía del pasaje, que Kierkegaard pudo haber planeado como una distorsión malamente estética de la paradoja teológica, no puede pasar inadvertida. Sin embargo, no sólo contiene su objeción fundamental contra Hegel, sino también una corrección de su propia doctrina. Podrá la ocasión, entendida como impulsión de una mera contingencia ajena a la subjetividad, parecerle un completo absurdo, pero al ser la ocasión necesaria para desatar la dialéctica de la interioridad en general, el «sentido» ontológico supuestamente inmanente a la interioridad se vuelve dependiente de la ocasión, y más allá de la subjetividad el sentido se oculta en el sinsentido de la ocasión. «Elévese a lo absoluto algo de todo punto contingente y se hará de ello objeto de un interés absoluto: esto produce un efecto insuperable, especialmente sobre almas excitables»[22]: esta frase de *Cultivo alternante* será irónica mientras el dislocado mundo exterior permanezca oscuro y privado de toda verdad; pero el rayo de luz que cae sobre el mundo en cuanto la dialéctica tiene presente la «ocasión» en vista de la verdad, basta para restablecer algo del derecho del mundo exterior en ruinas. Las distinciones abstractas entre las esferas son así ambivalentes: a la vez determinaciones de aquel realismo al que Kierkegaard no puede, con la pura interioridad, privar de toda materia. Pues la «ocasión» es ella misma una categoría de la lógica de las esferas; la frontera exterior del sistema de las esferas.

Pero estas determinaciones de fronteras, con su función ambivalente, se encuentran también dentro de la estructura de las esferas. De ellas se trata expresamente en la doctrina de los «confines». Ésta se desarrolla en un sistema de metáforas alegóricas. El sistema de las esferas está limitado por una objetividad inalcanzable: lateralmente por el mundo contingente de las cosas, y verticalmente por los polos opuestos de la eternidad y la

condenación. Entre ambos límites se hallan los estratos de la existencia subjetiva, cuya esfera más baja, la «estética», se cambia, como resuelta desesperación, en el estado de condenación objetiva; su confín superior es la «ironía». La región intermedia, «ética», queda delimitada respecto de la superior, «religiosa», por medio del «humor». La esfera religiosa misma vendría definida por la idea de la vida santa, apostólica, que Kierkegaard quiso esbozar polémicamente con el libro contra Adler, con los *Dos pequeños tratados ético-religiosos*. – Pero el proyecto kierkegaardiano de las esferas en modo alguno se agota en un tosco plano estático y adialéctico. Con ocasión de una crítica literaria se habla de un confín entre lo estético y lo religioso. Kierkegaard reivindica este confín para sí mismo en *Mi punto de vista,* aunque no figura en la topografía de las esferas. Ocasionalmente aparece el propio estadio ético todo él como mero «estadio de transición» bajo la categoría del confín. Más aún: los confines varían en cuanto al contenido. No solamente la ironía, sino también lo «interesante» es definido como confín entre la esfera estética y la esfera ética sin que la relación con la ironía sea explícita: «Lo interesante es, por lo demás, una categoría límite, un confín entre lo estético y lo ético. Por este motivo nuestra investigación debe rozar continuamente el dominio de la ética, mientras que, para resultar significativa, deberá aprehender el problema con fervor y concupiscencia estéticos»[23]. Ahora bien, tales variaciones hacen probable que los «confines» no hayan sido tanto estatuidos sobre la ba-se de la interpretación de los fenómenos en cuestión como, más bien, derivados del esquema mismo de las esferas sin considerar sus contenidos respectivos. Esto se confirma en las definiciones de los confines particulares. La ironía y el humor son difíciles de distinguir: «La ironía es la unidad de pasión ética –que acentúa infinitamente en la interioridad el propio yo en relación a la exigencia ética– y cultura, que en lo exterior hace infinitamente abstracción del propio yo como una finitud entre todas las demás finitudes y singularidades [...] La ironía es la cultura del espíritu, y por eso sigue primeramente a la inmediatez; luego viene el ético, luego el humorista y luego el religioso»[24]. Pero la definición correspondiente del humor dice: «Así sucede también con el humorista y el religioso, pues [...] la dialéctica propia del religioso prohíbe la expresión directa, la diferencia reconocible, y protesta contra toda conmensurabilidad de lo exterior [...] El humorista junta constantemente [...] la representación de Dios con alguna otra cosa y hace aparecer la contradicción –pero no se relaciona él

mismo con Dios en una pasión religiosa *(stricte sic dictus);* se transforma él mismo en un lugar de transición, hecho de humor y perspicacia, para todo este cambio, pero no se relaciona él mismo con Dios–. [...] La religiosidad que hace del humor su incógnito es [...] la unidad de la pasión religiosa absoluta (dialécticamente interiorizada) y una madurez de espíritu que hace que la religiosidad regrese de toda exterioridad a la interioridad y vuelva con ello a ser la pasión religiosa absoluta»[25]. En cuanto confines, la ironía y el humor no vienen definidos sino por las esferas, cuyos confines ellos deben constituir, y por la forma de la contradicción bajo la cual unen cada vez en ellos las determinaciones de dos esferas. Esta forma de la contradicción queda incluida expresamente en la definición del humor: «El contraste produce, por la contradicción, un efecto cómico, ya consista la relación en que se emplee lo en sí y por sí risible para hacer risible lo risible, o en que lo risible haga risible lo en sí y por sí no risible, o en que lo risible y lo no risible se hagan mutuamente risibles, o en que lo en sí y por sí risible y lo en sí y por sí no risible se hagan risibles por su relación»[26]. Pero tal contraste es propio tanto del humor como de la ironía: es el contraste entre la posición en la forma de la comunicación y su negación por lo comunicado. De ese modo, los confines resultan ser, a pesar de la inconmensurabilidad entre ellos, formas de mediación puramente deducidas cuya misión puede ser cumplida por fenómenos intercambiables en cada caso. Esta misión es la distinción de las esferas. En la contradicción de los «confines», éstas colisionan unas con otras; pero el abismo entre ellas y el movimiento por encima de ese abismo es el «salto cualitativo». El equívoco del «salto» no es un equívoco cualquiera de la expresión. Tiene su fundamento objetivo en la ambivalencia del proyecto mismo de la lógica de las esferas y de una filosofía cuya totalidad es a la vez puesta y rota por la total contradicción. Rota por la distinción: Kierkegaard abstrae las «esferas» de los fenómenos y unas de otras para hipostasiarlas como ideas: el «salto» se halla entre ellas como «abismo del sentido», no distinto del que se abre entre el yo y el mundo exterior contingente. En el plano topológico de las esferas, los saltos son huecos que ninguna «mediación» llena. Pero en esta topología no está todo: el proyecto de las esferas es dinámico. Mas, para su dinámica, el «salto» significa la medida más alta del movimiento dialéctico mismo. Si Kierkegaard busca la ontología exclusivamente en la dialéctica de la subjetividad, esta ontología no puede ser completamente reproducida en la frágil estática de aquella jerarquía

de las esferas. Sus roturas no son sino las marcas que deja un movimiento que la jerarquía misma efectúa. En su automovimiento, la totalidad de las esferas transforma una esfera en otra. Entre ellas no media el sujeto y su vida individual concreta: en el sujeto, que es su escenario, unas esferas desaparecen y otras se abren. Así trasciende la dialéctica de Kierkegaard, en su origen y en su forma desplegada, la persona para la que está proyectada, y en la objetividad de las esferas, mítica y ambigua, queda desmentida la pretensión de dominio del yo autónomo. En la medida en que, en el «salto», las esferas son pensadas como esferas en movimiento, tal movimiento no es el de fenómenos inmanentes a las esferas que cambiasen su figura concreta como «ironía», como «humor». Sencillamente, cambia la esfera entera: el salto significa el cambio de la esfera estética a la esfera ética, de la esfera ética a la esfera religiosa, pero no una transposición de su contenido individual, esto es: del carácter de cada una. Esto resulta máximamente evidente en una obra cuya intención manifiesta apunta tan poco a la totalidad y al sistematismo como *Temor y temblor*. Abraham es, como sujeto de una «lírica dialéctica», un nombre alegórico para la dinámica objetiva, casi puede decirse: para la dinámica física, de las esferas. Definidas por fórmulas, las esferas se oponen las unas a las otras, se atraen, se repelen; aquí la esfera de lo «general», de la inmanencia humana y de la ética; allá la esfera de la «excepción», del mandamiento trascendente, de la fe. Ambas contactan: por el «salto». Pero la una reemplaza a la otra sin que se interrogue por el contenido específico de una experiencia individual de la fe en la que el sacrificio mítico y su resolución reconciliadora se entrelazan. Todo se queda en el nombre de una «suspensión teleológica» de lo ético que Abraham ilustra, pero que no es evidente en su cumplimiento, y las esferas colisionan sin que se conceda la palabra al hombre que las esferas han elegido como escenario. «Sólo pasión contra pasión da una colisión poética, no este tumulto de los detalles dentro de una y la misma pasión»27.» Tal es lo que Kierkegaard exige.

El contexto de las «colisiones» de las esferas totales proporciona el esquema de la dialéctica de las esferas. Ésta gobierna la estructura entera de la jerarquía de esferas, y su modelo es ya la doctrina de la «seriedad estética» como un remedio dialéctico: «También la seriedad estética es, como toda seriedad, provechosa para el hombre; pero ella no trae la completa curación. Tú puedes servir de ejemplo. Tu idealismo estético te ha perjudicado

claramente, pero también te ha sido útil: te has fijado ciegamente en el ideal de lo bueno, de suerte que has tenido que formarte también un ideal de lo malo, que te ha protegido de lo vulgar. Naturalmente, tu seriedad estética no puede curarte; ella hace que abandones lo malo, pero sólo porque lo malo no puede ser realizado como ideal»[28]. La «seriedad estética» es en sí dialéctica, pues es «perjudicial y útil»; en virtud del «ideal» se unifica en una totalidad, y en el «salto» que supone la decisión, esta totalidad inaugura la nueva esfera. Sin embargo, aquí está implícitamente contenido un doble proyecto de dialéctica; para Kierkegaard hay una dialéctica inmanente a las esferas y una dialéctica entre las esferas. Por eso, Kierkegaard no se separa sólo formalmente de Hegel, cuyo esquema correspondería a la dialéctica «inmanente a las esferas», mientras que la del «salto» entre las esferas sería lo opuesto a aquélla. En la dualidad del proyecto se expresa la aporía de la dialéctica misma de las esferas. Ésta puede observarse en la doctrina de los «milagros» que Kierkegaard expone en el *Ejercicio*[29]. Según los conceptos de la lógica de las esferas, que aquí no son expresamente empleados, los milagros serían «confines» de la socrática, negativa «religiosidad A» y de la paradójica «religiosidad B»; como confines, se hallan todavía en el dominio de la «religiosidad A». Pues los milagros no son para Kierkegaard «pruebas» para la fe, una fe que, según su tesis, no es demostrable, y sólo puede alcanzarse a través del «salto». Los milagros sirven a la fe: «el milagro puede atraer la atención»[30]. En tal medida están fuera de la fe y sujetos a la crítica de la *ratio*. Como artículos de fe significarían para Kierkegaard absolutizaciones de hechos históricos que, según las *Migajas,* no podrían ser admitidos; el tiempo mismo aparece en la paradoja de Kierkegaard de manera puramente abstracta[31]. En consecuencia, hay dos posibilidades de relación entre fe y milagro. O bien el milagro quiere «atraer la atención» del «discípulo» como no creyente, y éste tiene entonces derecho a cuestionarlo, en cuyo caso compara, por ejemplo, las historias milagrosas cristianas con las equivalentes de otras doctrinas, y concluye de su comparación lo incierto de lo que propiamente «atrae su atención», pudiendo entonces rechazar legítimamente la fe a la que el milagro debía conducirle. O bien el milagro es sólo para el creyente y entonces el cristianismo sale del «punto» que es la fe en la paradoja y, por ende, de la dialéctica subjetiva: se objetiva. Y al mismo tiempo se plantea una cuestión bien simple: ¿cómo deben los «descreídos», cuya «atención» el milagro quiere «atraer», llegar a la «fe» cuando el milagro

sólo vale para los «creyentes»? Detrás de las sutilezas teológicas está la cuestión dialéctica de la «mediación»; la mediación entre la religiosidad A y la religiosidad B. Kierkegaard quiso eliminar la mediación entre las esferas entendida como mera interposición y poner en su lugar una «dialéctica cualitativa»: «Importa mantener siempre las esferas claramente separadas unas de otras mediante una dialéctica cualitativa, para que no ande todo mezclado y el poeta resulte un chafallón cuando pretende tener dentro de él algo de religiosidad, y el predicador religioso un impostor que fastidia a su auditorio cuando le da por meterse en cuestiones estéticas»[32]. Pero se echa de ver que, sin «mediación», quedan en la dialéctica de Kierkegaard supuestos y exigencias en desacuerdo. O bien la paradoja se convierte de hecho, por la exclusión de toda «referencia», en lo «absolutamente diferente»; puesta como pura negación de toda la esfera que efectúa el movimiento dialéctico, pero cuyo contenido el hombre «de fe» en modo alguno puede aprehender. Y entonces la paradoja es mera determinación límite y se pierde la posibilidad de una religión positiva, que Kierkegaard quiere salvaguardar precisamente con la distinción radical de las esferas; y toda la «historia sagrada», a cuyo concepto se atiene cristianamente, se encuentra, como mera «referencia» a la paradoja, subordinada a una argumentación de la cual Kierkegaard quiere, en la primera parte de la *Apostilla no científica*, preservarla como historia inspirada[33]. Y ésta se extingue, quedando sólo la idea de la paradoja sin nombre: «Llamemos Dios a esto desconocido. No hacemos otra cosa que darle un nombre»[34]: incluso el nombre de Cristo tendría que desaparecer en una teología seriamente «dialéctica». – O bien es «mediada». Y entonces los milagros son mediaciones, y como tales ambivalentes: iluminan al creyente el paisaje de su fe, y al no creyente el camino hacia ese paisaje. Pero en tal ambivalencia son símbolos de la «metafísica» odiada por Kierkegaard, y Kierkegaard se encuentra de nuevo allí donde se burlaba de otros: «con el árbol navideño al fondo»[35]. La dialéctica de las esferas puede juzgarse teniendo esto presente. Allí donde su concepción se mantiene bajo las categorías del salto, de lo absolutamente diferente y de lo paradójico, no queda ningún espacio para la verdadera dialéctica. Como movimiento, el «salto» no es conmensurable con ningún movimiento inmanente a las esferas; ni puede mostrarse en ningún acto de conciencia. Paradójico y trascendente como es, se revela como un acto de elección por la gracia; producto de un irracionalismo de la

predestinación, que acaso fuese el verdadero origen del «barroquismo» de Kierkegaard. Ante tal rigor, la imagen de la subjetividad «libre», que se comporta dialécticamente, y que como portadora del idealismo de Kierkegaard es la que hace posible la constitución y la oposición de las esferas, tendría que desvanecerse. Por eso, su dialéctica de las esferas lleva inscrita la inconsecuencia en la ley de su propio origen. «Dialéctica cualitativa»: ésta no es simplemente una dialéctica entre esferas que se cambian unas en otras. También es una dialéctica en la cual actúa la cualidad del fenómeno cambiante mismo, el cual es salvado del abismo de la irracionalidad teológica: de ese modo viene precisamente la mediación hegeliana en ayuda del esfuerzo de Kierkegaard por salvar lo concreto diferenciado. Esta forma de dialéctica no está suficientemente determinada por la forma lógica de la contradicción, del cambio. Y no sólo se le atribuyen partes de las descripciones de la melancolía, el sufrimiento, el arrepentimiento y, finalmente, la desesperación. Ella es postulada de forma general: «Sería, por lo demás, muy de desear que un buen día un pensador sobrio nos aclarase hasta qué punto lo puramente lógico, que recuerda a la relación primaria de la lógica con la gramática, como cuando dos negaciones hacen una afirmación, o a la matemática; hasta qué punto lo lógico tiene validez en el mundo de la realidad, en el mundo de las cualidades; si la dialéctica de las cualidades no es cabalmente otra dialéctica; si la "transición" no desempeña aquí otro papel»[36].

Nada distingue mejor a esta dialéctica de la dialéctica total entre las esferas que la declaración de que ella se mueve sobre el terreno. Su alegoría es toda la «historia del sufrimiento». Esta dialéctica aparece aquí explicada anecdóticamente: «En los viejos tiempos estaba en uso en el ejército un castigo muy cruel: cabalgar en el caballo de madera. El pobre pecador quedaba comprimido mediante grandes pesos sobre un caballo cuyo lomo era muy agudo, casi cortante. Mientras se ejecutaba el castigo y el delincuente se retorcía de dolor, casualmente aparecía un campesino sobre la valla y se quedaba allí a observar. Exasperado de dolor, e importunado encima por la presencia del mirón, el desgraciado gritaba a éste: «"¿Por qué me miras?". Y el campesino respondía: "¡Si no puedes aguantar que te miren, no tienes más que tomar otro camino con tu caballo!"»[37]. Tal es la tesis en versión teórica de *La enfermedad mortal:* «El devenir es un movimiento en el que se cambia de lugar, pero devenir uno mismo es un movimiento sobre el terreno»[38]. Así

parece al pronto simplemente indicado el estado de la interioridad objetiva: la figura intemporal e inespacial de la filosofía de Kierkegaard. Al mismo tiempo, este moverse sobre el terreno significa que, en su movimiento dialéctico, el pensamiento permanece en la esfera, y sólo progresa por el movimiento de toda la esfera, por el «salto». Pero esto solo no basta. Con cada esfera, la dialéctica comienza de nuevo: su continuidad queda rota. Sin embargo, la discontinuidad del movimiento en su conjunto la atestigua el «sobre el terreno» del movimiento psicológico, individual, y el proyecto de una dialéctica «intermitente», cuyo verdadero instante no es la progresión, sino la detención, no el proceso, sino la cesura, se opone en el centro de la filosofía kierkegaardiana de la existencia, como objeción de la verdad transubjetiva, al mítico dominio total del sujeto espontáneo. La antinomia entre la «diferenciación» de ideas y el «proceso» de la subjetividad busca su expresión más propia en un hueco dialéctico donde lo que deviene se presenta como eterno y la eternidad como eternidad en movimiento. De ese modo, la concepción de la dialéctica sobre el terreno concuerda exactamente con la imagen del *intérieur,* en la cual la dialéctica misma se detiene. Esta dialéctica la formula Kierkegaard expresamente como una crítica de la continuidad idealista: «Si la existencia no se puede pensar y, sin embargo, el existente piensa, ¿qué quiere esto decir? Quiere decir que el existente piensa por momentos, que piensa antes y piensa después. No hay en su pensar una continuidad absoluta. Un existente sólo de manera fantástica puede constantemente ser *sub specie aeterni*»39. El contenido positivo de una dialéctica intermitente lo sugiere una metáfora orgánica que se repite con frecuencia: la de la respiración. «La personalidad es una síntesis de posibilidad y necesidad. Su persistencia se asemeja así a la respiración, es un inspirar y espirar. El yo del determinista no puede respirar, pues es imposible respirar solamente lo necesario, lo cual no haría sino asfixiar el yo del hombre [...] Rezar es también un respirar, y la posibilidad es para el yo lo que el oxígeno para la respiración40.» Esta metáfora es patente, en su sentido teológico, en el discurso *Cristo es el camino,* del *Examen de conciencia:* «“¡Oh, raza incrédula, hasta cuándo habré de estar con vosotros, hasta cuándo tendré que soportaros!”. Esto es un suspiro. Es como cuando el enfermo –no en el lecho de un enfermo, sino en el lecho de muerte, pues no es una enfermedad benigna lo que sufre: su estado es desesperado– se incorpora ligeramente y, alzando la cabeza de la almohada, pregunta: ¿qué hora es? [...]

¡Que llegue pronto! Incluso lo más terrible es menos terrible: ¡que llegue pronto! Un suspiro que toma aliento profunda y lentamente»41. Lo que aquí se dice del sufrimiento de Cristo se refiere también, en virtud de la «imitación», al hombre y, por ende, a la dialéctica intrahumana. En lugar de la «mediación» hegeliana entre libertad y necesidad tenemos la intermitencia como respiración que se detiene, se acorta, se inicia de nuevo; un movimiento sobre el terreno, no un movimiento progresivo y continuo. La metáfora de la respiración debe tomarse literalmente. A saber: como restablecimiento del cuerpo en el ritmo de la espiritualidad absoluta. El cambio del espiritualismo en doctrina del organismo vivo ha encontrado aquí su lugar en el esquema del movimiento dialéctico mismo. Pues el instante de la pausa, en el que la dialéctica se detiene, es el mismo que aquel en el que la naturaleza, su fundamento mítico, resuena en la profundidad de la hora sonante. Su aparición asegura al hombre su fugacidad como las cesuras del curso del tiempo se la aseguran al enfermo de muerte. Pero su figura vacía, el ritmo del tiempo puro, sin otra expresión que la de ella misma, significa la intervención muda de la reconciliación. Las horas repetidas sin fin contienen paradójicamente la certeza incierta del fin. La naturaleza, que como naturaleza temporal está dialécticamente al lado de sí misma, no se ha perdido: «Al mismo tiempo se muestra aquí que yo» –a diferencia de lo que se dice en *La enfermedad mortal*– «no puedo admitir un mal radical, pues yo estatuyo la realidad del arrepentimiento. Pero el arrepentimiento es una expresión para la reconciliación –aunque, en verdad, una expresión absolutamente irreconciliable»42. Esto no hace más que confirmar la importancia del doble sentido de la doctrina kierkegaardiana de los afectos. En sus afectos, la subjetividad se mueve dialécticamente; pero en ellos también se da a conocer, en forma de cifra, la verdad oculta misma. Ciertamente no en el progreso de la dialéctica, sino allí donde se detiene. La subjetividad desaparece reconociendo su fugacidad como su esencia. Por eso es el arrepentimiento más que una simple categoría dialéctica preparatoria que conduce al «salto», y hay buenas razones para que la oposición de Kierkegaard al sistema de Fichte empiece justamente por el arrepentimiento, que aparece como discontinuidad. A través de la intermitencia se expresa en la filosofía de Kierkegaard la intervención del poder divino en el movimiento inmanente; cuando la atmósfera de la interioridad sin objeto escapa, la conciencia puede «tomar aliento».

La intermitencia produce huecos en la continuidad de la dialéctica de las esferas. Aunque constituida en sistema, ésta no forma una unidad. No determina de manera unívoca el lugar de los fenómenos a ella sometidos, pudiendo aquí ser separados los unos de los otros por el «salto», y allí repetirse. Kierkegaard intentó poner esto de acuerdo con el proyecto de la lógica de las esferas, desarrollando una técnica que une la repetición de los fenómenos rebeldes y el esquema de las esferas. Las esferas constituidas en sistema deben reproducir lo que, como realidad, escapa a la coerción del sistema. Reproducirlo por «proyección». Fenómenos a los que el sistema ha asignado su lugar en una esfera son representados perspectivistamente en otra esfera. En la esfera «estética», por ejemplo, toda dialéctica, incluso la «religiosamente» orientada, aparece como representación de la mala infinitud; el «fin» de la dialéctica en la «resolución» adquiere en ella la expresión de lo cómico: «Si a veces la situación es tal que» María Beaumarchais «se propone terminar, liberarse, ello no es más que un estado anímico, una pasión momentánea, y la reflexión se hace, como antes, dueña de la situación. Una "mediación" es imposible. Si ésta intenta utilizar algún resultado de la reflexión como punto de partida para comenzar algo nuevo, en el mismo instante se ve nuevamente arrastrada. La voluntad tendría que comportarse con total indiferencia, tendría que comenzar por la fuerza de su propio querer; sólo así puede comenzar. Si esto sucede, ella [María Beaumarchais] podrá comenzar algo nuevo –y nuestro interés por ella se pierde; se la dejamos gustosamente a los moralistas o a quien quiera hacerse cargo de ella; le deseamos que encuentre un marido honrado y nos comprometemos a bailar en su boda; su nombre, que habrá cambiado, nos hará felizmente olvidar que es la María Beaumarchais de la que antes hablábamos»43. O bien la esfera estética ofrece simplemente la parodia de la «universalidad» de la esfera «ética»: la universalidad como anulación de la vida individual, como superación de la inmediatez desde el punto de vista de lo inmediato mismo: «Pero la muerte es la fortuna común de todos los hombres, por lo que el más desgraciado que jamás haya existido hemos de buscarlo entre los mortales»44. Si esto está simplemente construido partiendo del esquema, las proyecciones de las tesis teológicas en la esfera estética son más que meros medios para la presentación del proyecto de la lógica de las esferas. Aquí hablan los contenidos mismos en su forma históricamente secularizada. Asombrosa es la imagen erótica del instante: «El instante es

todo, y en el instante la mujer es todo; yo no comprendo las consecuencias, tampoco la consecuencia de hacerse los niños. Creo ser un pensador bastante consecuente, pero aunque quisiera pensar hasta volverme loco, no sería el hombre más capacitado para pensar esa consecuencia; sencillamente no la comprendo. Eso sólo lo comprende un hombre casado»[45]. Desde el punto de vista «estético», el «instante» aparece como absolutamente intemporal, con lo que falta en él el carácter del devenir, la «consecuencia». Y el instante paradójico queda así deformado, reducido a determinación empíricamente unívoca, mientras que en la teología de Kierkegaard conjuga, como punto de contacto que es entre el tiempo y la eternidad, el devenir con el ser inconmensurable; la «consecuencia» –para Kierkegaard: la imitación de Cristo en el sufrimiento– debe aquí precisamente decidir sobre la autenticidad del «instante». Incluso el célebre pasaje sobre la ininteligibilidad para los herejes no se comprende suficientemente desde la intención de ocultación, sino sólo desde la reproducción perspectivista de las esferas, que converge con aquella intención: «Esta lamentable situación es, naturalmente, importante para un escritor que, en mi opinión, hace bien en escribir, como Clemente de Alejandría, de manera que los herejes no puedan comprender»[46]. La intriga es la representación proyectiva, dentro de una esfera particular, de un movimiento dialéctico entre las esferas. Sin duda la tesis de la «ininteligibilidad» encierra un contenido más determinado. En Kierkegaard, las «esferas «superiores» no pueden ser reproducidas a voluntad en las «inferiores»; el «salto» prohíbe una proyección adecuada, y en la necesidad de deformaciones, el sistema de las esferas se muestra como una totalidad fraccionada. La proyección de un fenómeno de una esfera superior en una esfera inferior supone una falsificación, y si todos los enunciados de la esfera «religiosa» resultan incomprensibles para la esfera estética, es porque la sola reproducción ya los falseó.

Pero, de ese modo, los fenómenos ya no son deducibles de la unidad formal del sistema como tal. Más bien quedan subordinados a su «sentido» material más elevado, esto es, a los contenidos de verdad teológicos, que Kierkegaard reúne en la esfera «religiosa». Las relaciones entre las esferas no pueden calcularse como reproducciones a partir de sus definiciones previas, sino sólo realizarse como «trascendencias» en las que aquellos contenidos se hacen manifiestos. Pero esto quiere decir que los fenómenos ni median como «confines», ni reproducen, deformados, los de otras «esferas»; sino que,

ausente toda mediación, el mismo fenómeno pertenece a las esferas dispares. A saber: a las esferas de la «excepción»: la «religiosa» y la «estética». Con lo cual está conforme el proyecto material de estas esferas. Ambas están alejadas de la autonomía intrahumana: la esfera «estética», por estar situada más acá de la «decisión»; la «religiosa», porque su autonomía queda anulada en el «salto» entendido como la diferencia absoluta. Con la trascendencia de ambos extremos se suscita en la jerarquía de las esferas la cuestión ontológica, la cual estaba aparentemente respondida con las «distinciones» entre las esferas, esto es, zanjada con el sistema. La definición que sólo considera auténticas esferas la estética y la religiosa, y relativiza la esfera ética haciendo de ella un «estadio de transición» por ser la esfera de la autonomía intrahumana, es una definición con sentido ontológico. Al nivel del hombre, la verdad teológica desciende a apariencia estética, y ésta asciende como signo de esperanza. Por eso es la figura estética del «poeta» «*terminus a quo* de la existencia religiosa cristiana»[47]: «Si un escritor religioso quiere combatir esa ilusión de los sentidos» –«que la religiosidad y el cristianismo son algo en lo que uno se refugia sólo con la edad»[48]– «debe ser, al mismo tiempo, un escritor estético y religioso. Pero, sobre todo, no debe olvidar una cosa, la intención de toda su empresa: que lo decisivo, lo que debe salir adelante, es lo religioso. La creación estética es así solamente un medio de comunicación...»[49]: por la trascendencia. Aquel en quien tal comunicación se produce es la «excepción». En la «excepción», lo «estético» trasciende hacia lo «religioso». Pero la excepción no es otra cosa que la encarnación de la propia interioridad sin objeto, y es de una importancia central, no sólo desde el punto de vista psicológico, sino desde el de la lógica del sistema. El modelo histórico de Kierkegaard, soporte de la realización ontológica, es la «excepción», que en la jerarquía de las esferas desvaloriza la ética. Guardini ha observado con acierto que el «intento de concebir el matrimonio como totalidad moral en la que el individuo se desarrolla» fracasa porque se impone la «consecuencia»[50]: la consecuencia de un estado de conciencia para el cual la individualidad sin objeto y el «sentido» cifrado van juntos, para bien y para mal. Casi se podría afirmar que, en Kierkegaard, la imagen del hombre es idéntica a la de la «excepción»; para él, el hombre sólo existe humanamente cuando constituye una excepción: emancipándose de la contingencia, del anonimato, de la universalidad cosificada. «Excepciones» son para él la existencia estética «genial» y la existencia

«religiosa». Kierkegaard terminó asociando la universalidad ética del matrimonio a la cosificación, viendo en el cristianismo un enemigo declarado del matrimonio y burlándose cruelmente de la forma de vida que en un relato del *Instante* Wilhelm alaba. La mayoría de los comentaristas explica esta actitud por su destino privado. Pero ello quita a su polémica su mejor filo: su acento contra la vida mediocre, contra la vida estable. Mejor habría que preguntarse si, en nombre de la trascendencia de las esferas extremas, enemiga de la persona, no queda toda la ética, incluida la burguesa-privada, que sus escritos «éticos» representan, sometida al veredicto y a la ironía de la «excepción». La doctrina de los escritos tardíos, según la cual el «sentido» de la existencia es sufrimiento y sólo en el negativo del sufrimiento se dibuja un sentido positivo, no es sino la designación teológica de una categoría que «psicológicamente» se llama excepción. Si el sufrimiento es signo de un enmarañamiento en la naturaleza, entonces la vida natural se trasciende a sí misma, en extrema contradicción con la intención espiritualista manifiesta. Kierkegaard admite esta posibilidad: «La mujer es, en su inmediatez, esencialmente estética. Mas por eso mismo hay para ella una transición directa a lo religioso. El romanticismo femenino está a un paso de lo religioso»[51]. Sólo mediante este trascender se arrancan los fenómenos de los significados que la lógica de las esferas, en cuanto esquema del movimiento autónomo, les atribuía; y así devienen inconmensurables y concretos. Pero impedirles adquirir esta concreción era lo primero que pretendían la «ética» de lo universal y el sistema de la lógica de las esferas: «Estoy allí asentado y me cerceno a mí mismo, me quito todo lo inconmensurable para hacerme conmensurable»[52]. El sistema de las esferas se desintegra finalmente sobre la cuestión de la concreción, originalmente contrapuesta a la universalidad sistemática hegeliana. Laberínticamente entrelazada, la dialéctica de las esferas deja en todo momento espacio para la entrada de la concreción en sus cesuras intermitentes, en las aberturas de claridad concreta. Pero la figura que esta dialéctica en su conjunto constituye, significa en cuanto cifra la máxima contradicción: su propio ocaso. Para Kierkegaard, el espíritu autónomo, en su movimiento infinito y sin salida, sólo puede ser verdaderamente salvado en la muerte. Si paradójicas son, frente al sistema, las relaciones entre las esferas del sistema, acabadamente paradójica es la totalidad del sistema: encaminada a su propia superación. Por eso, la interpretación tradicional, teológica, de Kierkegaard tiene razón frente a la psicológicamente informada cuando pone

la paradoja como tema principal, y no la inmanencia de una «vida anímica» cuya unidad sistemática pierde, con la última paradoja, las células de lo concreto. Pero la interpretación tradicional no dejará de ser esclava de Kierkegaard mientras conceda sin más consideraciones a éste la paradoja como respuesta teológica. La tarea es aquí más bien ésta: despejar el proyecto mismo de la paradoja como proyecto dialéctico-sistemático y, a la vez, construir su propio contenido. El cual no se manifiesta tanto en el concepto teológico de símbolo como en el sacrificio mítico, tal como queda representado en la inversión y el ocaso del idealismo de Kierkegaard.

1 W. VII, p. 252.
2 W. IV, pp. 441 ss.
3 W. VII, p. 187.
4 W. VII, p. 22.
5 W. VII, p. 252.
6 W. I, p. 77.
7 W. II, p. 52.
8 W. V, pp. 143 ss.
9 W. V, pp. 24 ss.
10 Hegel, *Phänomenologie des Geistes, op. cit.,* p. 9.
11 W. V, p. 25.
12 W. V, p. 25.
13 W. VII, p. 213.
14 W. VIII, p. 74.
15 W. VII, p. 172.
16 W. X, p. 170.
17 Cfr. W. V, p. 166 (epílogo de Schrempf).
18 W. V, p. 3.
19 W. IV, pp. 410 ss.
20 W. VII, p. 138.
21 W. I, p. 217.
22 W. I, p. 268.
23 W. III, p. 76.
24 W. VII, p. 189.
25 W. VII, p. 191.
26 W. VII, p. 202.
27 W. III, p. 85.
28 W. II, p. 193.
29 Cfr. W. IX, pp. 84 ss.
30 W. IX, p. 85.
31 Cfr. W. VI, p. 55.

32 W. VII, p. 127.
33 Cfr. W. VI, p. 122.
34 W. VI, p. 36.
35 W. IX, p. 33.
36 W. VIII, p. 95.
37 W. IV, p. 193.
38 W. VIII, p. 33.
39 W. VII, p. 27.
40 W. VIII, p. 37.
41 W. IX, p. 51.
42 W. II, p. 147.
43 W. I, p. 173.
44 W. I, p. 200.
45 W. I, p. 386.
46 W. III, p. 198.
47 W. X, p. 94.
48 W. X, p. 22.
49 W. X, p. 24.
50 Guardini, *op. cit.*, p. 29.
51 W. IV, p. 146.
52 W. III, p. 192.

VI. Razón y sacrificio

Es característico de las últimas filosofías idealistas, en las cuales la conciencia del idealismo, prisionera de sí misma, reconoce su propia prisión y trata de evitar su inmanencia, el que cada una de ellas establezca una categoría singular, una intención permanente, un rasgo destacable que, bajo el dominio de la idea de totalidad que todas ellas aún reconocen, ablande la rigidez de la misma, pero que acaba ablandando la construcción idealista misma, la cual se disuelve en sus antinomias. Así, Hegel, exponente máximo de la idea de totalidad y, según las apariencias, todo menos un crítico del idealismo, impuso el procedimiento dialéctico, que da a la pretensión de totalidad un giro dinámico tal, que los fenómenos particulares jamás resultan del concepto superior sistemático y abstracto, sino que el sistema, del que para él se seguía verdaderamente la realidad, sería como la quintaesencia de la realidad misma en su efectividad. Kierkegaard ridiculizó sin tregua a Hegel porque le parecía que él aplazaba toda afirmación que interesa a la existencia presente a un fin imaginario del sistema. Pero en esto precisamente se asemejaba a Hegel más de lo que él habría podido pensar. Pues con tal aplazamiento del todo, lo presente particular –y, sin duda, aún más lo pasado– gana una plenitud concreta que las repeticiones kierkegaardianas inútilmente tratan de alcanzar. – Luego llegó la corrección de Feuerbach, que puso su concepto ilustrado del hombre, ya no definible por el espíritu autónomo, en el centro de la filosofía. Y finalmente dio Marx preponderancia a la categoría del valor de cambio, de la mercancía. También esta categoría guarda, como quintaesencia de la conexión entera de todos los fenómenos de la sociedad capitalista, la memoria de la totalidad. Pero desplaza de tal modo los acentos de la explicación al lado «material», distinto del de la conciencia, que la unidad de una «idea» de la sociedad capitalista queda destruida por contenidos que no dimanan continuamente de ninguna idea, pues ponen en cuestión la realidad de la idea misma. Podrán todas estas categorías brotar de la infinitud limitada de los sistemas, pero ellas atrapan cual torbellinos las totalidades sistemáticas para hacerlas de-saparecer. No otra cosa sucede en Kierkegaard. Al estatuirse la conciencia de la existencia condicionada, que no puede ser deducida de manera suficiente a partir de sí misma, como suprema contradicción de su idealismo, Kierkegaard se convierte en crítico del

sistema. Su pensamiento se retira de la totalidad, que es una totalidad extensiva, mas producida en un punto, hacia ese mismo punto para obtener en él la única categoría capaz de romper el poder del sistema y restaurar la ontología. El punto al que se agarra, y que es al mismo tiempo su lugar, puede considerarse sencillamente como el punto arquimédico del idealismo sistemático: el derecho que el pensamiento tiene, por ser él su propia ley, a fundar la realidad. Pero la categoría que aquí dialécticamente surge es la del sacrificio paradójico. En ningún otro lugar es llevado tan lejos el derecho de la conciencia, y en ningún otro lugar tan completamente negado, como en el sacrificio de la conciencia como cumplimiento de la reconciliación ontológica. La dialéctica de Kierkegaard oscila, con una amplitud verdaderamente pascaliana, entre la negación de la conciencia y su supremo derecho. Su espiritualismo, figura histórica de la interioridad sin objeto, debe entenderse en una lógica inmanente que parta de la crisis del idealismo. Para Kierkegaard, la conciencia tiene, en el movimiento de la «resignación infinita», que haberse liberado de todo ser exterior, y en la libertad de la elección y la decisión, haber puesto todos los contenidos a partir de sí misma para finalmente, ante la apariencia de su propia omnipotencia, abandonar esa omnipotencia y, pereciendo, purificarse de la culpa con que cargaba al pretender subsistir de manera autónoma. Pero el sacrificio de la conciencia es el modelo más íntimo de todo sacrificio en su filosofía. Esto constituye la conexión central de lo mítico y lo intrahistórico en su sistema categorial. Pues el sacrificio quiere siempre expiar la naturaleza, y la naturaleza tiene en la hora histórica de Kierkegaard, y con conocimiento suyo, su poder determinante en el espíritu del hombre aislado. Como el espíritu del individuo no es en él solamente el arquetipo de todo espíritu, sino la naturaleza misma, la cual no aparece más que en el «espíritu», el sacrificio, última categoría de la naturaleza, a la que él se eleva, y categoría a la vez de la destrucción de lo natural, es también en él sacrificio del espíritu. Con la máxima tensión de la que el idealismo sistematizador era aún capaz, efectuó este sacrificio tanto por la totalidad sistemática como por todos los fenómenos que entran en el sistema. La categoría del sacrificio, por medio de la cual el sistema se supera a sí mismo, mantiene a la vez, en un completo absurdo, a la filosofía de Kierkegaard en su forma sistemática cual unidad superior mediante la abstracción sacrificial en todos los fenómenos que encuentra. En el sacrificio intelectual es donde más puro aparece el

fundamento mítico y más espontánea su función histórica; ambos se encuentran en el escenario del espíritu y ponen diálogo al idealismo como drama histórico del pensamiento mítico. Pero el idealismo finalmente evidencia su carácter mítico mostrándose aún así, en el momento de superarse a sí mismo, incapaz de realizar inmanentemente la reconciliación que él anuncia. En el idealismo, la naturaleza, retirada al espíritu humano, se ha endurecido y ha usurpado el poder del origen. El ocaso que el idealismo se prepara a sí mismo podrá liberarlo de la apariencia de autonomía, pero en su completo ocaso no le cabe la reconciliación como catarsis.

De todos los comentaristas, sólo Monrad ha demostrado haber comprendido algo de la relación del sacrificio kierkegaardiano con lo mítico. Para su caracterización cita un pasaje de la mitología nórdica, concretamente del *Havamal:* «Odín dice: sé que pasé nueve noches sobre el árbol agitado por el viento, que fui herido por la lanza, que fui consagrado a Odín, ¡consagrado a mí mismo!»[1]. Monrad subraya las palabras «consagrado a Odín, consagrado a mí mismo», que muy bien podrían ser el lema de una teología del sacrificio en la que el hombre debe «morir» para ser el «sí-mismo». Poco importa destacar aquí, con los autores daneses más recientes, un «rasgo genuinamente nórdico»[2] de Kierkegaard. La relación es objetivamente evidente. El dios se sacrifica a sí mismo, luego lo hace autónomamente; por sí mismo: luego lo hace permaneciendo en el dominio sobre el que ejerce naturalmente su poder; finalmente, el sacrificio se produce, como se desprende de la continuación del pasaje, que Monrad cita, porque el dios desea «procurarse un saber superior a través de las runas»[3]: también la intención filosófica kierkegaardiana de la «transparencia», incluso el modelo de la cifra, se hallan en este pasaje del *Edda*. De hecho, el propio Kierkegaard puso uno al lado del otro el concepto de filosofía y el de mitología: «Ninguna filosofía [...], ninguna mitología [...] ha tenido esa idea»[4]. Pero la idea que debe soprepasar a la filosofía y al espacio de lo meramente natural es la de la paradoja. – Que el sacrificio es mítico, es algo que el propio Kierkegaard percibió en el dominio estético: en la *Ifigenia en Áulide*, de Eurípides: «Agamenón debe sacrificar a Ifigenia. La estética exige de Agamenón el silencio, pues sería indigno de un héroe buscar consuelo en otro hombre, y además, en consideración a las mujeres, se lo debe ocultar de ellas todo el tiempo que sea posible. Por otra parte, el héroe, precisamente para serlo, deberá soportar la prueba a la que le someterán las lágrimas de Clitemnestra e Ifigenia. ¿Qué hace la estética? Tiene un recurso:

un viejo criado le cuenta todo a Clitemnestra. Ahora todo está en orden»[5]. Lo que aquí se da como determinación estética del sacrificio, es en verdad la determinación mítica: el silencio del sometimiento sin palabras al destino, la lucha muda que el héroe libra con el destino mientras sucumbe y, sucumbiendo, introduce la cesura en el círculo del destino; pero la palabra del servidor no es un «recurso» estético, sino que su voz inesencial es el eco del destino mismo, que anuncia al héroe silencioso su cumplimiento. Mas también la paradoja lleva a cabo, no menos que el héroe mudo, tal sacrificio, y por eso se convierte en presa de aquella mitología de la que Kierkegaard piensa que nunca ha «tenido esa idea». Pues así como, privado de toda esperanza, el héroe es entregado para su expiación a la ciega exigencia natural, la paradoja sacrifica la esperanza como hija queridísima del espíritu a este mismo espíritu en expiación. De esta manera desterró Kierkegaard «estéticamente» la paradoja a la que «religiosamente» sucumbió: en la esencia mítica del recuerdo. Éste destruye, como puro espíritu sin imagen, la figura-imagen de la esperanza: «Yo esbozo una imagen de la esperanza tan viva, que todo el que tiene esperanza se reconoce en ella; y, sin embargo, es una ilusión: cuando dibujo la esperanza, es el recuerdo lo que tengo ante mis ojos»[6]. Esto alude ya, en virtud de un «movimiento de trascendencia de las esferas», a la cristología de Kierkegaard: del mismo modo que aquí la esperanza se reduce al recuerdo, que, como rememoración de lo que desde antiguo siempre ha sido, es mítico, allí toda existencia intramundana es finalmente consagrada a lo absolutamente diferente, que quita a la existencia la «ilusión» sin efectuar a cambio la reconciliación. La esencia mítica del puro espíritu surge de la caverna del recuerdo: «Ningún poder, ningún poder del mundo puede contener a Don Juan; sólo un espíritu, una aparición del otro mundo, puede hacerlo. Esto, bien comprendido, confirma una vez más nuestra interpretación de Don Juan. Un espíritu, un *revenant,* es una reproducción, y en esto estriba lo misterioso de su aparición; Don Juan puede hacer de todo, puede oponerse a todo, pero no a la reproducción de la vida, pues él es la vida sensible inmediata, y ésta es negada por el espíritu»[7]: el poder sobre la vida natural es, así, sólo poder para destruirla en el espíritu, y no poder de reconciliación. Pero la destrucción de la vida natural que procede de la estatua del comendador es correctamente entendida como una destrucción fantasmal. Pues aquí no sólo es la vida natural destruida por el espíritu: el espíritu es él mismo vida natural destruida, y está cautivo de la

mitología. Por eso no conoce la esperanza, y por eso, en la doctrina kierkegaardiana de la fe, la paradoja desfigura la esperanza en la pura destrucción de la naturaleza por el espíritu: «Y el espíritu aporta entonces la esperanza, la esperanza en el sentido más estricto, en el sentido cristiano, como esperanza contra toda esperanza. Pues en todo hombre hay una esperanza inmediata que en uno puede ser más vigorosa que en otro; pero en la muerte (es decir, cuando tú mueres) toda esperanza de esta clase se apaga y se convierte en desesperanza. En esta noche de desesperanza (es la muerte lo que describimos) viene luego el espíritu vivificador y trae la esperanza, la esperanza de la eternidad. Ésta es contra toda esperanza, pues no había ya ninguna esperanza para aquella esperanza meramente natural; esta esperanza es, pues, una esperanza contra toda esperanza»[8]. Esta imagen de la esperanza no es, a pesar de toda su fuerza, una imagen auténtica. En ella, la esperanza no está enraizada en el absurdo de la vida natural, de la vida hundida en la naturaleza, y sin embargo creada. Sino que el absurdo está vuelto contra la esperanza misma; destruyendo la naturaleza, la esperanza entra en el círculo de ésta; brotando en la naturaleza, sólo sería capaz de sobrepasarla verdaderamente conservando su huella. Pero la luz crepuscular de la esperanza kierkegaardiana es la mortecina luz del ocaso de los dioses, que anuncia el fin de un viejo eón o el tímido comienzo de otro nuevo, pero no la salvación. En la dialéctica de la esperanza, la paradoja de Kierkegaard se presenta así enredada en la naturaleza por su espiritualidad enemiga de la naturaleza. Su polémica contra la esperanza mítica se torna en desesperanza mítica: del mismo modo que el movimiento de la «existencia» se convierte en aquella desesperación de la cual éste huía al laberinto. En su intención manifiesta, su concepción del cristianismo se opone diametralmente a una concepción mitológica. Kierkegaard desea excluir terminantemente todo contenido mítico fijado en imágenes, y al final de la *Apostilla* critica de la forma más áspera, por su carácter «inmediato», la «religiosidad infantil»[9]; rechaza igualmente el bautismo de los niños y el anabaptismo por ser cosas «exteriores», esto es, por la forma simbólica teológica que él vincula al mito. Pero en su ofuscación se le ha escapado que la imagen del sacrificio, la imagen que se apodera de la célula más íntima de su pensamiento, a la que hay que acceder por las vías de su filosofía y de su teología, es ella misma mítica. Allí, el sacrificio de Cristo y el sacrificio «subsiguiente» de la razón no pueden distinguirse con certeza. La afirmación de «que Cristo ha venido al

mundo para sufrir»[10], paradójica y, sin embargo, demasiado rotunda, transforma en mito la propia doctrina cristiana de la reconciliación. Por muy obstinadamente que tratara de extirpar mediante la dialéctica el origen mítico del sacrificio y por muy eficazmente que en ello le ayudara la ambigüedad del sacrificio, en frases de poca monta delata contra su voluntad la esencia mítica de su teología: «Si el cristianismo cambió la faz del mundo al vencer las pasiones salvajes de la inmediatez y ennoblecer los Estados, encontró en la cultura una resistencia igual de peligrosa»[11]. Luego la refracción dialéctica de la demonía natural, de las «pasiones salvajes de la inmediatez», será un peligro para el cristianismo, que las destruye –con lo que el propio cristianismo viene a caer en la demonía natural–. El que Kierkegaard introduzca aquí polémicamente, para suavizar una dialéctica de la reconciliación que procede de la naturaleza, el concepto cosificado y dudoso de cultura, en nada cambia este hecho.

Y este hecho es, en última instancia, una mitologización del cristianismo, mientras que, en todas las instancias precedentes, la naturaleza había sido expulsada del cristianismo. La muerte de Cristo es para Kierkegaard no tanto acción reconciliadora como sacrificio expiatorio. Podrá haber empleado en el *Ejercicio* la palabra «muerte reconciliadora»[12]; la «doctrina de la reconciliación» queda explícitamente definida por la expiación: «Aquí se dice que Cristo llevó a cabo una reparación por el pecado original»[13]. Inútilmente niega Kierkegaard lo que para él caracteriza como «excepción» lo mismo a Cristo que al hombre: «Abraham no transgrede lo universal para aplacar a dioses coléricos»[14] – ¿por qué entonces? Porque toda existencia verdadera es para Kierkegaard expiación; en *El instante* se pide que los cristianos «vivan en este mundo de falsedad y malicia como sacrificados»[15]. Así todos transgreden «lo universal». Las exigencias morales sólo tienen razón de ser en una vida que se mantiene bajo la posibilidad de la reconciliación; si la vida es sacrificada, la moralidad desaparece con ella en el abismo de lo natural. La distinción entre el bien y el mal no vale bajo el dominio de la muerte. Por eso constituye en Kierkegaard la ética un «estadio de transición»; no hay para ella ninguna vida donde ponerse a prueba. En el plan sistemático, el sacrificio es el punto donde la tangente de un «sentido» abstracto e inaccesible toca el círculo cerrado de la vida, y su doctrina insiste en el «punto» sin moverse sobre la línea circular; si sólo aquí, en la paradoja, puede participar del «sentido», debe pagar por ello, según un inexorable cálculo mítico, con la

pérdida de lo vivo. En su ética, la vida humana se defiende impotente contra la aniquilación sacrificial. – Con el sacrificio desaparece la diferencia entre Cristo y el hombre. Si, en el sacrificio, Cristo cae en lo natural, el hombre, al sacrificarse, se eleva a la condición de discípulo. De Cristo se dice: «Esta historia, es decir, la historia de esta constante persecución, que sólo cesa con la muerte, esta historia, o este sufrimiento, es la historia de su vida. Ésta puede ser contada de muchas maneras; puede ser contada brevemente en dos palabras, e incluso con una sola: fue la historia de un sufrimiento»16. La historia se reduce así míticamente a un sacrificio, y sistemáticamente al punto, como viene a decir la lúgubre tesis siguiente: «[...] ya que cada día de su vida era en cierto sentido el día de su entierro, pues estaba destinado al sacrificio»17. Pero no de otra manera queda también la vida del hombre «reducida» por el sacrificio: «Si una felicidad eterna es para él el bien más alto, esto significa que los momentos de la finitud quedan de una vez por todas reducidos por la acción a algo que debe ser abandonado en vista de la felicidad eterna»18. Abandonado en virtud de la «imitación»: el cristiano debe «representarse "el modelo"» de tal modo que venga a «sufrir de la misma manera que antes había reconocido en la contemporaneidad viva. Toda ceremonia ulterior en torno a él, toda pompa con monumentos sobre su tumba, etc., etc., etc., son, a juicio de Jesucristo, hipocresía y el mismo crimen que el de quienes lo mataron. Tal es la exigencia cristiana. La forma más dulce con mucho de la misma es la que ha preconizado en el *Ejercicio del cristianismo,* es decir, el simple reconocimiento de que tal es la exigencia, y de que tú serás luego auxiliado por la gracia»19 –una gracia de la que Kierkegaard no conoce otro criterio que el del sufrimiento–. El contenido mítico del sufrimiento apenas es abarcado por la cristología y la imitación; a veces brota autónomo, y el sacrificio se presenta en su verdadera forma natural: como expiación, impuesta a la comunidad culpable que es la «generación». «Muy lejano queda en mi recuerdo el pensamiento de que en cada generación hay dos o tres que son sacrificados por los demás para, en medio de terribles sufrimientos, descubrir algo que beneficia a otros. Y así, en mi melancolía, me consideraba elegido para ese destino20.» Emanciparse del arquetipo cristiano; separar el sacrificio del nombre y el padecimiento de Jesús; independizar de forma fetichista el sacrificio como tal: nada de esto es fruto del azar de una forma de hablar metafórica. Su filosofía es tan insistente en el culto sacrificial, que de hecho deviene en una gnosis, a la que, por otro

lado, el protestante Kierkegaard apasionadamente se opone. En el idealismo tardío irrumpe la gnosis allí donde el espiritualismo hace que el pensamiento mítico adquiera poder sobre el pensamiento cristiano y, a pesar de todo discurso sobre la gracia, arrastra al cristianismo al dominio, cerrado a toda gracia, del curso de la naturaleza. Las doctrinas gnósticas de Kierkegaard son presentadas como «producciones poéticas» y ficciones de la fantasía; acaso no sólo por razones objetivas, como las que cabe encontrar en la *Apostilla,* sino también para ocultar su carácter heterodoxo, del que Kierkegaard tuvo que ser consciente. Pero regresan de un modo tan consecuente, forman un contexto motivacional tan cerrado, siguen tan fielmente, en la trascendencia, las líneas del sistema de las esferas, que la crítica del contenido mítico kierkegaardiano encuentra en ellas su verdadero fundamento. El carácter mítico del sacrificio se manifiesta en la necesidad y la fatalidad del «escándalo», sobre el que Dios no tiene ningún poder: «Precisamente éste es el motivo de la tristeza de Cristo, a saber: que él "no puede hacer otra cosa"; él puede humillarse, revestirse de la forma de un siervo, padecer y morir por los hombres; puede invitarlos a todos a que vayan a él, ofrecer por ellos cada día de su vida con todas sus horas, e incluso ofrecer la vida misma, pero lo que Cristo no puede hacer es abolir la posibilidad del escándalo. ¡Oh acto único del amor, oh tristeza insondable del amor, que ni Dios mismo pueda, aunque lo quisiera –si bien, por otra parte, tampoco lo quiere ni puede quererlo–, imposibilitar que ese acto de amor llegue a ser para el hombre precisamente todo lo contrario, es decir, su extrema desgracia! Pues no cabe duda de que la mayor de todas las desgracias humanas, peor aún que el pecado, es escandalizarse de Cristo y permanecer en el escándalo. Y esto ni el mismo Cristo, que es "el amor", puede imposibilitarlo. He aquí la razón de que Cristo dijese: "Bienaventurado aquel que no se escandalizare de mí". Él no puede hacer más»[21]. Sin duda no el sacrificio mismo, pero sí su aceptación por la criatura, es sustraído al poder de la divinidad; la necesidad reina, igual que en la astrología de las esferas, en el «escándalo» demoniaco. La tristeza de Dios por el hombre inaccesible, por el hombre «perdido», es la respuesta gnóstica a esta situación y la última palabra de la teología de Kierkegaard; el amor divino se entristece en la reconciliación ambigua: «Sí, por eso llevó a cabo esa obra de amor e hizo el sacrificio (que personalmente le llenaba de júbilo) no sin lágrimas en los ojos; pues sobre esta –¿cómo llamarla?–, sobre esta imagen histórica de la interioridad se cernía aquella

posibilidad sombría. Y, sin embargo, de no haber flotado esa posibilidad sobre todo aquello, su obra no hubiera sido la del auténtico amor»[22]. Así, la «imagen histórica de la interioridad» es, como arquetipo teológico de toda melancolía, la tristeza de Dios por el hombre, ella misma mítica. Pero en la imagen de la tristeza de Dios, el Creador sucumbe y deviene impotente, devorado en el sacrificio por la naturaleza. Tal es la heterodoxia franca y gnóstica que hay en la doctrina kierkegaardiana de la prisión de Dios en su propio «incógnito», para Kierkegaard resultado racional de la paradoja como unidad no mediada de naturaleza divina y naturaleza humana: «¡Y ahora el hombre-Dios! Él es Dios, pero Él elige ser este hombre concreto. Esto es, como digo, el más profundo incógnito o la mejor forma posible de no ser conocido; pues la contradicción entre ser Dios y ser un hombre concreto es la mayor posible, una contradicción cualitativa infinita. Pero ésta es su voluntad, su libre determinación, y por eso es aquél un incógnito guardado merced a la omnipotencia. Sí, por el hecho de haber querido nacer, en cierto sentido se ha atado de una vez y para siempre; su incógnito se mantuvo con tal omnipotencia, que en cierto modo él mismo está en el poder de su incógnito, y la realidad literal de su sufrimiento puramente humano consiste en que tal sufrimiento no es simplemente una apariencia, sino en cierto sentido el poder superior que el incógnito que él adopta tiene sobre sí mismo»[23]. Si todo enunciado sobre la «tristeza de Dios» le estuviese ya prohibido a una teología de lo «absolutamente diferente», ésta se vería en un gran aprieto al tener que negar la libertad de Dios y subordinar el Dios hecho hombre a una necesidad a la que Él no puede «sustraerse». Pero la teología de Kierkegaard no puede salir de este aprieto porque la concepción de la paradoja y de la diferencia absoluta de Dios está ella misma ligada al espíritu autónomo como su negación sistemática –un espíritu autónomo que finalmente supera la trascendencia divina construyendo dialécticamente a Dios a partir de sí mismo y de su necesidad–. Del mismo modo que, en las profundidades de la condenación, la dialéctica del puro espíritu se dirige hacia la salvación, en las alturas del sacrificio se precipita en la mitología, que somete a su Dios a un destino abstracto: «Pero el incógnito del hombre-Dios es un incógnito mantenido con su omnipotencia, y la seriedad divina consiste precisamente en que ese incógnito es mantenido hasta tal grado, que él mismo sufre de una manera puramente humana bajo tal incógnito»[24]. Cuando Haecker dice contra el espiritualismo kierkegaardiano: «El hombre

debe devenir espíritu, el espíritu al que está destinado, y si es posible puro espíritu, y éste es un error casi gnóstico de Kierkegaard»[25], la gnosis pasa de la determinación del hombre como ser puramente espiritual a una teología que clasifica a Dios en las categorías del puro espíritu como aquel a quien el hombre aparece; pero con ello disuelve a Dios en la naturaleza, la cual es en verdad la absoluta espiritualidad del hombre. Una dialéctica mítica devora al Dios de Kierkegaard como Cronos a sus hijos.

El sacrificio mítico mismo lo efectúa en Kierkegaard el espiritualismo como la figura histórica que la naturaleza adopta en su pensamiento. Es el sacrificio del puro espíritu, en el que toda realidad se ha transformado. El modelo de este sacrificio es la paradoja: un movimiento del pensamiento efectuado a partir del pensamiento puro, que en tal movimiento es negado como totalidad para que, sacrificado, atraiga hacia sí su perfecta contradicción: lo «absolutamente diferente». Lo que en Kierkegaard caracteriza a la demonía y a la desesperación de *La enfermedad mortal:* el impulso a la anulación del sí-mismo y a la destrucción, retorna en la «conciencia llegada a su cumbre»: en la espiritualidad absoluta. «Pero no se debe tener una pobre opinión de la paradoja; pues la paradoja es la pasión del pensamiento, y el pensador sin paradoja es como el amante sin pasión: un tipo mediocre. Mas la potencia máxima de toda pasión consiste en que ella quiere su propio fin; como la máxima pasión del entendimiento consiste en que él quiere el estímulo, aunque el estímulo será de una u otra manera su fin. La máxima paradoja del pensamiento es, pues, descubrir algo que él mismo no puede pensar[26].» El carácter paradójico del sacrificio está trazado por la determinación del pecado original, que siendo él mismo de esencia exclusivamente espiritual, debe ser expiado por el sacrificio: «El pecado consiste en que, delante de Dios y de una manera desesperada, no se quiere ser uno mismo, o en que, también de una manera desesperada y delante de Dios, se quiere ser uno mismo. Pero, ¿no es esta definición demasiado espiritual? Esta definición tiene sus ventajas, la más importante de las cuales es la de ser la única que concuerda perfectamente con la Escritura, ya que en ésta se define siempre como una desobediencia. Pero, ¿no es demasiado espiritual? Por lo pronto hay que responder que una definición del pecado nunca puede ser demasiado espiritual (a no ser que se haga tan espiritual que suprima el pecado), pues el pecado es justamente una determinación del espíritu»[27]. Pero si el pecado de la criatura es definido por el espíritu, su

expiación es tanto posición del espíritu como contradicción con el espíritu, y por eso es paradójica: «Pero lo religioso consiste en que uno se preocupa infinitamente por sí mismo, y no por visiones; en que uno se preocupa infinitamente por sí mismo, y no por un fin positivo que propiamente es negativo y finito, pues la única forma adecuada para lo infinito es lo infinitamente negativo»[28]. El sacrificio de la conciencia es efectuado con sus propias categorías: racionalmente. No es casual que Kierkegaard se sirva en la doctrina de la paradoja cristiana de comparaciones matemáticas: «Igual que la línea recta que toca al círculo en un solo punto, estaba él en el mundo y, sin embargo, fuera del mundo, sirviendo a un solo señor»[29]. La paradoja de Kierkegaard aparece aquí en relación con la paradoja racional-matemática del punto, que «no tiene extensión»; y de hecho el punto ofrece el modelo de todas las paradojas kierkegaardianas desde el *Diario de un seductor*. Pero la idea del punto, no del todo representable en la intuición, remite a la *ratio* autónoma como a su origen. El «centro de la espontaneidad» del idealismo, la unidad trascendental abstracta de la apercepción, el «principio» kantiano, es un punto. Que la paradoja de Kierkegaard debe entenderse como tal punto de producción espontánea, se desprende del contexto literal de las *Migajas:* «La conclusión de la fe no es una conclusión, sino una decisión, y por eso la duda está excluida»[30]. Pero la categoría de la resolución, que Kierkegaard llama expresamente «ética», coordinándola así con la «libertad» y la autonomía, debe paradójicamente ser el «punto de partida religioso»: «La resolución no es ni la fuerza del varón, ni el coraje del varón, ni la inteligencia del varón (todas estas determinaciones sólo son determinaciones inmediatas que pertenecen a la misma esfera que el amor inmediato, al que no pueden corresponder como una nueva inmediatez): es un punto de partida religioso»[31]. La paradoja «religiosa» es en Kierkegaard legitimada por un acto espontáneo de la conciencia. Ello tiene por consecuencia que todo sacrificio toma en el dominio de la conciencia la forma de la paradoja. Lo decisivo para Kierkegaard no es el cumplimiento simbólico-objetivo del sacrificio, sino el que, en todo sacrificio, la autonomía del pensamiento es rota por determinaciones del pensamiento. A esta interpretación se opone la objeción corriente de la «intelectualización» de Kierkegaard, de que, cualesquiera que fuesen sus experiencias religiosas originarias, las representó en paradojas racionales, las cuales fueron el tributo de su pensamiento a «su época». La objeción separa arbitrariamente el pensamiento y la época, que en

él se entrecruzan de tal manera, que el lugar de lo arcaico es la modernidad, mientras que lo arcaico se volatiliza como algo vano en cuanto se lo considera sin mediación. Kierkegaard no expuso experiencias religiosas originarias en paradojas racionales; el lugar del sacrificio mítico es en él la figura histórica de la conciencia: la interioridad sin objeto. El interior sin objeto no conduce su diálogo intemporal con Dios; al retirarse del mundo exterior en virtud de su situación histórica e insertarse en una dialéctica sin resolución cual quintaesencia de la creación y garante del sentido de la misma, el pretendido diálogo desde el temor y el temblor no es más que el eco engañoso que, procedente de la nada, responde a la espiritualidad cerrada. El sacrificio racional no es la simple reproducción de un sacrificio óntico: el espíritu absoluto no es capaz de otro sacrificio que el de sí mismo. La «profundidad» de Kierkegaard, si se quiere emplear un término del que se ha abusado, en modo alguno reside en lo que, bajo el velo de las formas de pensamiento idealistas, Kierkegaard restableció como sentido religioso originario y absoluto. Kierkegaard hizo surgir, como un contenido a la vez histórico, el contenido mítico que era el «sentido originario» del idealismo en su ocaso histórico. – El primado de la paradoja racional en el dominio kierkegaardiano del sacrificio puede verificarse de forma inmanente en el hecho de que el carácter paradójico no se limita a la cristología espiritual, no coincide con la paradoja tradicional del símbolo teológico. Si la estructura dialéctica de su obra entera es la del sacrificio; si el salto y la negación llevan siempre a cabo en ella el abandono de la «esfera» de la que resultan, la paradoja aparece en todas partes impresa en los sacrificios como su sello de autenticidad sistemática. No cabe explicar de otro modo el asombroso catálogo de paradojas que se encuentra en un pasaje de la *Apostilla no científica:* «El lector recordará que la revelación se reconoce en el misterio, la felicidad en el sufrimiento, la certeza de la fe en la incertidumbre, la facilidad en la dificultad, la verdad en la absurdidad»32. Lo que blasfemamente estaría ante el símbolo excepcionalmente enardecedor, se ordena sin resistencia como una sucesión de «aplicaciones» de la forma de una legalidad racional universal, aunque sea una legalidad que marca cada uno de los «casos» en cuanto contenido de una paradoja y, por su contenido, los vuelve contra la *ratio*. La paradoja es la forma categorial fundamental de Kierkegaard; paradójicamente lleva éste a cabo la síntesis de lo múltiple, y en la unidad y la totalidad categoriales se conserva precisamente el origen racional que las

paradojas determinadas niegan cada vez. Por eso hay paradojas en todas las «esferas» por igual. Ya la unión de tiempo y eternidad es concebida «estéticamente»; no sólo en la parodia de la seducción, sino también positivamente en la doctrina del arte: «Con Don Juan» Mozart «entra en aquella eternidad que no está fuera del tiempo, sino dentro del tiempo, que ningún velo oculta a los ojos de los hombres, aquella eternidad en la que los inmortales no son admitidos de una sola vez por todas, sino continuamente: la generación contemporánea pasa ante ellos, dirige a ellos su mirada y se va a la tumba feliz de contemplar su gloria; y la posteridad pasa ante ellos y su faz se transfigura en su contemplación»33. También el estadio «ético» está construido con la paradoja: «La más alta expresión del amor inmediato es que el amante tiene la sensación de no ser nada ante la amada, y lo mismo ésta ante el amado, pues tener la sensación de ser algo uno ante otro contradice el amor»34. El amor queda así definido por la simple negación de aquel sí-mismo al que, según la doctrina de Kierkegaard, todo su contenido está sin embargo sujeto. A la paradoja del afecto corresponde la del mandamiento moral mismo: «Aquí se demuestra que el individuo es a la vez lo universal y lo particular. El deber es lo universal que se exige de mí; si yo no soy lo universal, yo no puedo cumplir el deber. Por otra parte, mi deber es lo particular que no se exige más que de mí; pero mi deber es justamente deber para mí, y, por tanto, lo universal»35. Finalmente, paradójica es también la «religiosidad A» no cristiana; en un sentido tan preciso, que su demarcación respecto de lo cristiano resulta imposible. La paradoja proporciona, pues, a la teología positiva de Kierkegaard un concepto superior englobante: «¿Le faltó a Job razón? ¡Sí! para siempre; pues no podía ir más alto que el tribunal que le juzgaba. ¿Tuvo Job razón? ¡Sí! para siempre; en aquello en que no tenía razón ante Dios»36. La función de totalidad de la paradoja la hace posible su carácter abstracto: porque como forma categorial incluye todos los contenidos específicos. Pero esta abstracción se funda de nuevo en el sacrificio como sustancia de la paradoja misma, y por eso no puede ser llenada y corregida por la multiplicidad de los contenidos. El contexto de lo vivo –para Kierkegaard la «realidad» del sí-mismo– es sacrificado en la paradoja: «Si la religiosidad es obtenida directamente de la realidad, es de un género dudoso; pues es posible que se empleen categorías meramente estéticas o se recurra a alguna sabiduría vital; pero si el individuo que la realidad no ha conseguido doblegar se derrumba bajo el peso de sí mismo, lo

religioso se manifestará puro y claro»[37]. No obstante, el derrumbamiento del individuo es concretamente la destrucción del tiempo y, por ende, el abandono del contexto vital inmanente. Por el tiempo se demarca en Kierkegaard el dominio de la existencia humana del de la pura naturaleza caída: «Pero lo histórico es lo pasado (pues lo presente, siendo el confín de lo futuro, aún no es histórico); ¿cómo puede decirse entonces que la naturaleza, siendo un presente inmediato, es histórica [...]? La dificultad radica en que la naturaleza es demasiado abstracta para estar, en un sentido más estricto, en relación con la dialéctica del tiempo. La imperfección de la naturaleza consiste en que no tiene historia en otro sentido»[38]. Pero la historicidad de Cristo en la paradoja es en Kierkegaard tan abstracta como él la percibe en el devenir de la pura naturaleza, porque el sacrificio kierkegaardiano no es otra cosa que un sacrificio de la pura naturaleza: «Si la generación contemporánea no hubiese dejado más que estas palabras: "Hemos creído que en tal año Dios se mostró en la figura de un siervo, vivió y enseñó entre nosotros y después murió", sería más que suficiente. La generación contemporánea habría hecho lo necesario; pues esta breve advertencia, esta *nota bene* en la historia del mundo es suficiente para convertirse en un impulso para la generación siguiente; y el informe más detallado no podría, ni en toda la eternidad, hacer más por la generación siguiente»[39]. Basta la consideración de que, en tal construcción de la paradoja, la aparición de Jesús en el tiempo sería arbitrariamente intercambiable, pues en la paradoja el tiempo no es sino una *nota bene* abstracta, vacía de contenido, para mostrar cómo la doctrina kierkegaardiana de la paradoja como unidad de tiempo y eternidad se vuelve contra su tesis fundamental, que sostiene que «lo histórico, que Dios ha existido bajo forma humana, es lo principal»[40]. De hecho, en la paradoja de Kierkegaard falta todo tiempo concreto, tiempo que tendría que estar conservado en ella, pero que aparece como simple tentación: «En la contemporaneidad inmediata», en cuanto experiencia de la vida temporalmente concreta de Cristo, «hay una inquietud que sólo cesa con las palabras "todo está consumado", sin que el sosiego pueda volver a ahuyentar lo histórico; pues, de otro modo, todo es socrático»[41]; o bien la «contemporaneidad» significa «un estado intermediario [...], que ciertamente tiene su significado, y que no puede ser dejado de lado sin que [...] se vuelva a lo socrático, pero que no tiene ningún significado absoluto para los contemporáneos»[42]. Pero del mismo modo que, en el «punto», el tiempo

concreto desaparece por el sacrificio de la paradoja, la imagen de la eternidad misma se desvanece en extrema abstracción; la vida natural es sacrificada, y el sacrificio verificado queda, sin embargo, encadenado a la vida natural –aunque sea la vida espiritual–, incapaz de poner una trascendencia determinada: «Tampoco es verdad que el τέλος absoluto se haga concreto en los τέλοι relativos, pues la distinción absoluta que la resignación hace, asegurará a cada momento el τέλος absoluto contra toda fraternización»43. Pero, al hacerse incomparable, éste se vuelve indeterminado; al romper toda mitología de la imagen, se hunde en la mitología sin imagen de la pura negación. Lo que, como cristiano, Kierkegaard temía pronunciar se hace manifiesto en la doctrina de la paradoja en la «religiosidad A»; en Job: «Es un defecto en el plan del Libro de Job el que Dios se aparezca a Job en las nubes y triunfe sobre él en una explicación dialéctica. Pues Dios aparece como el terrible dialéctico que es haciéndole acercarse, por así decirlo, de una manera completamente distinta: el más leve susurro es más delicioso o más terrible que cuando se le oye retumbar sobre la tierra desde su trono de nubes. Por eso no es posible dialogar dialécticamente con Él: Dios emplea la fuerza dialéctica del hombre contra el hombre mismo»44. Si en tales expresiones la dialéctica de Kierkegaard cree elevarse sobre toda mitología, aquí cae completamente en ella. Pues las imágenes míticas de la trascendencia son destruidas en el instante de la «fe» –pero, en ese instante, la propia conciencia humana usurpa el poder de lo incondicionado mediante la paradoja que ella pone–. «La subjetividad es la verdad»: esto revela en la paradoja los rasgos horribles de la máscara sacrificial. En el sacrificio demoniaco de la conciencia, el hombre se erige en señor de la creación pecadora, mediante el sacrificio afirma su dominio, y el nombre de la divinidad sucumbe a su demonía. Aquí, la crítica filosófica a Kierkegaard converge con la interrogante psicológica que la investigación actual gusta de poner por delante, pero a la que sólo cabe responder de manera convincente desde el conocimiento del contenido filosófico mismo: si Kierkegaard fue un cristiano creyente. Plantear esta interrogante en relación a la persona no es ni legítimo ni posible; ya los términos de las últimas conversaciones con Boesen impiden toda afirmación concluyente. Filosóficamente cabe decidirse por la respuesta negativa a la vista de la esencia mítica de la paradoja kierkegaardiana. Y ello con la evidencia que proporciona el concepto de «discípulo», que acaba siendo el garante del contenido teológico mismo, pero de tal manera que

dicho contenido es secularizado en la paradoja: «Del mismo modo que la ascensión a los cielos hace saltar las leyes de la naturaleza –y ésta es la objeción de la duda– o se las desafía, la necesidad apremiante de los discípulos hace saltar los motivos puramente humanos de consuelo (¿cómo podrían éstos consolar a quien debe sufrir por hacer el bien?), los empuja hacia otro tipo de consuelo, insiste en la ascensión de su Señor y Maestro, y conduce por la fe a esa ascensión. Se trata de una necesidad que existe en el hombre; el alimento es tal para quien de él se alimenta; donde hay una necesidad, esta misma produce lo que necesita. Y los discípulos tenían en verdad necesidad de la ascensión para soportar la vida que llevaban –y por eso es cierta»[45]. Por cautelosa, quizá incluso ambiguamente formulado que esté: si, en la «incertidumbre» de la fe, el sacrificio constituye para la persona del discípulo el único criterio de verdad, ésta queda abandonada a un pragmatismo que todavía está disimulado en el punto, pero que podría percibirse en sus consecuencias si Kierkegaard hubiera alguna vez abandonado el «punto». La teología de Kierkegaard tendría que disolverse, caso que hubiera una. En el sacrificio, la inmanencia se sobrepasa a sí misma para abismarse en la conexión natural, ciega y despiadada –en la cual la imitación inmanente constituye la garantía de la ascensión trascendente y no a la inversa–. La teología que el sacrificio evoca está subordinada a categorías intramundanas en la medida en que, si no continuamente, al menos de un modo ocasionalista, el sacrificio interviene como *deus ex machina* y la inmanencia subjetiva desaparece en el vacío de la negación abstracta. La tesis de Lukács, según la cual el «salto» de Kierkegaard no es más que una huida impotente del estado de pura ausencia de sentido, está justificada junto con su interpretación, que hace de Kierkegaard un «nihilista»; y la crítica podrá contradecir en el método, mas no en el resultado, el razonamiento de Ludwig Marcuse, acorde con su filosofía de la cultura, cuando clasifica a Kierkegaard como figura del «Romanticismo» y llega a la conclusión de que «el ideal de la fe que él traza no es, en fin de cuentas, sino una fantasía de romántico, no una imagen de la existencia»[46], o cuando dice acerca de la paradoja: «Este *credo quia absurdum* de romántico no es certeza interior a pesar de todas las aporías del entendimiento, pues son las aporías del entendimiento las que deben dar la certeza»[47] –en el sacrificio mítico de la razón–. La razón que en Hegel produce, como razón infinita, toda realidad a partir de ella misma, es en Kierkegaard, como razón infinita, la negación de todo conocimiento finito;

si mítico era allí su dominio universal, mítica es aquí su aniquilación universal. Por eso, las afirmaciones incesantemente repetidas por Kierkegaard de que él no es un creyente no deben tomarse como expresiones de humildad cristiana, sino del verdadero estado de cosas. Estas afirmaciones reaparecen muy estereotipadas –fórmulas conjuradoras que son, como los términos «escritura» y «paradoja»– para dar testimonio de un renovado sentimiento de humildad; y, rígidas como son, no mantienen la religión lejos de la ilusión, sino el círculo mítico lejos de la palabra reconciliadora que lo haría saltar por los aires. En el «sin autoridad» se obstina el saber profundo de que precisamente la paradoja, que Kierkegaard estatuye como la medida de lo cristiano, no es cristiana. De ahí la obsesión fanática por el «límite», de la que particularmente el libro contra Adler está lleno: ella quiere asegurar el uso ritual del culto sacrificial desde el punto de vista sacerdotal antes que un cristianismo que, aunque actual, se sintiera todavía, como verdad revelada, fuera de peligro aun en la depravación y la deformación, mientras los demonios amenazan a ese uso ritual por ser él mismo cosa de demonios. Esto confiere su tono mítico a un pasaje de *Para un examen de uno mismo, recomendado a mis contemporáneos:* «Si ahora uno de nosotros se atreve, como hombre recto, a practicar y defender éticamente lo que aquí se ha indicado basándose como individuo en una relación directa con Dios» –como hace Adler, en quien Kierkegaard está pensando–, «yo soy en el instante, me comprendo a mí mismo en este instante; pero no puedo saber si no se me negará la posibilidad de hacerlo en el instante siguiente, quizá antes de que publique este escrito –y así me pongo en el instante al servicio de Dios para emprender lo que yo entiendo ante Dios que es mi tarea–. Esta tarea mía consistirá en que yo acompañe paso a paso al reformador, sin quitarle los ojos de encima, para ver si mantiene paso a paso su supuesto carácter, que es lo extraordinario»48. Una actitud de guarda de fronteras, un rigor inalterable, un poder de fascinación: Kierkegaard no los debe, como ofuscadamente pretende, a la pureza de su concepto doctrinal cristiano, sino a la reinterpretación mítica del mismo en la paradoja. Aquí, toda inadecuación de la realidad creada es reprimida sin piedad en el sistema producido. Para el sacrificio de la razón se apronta a ésta como víctima todo lo que entra en su región. La razón sacrificada reina como un semidiós.

Su reinado tiene, en la filosofía de Kierkegaard, los rasgos de la pasión. La pasión se cuenta en Kierkegaard, junto con la melancolía, la angustia y la

desesperación, entre los afectos que representan como cifras a la verdad oculta, pero que al mismo tiempo pertenecen a la pura subjetividad en movimiento. La pasión tiene por fin el sacrificio del sí-mismo; cuya pasión es la de la autodestrucción: «Si en la autodestrucción delante de Dios el individuo está determinado por una dialéctica vuelta al interior, tenemos la religiosidad A»[49]. Y la pasión es una categoría subjetiva: el impulso natural del espíritu, que Kierkegaard concibe siempre conforme al modelo de la inclinación erótica. Kierkegaard cree incluso poder asegurarse del contenido trascendente de la fe en el contenido psicológico de la pasión: «Pero la pasión suprema de un hombre es la fe»[50]; el doble sentido de su concepto de pasión favorece así las malas interpretaciones, como las que de la forma más drástica se condensan en el título del libro de Vetter: *La piedad como pasión*. Pero este doble sentido es dialéctico. Es el viejo doble sentido de la pasión, que, como reza la fórmula de Benjamin, constituye «el puerto de montaña de la mitología»: pasión y sufrimiento sacrificial. Por algo la pasión «ética» de Kierkegaard, de la que él cree haber «suprimido todo lo inconmensurable» y haber ahuyentado la naturaleza, necesita de una determinación tan opaca y equívoca como la de la simpatía: «Para el hombre es esencial que experimente simpatía; una resolución en la cual la simpatía no tiene ningún derecho y no encuentra su expresión adecuada, no ofrece ninguna idealidad de gran estilo»[51]. Lo equívoco de la simpatía es lo equívoco de lo mítico. Ella es expresada en la esfera «ética» de Kierkegaard por la pasión que aún conserva como pasión del intelecto su carácter de impulso natural. Éste es capaz de articularse en movimiento. Su dialéctica aparece entonces en Kierkegaard ligada a la totalidad de la «existencia», que ella expía toda entera mediante la destrucción. Pero su pretensión de totalidad está adherida a la pretensión de dominio del espíritu absoluto. Si éste desaparece, la pasión se da otro contenido dialéctico que el de la expiación y la destrucción en el todo. La pasión puede entonces realizarse en sus impulsos según el ritmo con que ella los experimenta como impulsos particulares y sin obedecer al rígido concepto superior; y las etapas de la realización se convierten para ella en etapas de la reconciliación. Es el segundo proyecto kierkegaardiano de dialéctica, el de lo mítico mismo, el que de nuevo despierta en lo más íntimo de su filosofía y se vuelve contra una mitología del sacrificio que era capaz de «amputarlo», pero no de integrarlo en sus paradojas. Si la pasión en cuanto fuerza natural todopoderosa, infinita e insaciable sólo conoce su propio ocaso

–dondequiera que ella se aquiete en lo finito–, la desesperación, que antes era su totalidad demoniaca, pierde su poder sobre la pasión, y la dialéctica enfermedad mortal se muda en fuerza para una vida histórica reconciliada. Esto no es, como la doctrina kierkegaardiana del pecado total y el sacrificio expiatorio total supone, una «consideración superficial» que permite decir que «la doctrina de la reconciliación constituye la diferencia cualitativa entre el paganismo y el cristianismo»[52]. La reconciliación es el gesto imperceptible en el que la naturaleza culpable se renueva históricamente en cuanto naturaleza creada; pero, en su gesto más grande, el del sacrificio, ella permanece todavía condenada e irreconciliada. El cristianismo se distingue de la mera religión natural por un nombre: reconciliación, y no por el cumplimiento innominable de la paradoja. Aquello que, en su visión mítica, Kierkegaard descuida del cristianismo, lo reconoce de una forma en verdad más cristiana en el mito mismo: en la «Saga de Inés y el tritón», leyenda nórdica que él cuenta, modifica y comenta en *Temor y temblor*. Pues, aquí, la transición dialéctica de la pasión a la reconciliación es entendida, si no como transición cumplida, sí como transición sin sacrificio: «El tritón es un seductor que emerge de su escondite en el fondo del abismo y, lleno de salvaje deseo, se apodera de la inocente flor que, en la plenitud de su gentileza, se encontraba en la orilla –con su soñadora cabeza inclinada escuchando el murmurar de las olas– y se la lleva. – Así han narrado siempre los poetas esta historia. Pero introduzcamos nosotros algunos cambios: el tritón no es un seductor. Se ha dirigido a Inés, y usando de palabras tan bellas como lisonjeras y hábiles, ha despertado en la muchacha sentimientos hasta entonces dormidos; ella cree haber encontrado en el tritón lo que su mirada buscaba debajo de las olas. Inés quiere entonces irse con él. El tritón la levanta en sus brazos. Inés rodea con los suyos su cuello; se abandona confiada, con toda su alma, al que sabe más fuerte que ella; el tritón se aproxima con ella a la orilla, y ya se inclina sobre la superficie del mar para lanzarse a las profundidades con su botín. Inés le mira una vez más a los ojos, sin temor, sin vacilación, sin orgullo por su dicha, sin la embriaguez del deseo, con absoluta fe, con absoluta humildad, como la más humilde de las flores, como ella sabe; con absoluta confianza le entrega todo su destino en esa mirada. – Y ¡oh, maravilla! El mar deja de bramar, su indómita voz enmudece, el frenesí de la naturaleza, a la que el tritón debe su fuerza, le abandona de golpe, y la calma más completa se apodera de todo el ambiente;

pero Inés continúa mirándole del mismo modo»[53]. La «modificación» que Kierkegaard introduce es tan pequeña y tan perfecta, que no puede compararse con la que sufrieron los temas legendarios de los trágicos áticos: el paso misterioso que conduce fuera de la pura naturaleza, permaneciendo sin embargo en la vida natural; el rescate reconciliador del sacrificio. El sacrificio desaparece y, en su lugar, la dialéctica retiene por un breve instante su aliento; en su progreso se produce una cesura como la que el guión que precede al «¡Oh, maravilla!» marca en la imagen gráfica. Es evidente que la reconciliación pasa aquí ante la mirada del Kierkegaard existencial como un brillante meteorito que no alcanza la tierra: pues luego el sacrificio irrumpe de nuevo como renuncia en el paisaje efímeramente reconciliado: «Y el tritón se derrumba; no puede hacer frente al poder de la inocencia; su elemento le ha traicionado; no puede seducir a Inés. La devuelve al mundo donde la encontró y le dice que sólo quería mostrarle la belleza del mar cuando está calmado, e Inés le cree. Después se da la vuelta y regresa solo; el mar ruge de nuevo, pero más salvajemente ruge la desesperación en el pecho del tritón. Puede seducir a Inés, puede seducir a cien jóvenes como ella, puede embelesar a cualquier muchacha, pero Inés ha vencido, y el tritón la ha perdido. Sólo como presa podía ser suya; él no puede pertenecer fielmente a ninguna muchacha, pues no es más que un tritón»[54]. Y sigue siéndolo cuando renuncia: el sacrificio le devuelve al elemento mítico, al «frenesí de la naturaleza», que en el instante de la reconciliación le había «abandonado» porque se lo había quitado el gesto de consentimiento de la muchacha, la cual es fiel hasta el fin a la naturaleza. Pero, en el sacrificio de la renuncia, el tritón se torna «demoniaco»: calla. Su silencio le ata a la pura naturaleza. El propio Kierkegaard lo ha reconocido: «Concedamos ahora al tritón una conciencia humana y supongamos a su condición de tritón una preexistencia humana en cuyas consecuencias se ha visto envuelta su vida. Nada le impide convertirse en un héroe, puesto que el paso que da ahora es reconciliador. Inés le libera; el seductor queda aniquilado, cede ante el poder de la inocencia; ya nunca más volverá a seducir. Pero en ese mismo instante dos potencias entablan batalla en torno a él: el arrepentimiento y el arrepentimiento con Inés. Si vence el arrepentimiento, permanecerá oculto, pero si Inés y el arrepentimiento se apoderan de él, se convierte en manifiesto»[55]. Apenas hay otros pasajes en los que el idealismo kierkegaardiano de la interioridad sin objeto muestre su carácter mítico tan

claramente como aquí, donde él mismo le reprocha la imagen de la reconciliación. La interioridad sin objeto debe permanecer en silencio, como el obstinado demonio de la naturaleza. Pero el único órgano de la reconciliación es la palabra. «Sin embargo, no hay duda alguna de que» el tritón «puede hablar»[56]; su palabra, en cuanto algo «revelado», le sustrae a la mitología a la que su silencio le entrega: el silencio arcaico de su existencia natural inmediata más el silencio dialéctico de un «arrepentimiento» que queda ensimismado y se destruye en el sacrificio sin encontrar la palabra reconciliadora. El «tritón» es en verdad la «preexistencia» de la interioridad kierkegaardiana: en el silencio, su sacrificio dialéctico se revela como sacrificio arcaico. Ello confirma a su idealismo como figura histórica de lo mítico. Pero la naturaleza es capaz de subsistir allí donde persevera sin renuncia como poder pulsional, deseante, y como conciencia parlante, mientras que en el sacrificio sucumbe a sí misma –la naturaleza, que en verdad no puede ser expulsada con el bieldo y que no dejará de retornar hasta que el genio se reconcilie con ella.

1 Cit. en Monrad, *op. cit.*, p. 3.
2 *L. c.*, p. 4; cfr. Geismar, *op. cit.*, pp. 14 ss.
3 Monrad, *op. cit.*, p. 4.
4 W. VI, p. 100.
5 W. III, p. 80.
6 W. I, p. 33.
7 W. I, p. 103.
8 W. XI, p. 69.
9 Cfr. W. VII, pp. 269 ss.
10 W. VII, p. 275.
11 W. VII, p. 284.
12 W. IX, p. 163.
13 W. V, p. 22.
14 W. III, p. 53.
15 W. XII, p. 95.
16 W. IX, p. 150.
17 W. IX, p. 151.
18 W. VII, p. 85.
19 W. XII, p. 128.
20 W. X, p. 56.
21 W. VIII, p. 123.
22 W. VIII, p. 124.

23 W. IX, p. 118.
24 W. IX, p. 119.
25 Haecker, *Der Begriff der Wahrheit bei Sören Kierkegaard,* cit*.,* p. 479.
26 W. VI, p. 34.
27 W. VIII, p. 78.
28 W. IV, p. 451.
29 W. XI, p. 144.
30 W. VI, p. 76.
31 W. IV, p. 142.
32 W. VII, p. 123.
33 W. I, p. 46.
34 W. IV, p. 99.
35 W. II, p. 226.
36 W. III, pp. 190 ss.
37 W. IV, p. 415.
38 W. VI, p. 69.
39 W. VI, pp. 94 ss.
40 W. VI, p. 94.
41 W. VI, p. 97.
42 W. VI, p. 96.
43 W. VII, p. 93.
44 W. IV, p. 285.
45 W. XI, p. 57. – Al final de la frase, después de «por eso es [cierta]», Dorner y Schrempf añaden como conjetura un «para ellos [cierta]».
46 Ludwig Marcuse, «Sören Kierkegaard. Die Überwindung des romantischen Menschen», *Die Dioskuren. Jahrbuch für Geisteswissenschaften* 2 (Múnich, 1923), p. 226.
47 *L. c.*, p 232.
48 W. XI, p. 187.
49 W. VII, p. 252.
50 W. III, p. 114.
51 W. IV, p. 97.
52 W. VIII, p. 87.
53 W. III, p. 87.
54 W. III, pp. 87 ss.
55 W. III, p. 89.
56 W. III, p. 90.

VII. Construcción de lo estético

«Del mismo modo que el hombre naturalmente desea lo que puede conservar y avivar el gozo de vivir, para vivir lo eterno necesita siempre de una dosis de universal pesimismo para no entusiasmarse con este mundo y aprender a estar a disgusto y a sentir repugnancia y aversión hacia la insensatez y la falsedad de este mísero mundo[1].» Esto que en el *Instante* aparece tan puritanamente estilizado que semeja una cita antigua de un sermón de penitencia, esconde en forma de tesis concisa la más rica dialéctica, y al mismo tiempo la niega dialécticamente. En la filosofía de Kierkegaard, la pasión y el sacrificio nacen de la melancolía como de su fundamento natural para anular en ella, como en el cuerpo espiritual, la naturaleza misma. Pero la naturaleza no desaparece en la pasión de su aniquilación; la melancolía acompaña a Kierkegaard como «mediadora» a través de todos los estadios hasta su sacrificio en el punto. Por eso se la encuentra aún en sus escritos tardíos, donde debe ser vencida por el cristianismo paradójico y polémico. Dividida, ha sobrevivido al ocaso que ella como totalidad había antes preparado a esta su totalidad. Pero la que queda está dividida, igual que aquella desesperación que, en el hundimiento en la enfermedad mortal, fractura el suelo de la subjetividad para polarizarse objetivamente con el Juicio y la gracia. La autoafirmación mítica en la melancolía merece la condenación: «¿Y por qué vosotras, fuerzas salvajes, por qué no os desencadenáis con más violencia aún?, ¿por qué no ponéis fin a la vida y al mundo?, ¡y con ellos a este pequeño discurso que al menos tiene sobre las demás cosas la ventaja de que pronto se acabará! Quiera ese torbellino que constituye el principio más íntimo del mundo surgir de las profundidades de la creación, y quiera hacerlo mientras los hombres comen y beben, se casan y se multiplican con despreocupado afán, sin sospechar nada, para en su furia derribar las montañas y aniquilar los Estados, los logros de la cultura y todas las ingeniosas invenciones del hombre; que deje oír su espantoso clamor, que anuncia más seguramente que la trompeta del Juicio el fin de todas las cosas, y, por la violencia de su soplo, barra como una ligera pluma esta desnuda roca sobre la que nos mantenemos»[2]. La melancolía se concentra en la imagen de la catástrofe como su imagen más extrema posible: «Aquí reside también el significado de su melancolía. Su esencia es la

condensación de la posibilidad»[3], y «la burla más radical del mundo tendría que cambiarse en seriedad»[4] a la vista de esa imagen. Ningún sacrificio tiene aquí poder, y la melancolía sólo se retira ante la realidad del Juicio: «Tal aislamiento lo encuentro, desde luego, infinitamente desesperante. ¡Qué espantoso es que un hombre que ha vivido así despierte en otra vida y el Día del Juicio vuelva a encontrarse completamente solo!»[5]. Pero la posibilidad demoniaca es la de la total autoafirmación en la obstinación. Muy distinto es el significado de la melancolía quebrada. Sus ruinas son las cifras sobre las que Kierkegaard medita, y la esperanza se junta con lo absurdo de los deseos melancólicos. El orden de las esferas se invierte. Allí donde Kierkegaard no supone otra cosa que la discontinuidad y la contingencia de la perfecta melancolía, el impulso natural se adhiere, cuando se le niega la satisfacción, a los nombres de sus objetos, y en ninguna parte de su filosofía insiste más obstinadamente la esperanza que en los *diapsalmata* estéticos, cuyo carácter disperso proviene sin embargo, según su plan de las esferas, de que lo estético no puede lograr la continuidad. Así en el recuerdo melancólico del niño Luis: «¡Qué verdad es que la naturaleza humana nunca cambia! Con qué genialidad innata un niño nos da a menudo una imagen viva de las relaciones adultas. Hoy me divertí mucho con el pequeño Luis. Estaba sentado en su sillita y miraba a su alrededor con visible satisfacción. Entonces entró María, la doncella, en la habitación. ¡María!, gritó él; ¡sí, Luisito!, respondió ella con su amabilidad habitual, y se acercó a él. Él ladeó un poco su gran cabeza, la miró risueño con sus grandes ojos infantiles y dijo con gran flema: ¡No *esta* María, otra María! ¿Y qué hacemos los adultos? Llamamos al mundo entero, y cuando acude amablemente decimos: ¡no *esta* María!»[6]. El comentario de Kierkegaard se escurre impotente de su propio relato. No es la desesperanza en el deseo infinito-autónomo lo que aquí se describe; es la esperanza en el deseo finito, la esperanza que es defraudada en el mundo de las cosas, en el «milieu», por esta doncella y por ninguna otra, pero que, no obstante, retiene en el nombre de forma utópica y concreta lo que los objetos alienados le deniegan. Por eso, el niño no es como una copia banalmente irónica de las «relaciones adultas» en una fútil miniaturización de la retrospección melancólica; es el poder pulsional de su propia impaciencia lo que es melancólico –el cual, para cumplirse, no debería ser sacrificado realistamente por la «decisión», sino dialécticamente alimentado–. Podrán los motivos del deseo de los *diapsalmata* derivarse históricamente del Romanticismo

literario: ellos se separan de éste tanto por su precisión como por su estricta irrealizabilidad, cuya figura constituye en Kierkegaard precisamente el esquema de la esperanza. Así, una consideración cuyo punto de partida es totalmente romántico se vuelve, en el nombre, hacia la fidelidad del deseo finito, aunque oculto: «La enorme fuerza de la poesía popular se manifiesta, entre otras cosas, en que sus héroes tienen violentos deseos. Junto a ellos, los hombres de hoy son en sus deseos tan pecadores como aburridos, pues desean siempre lo que pertenece al prójimo. Los primeros, en cambio, saben muy bien que el vecino posee lo que ellos buscan en tan escasa medida como ellos mismos. Pero cuando su deseo se vuelve pecador, nada puede descontarse del frío cálculo de probabilidades del prosaico entendimiento. No hay dique que lo contenga, y en su monstruosa desmesura ofrece un espectáculo verdaderamente estremecedor. Don Juan continúa apareciendo sobre el escenario con sus 1.003 amantes y nadie encuentra esto ridículo por respeto a la tradición. Si hoy un poeta se atreviera a presentar algo así, sería infaliblemente ridiculizado»[7]. Para lo que excede el impulso a la restauración de la inmediatez y la plenitud vital perdidas, Kierkegaard encuentra esta fórmula: «Mi alma ha perdido la posibilidad. Si pudiera desear algo para mí, no desearía ni la riqueza ni el poder, sino la pasión de la posibilidad; desearía tener un ojo que, eternamente joven, eternamente ardiese en el deseo de ver la posibilidad»[8]. Tal «posibilidad» no es tanto un espejismo de lo perdido como un esquema no realizado, débil, anticipativo y, sin embargo, exacto de lo que debe ser. Pero es el esquema de aquella verdad que concierne a la cuestión kierkegaardiana del origen: la verdad cifrada y oculta, que la subjetividad autónoma no puede establecer, pero que la subjetividad melancólica puede leer; en este esquema, la melancolía acompaña a lo que la existencia destruyó. Frente a la intención manifiesta de su totalidad sistemática, los *diapsalmata* van a la «escritura original de la existencia humana», y en ninguna parte son sus comparaciones tan eficaces como aquí: «Estoy abatido como un *schwa,* mi existencia es débil y vana como un *dagesh lene;* me siento como una letra impresa al revés en una línea; al mismo tiempo soy pretencioso como un pachá de tres colas de caballo, celoso de mí y de mis pensamientos como un banco de sus billetes, en general tan reflexivo en mí mismo como un pronombre reflexivo. Si el malhumor y la preocupación fuesen como la recompensa de una buena acción, que, como se sabe, se pierde si se anticipa en la conciencia, sería el más dichoso de los hombres.

¡Pero no! yo anticipo todas las preocupaciones, y, sin embargo, se me quedan todas, todas»[9]. Quizá no sea casual que la comparación elija letras hebreas como signos de un lenguaje que, desde el punto de vista teológico, pretende ser el lenguaje de la verdad. Pero la verdad teológica –y aquí hay que suponer, más allá del sacrificio paradójico, la verdadera posición ontológica de Kierkegaard– está garantizada precisamente por su cifrado y su ocultamiento, y la «descomposición» de las relaciones humanas fundamentales se revela como la historia de la verdad misma. Esto se muestra contra la voluntad de Kierkegaard, y por lo mismo de manera convincente, en un pasaje del ensayo sobre María Beaumarchais en el que la escritura aparece como modelo de la desesperación para transformarse discretamente en modelo de la esperanza: «Así pasa el tiempo para ella, hasta que ha consumido el objeto de su sufrimiento, que no es tanto la causa de su sufrimiento como la ocasión para lamentarse de no sabe qué. Imagínate que un hombre posee una carta que él sabe, o cree saber, que podría darle una información de la que dependiera toda la felicidad de su vida (o lo que él entiende por ella); pero los trazos están borrosos y descoloridos, y las letras apenas pueden leerse: este hombre la leerá y releerá, angustiado e inquieto, con gran empeño, y cuando crea haber descifrado una palabra, le dará ora un sentido, ora otro, y la empleará como clave para la interpretación de la totalidad; pero el fin será siempre una vuelta al principio: a la incertidumbre. Con angustia creciente se agarrará a la carta, y cuanto más fatigue sus ojos, menos podrá ver. Sus ojos lagrimearán una y otra vez, y cuanto más lo hagan, menos podrá ver; con el tiempo los trazos se volverán cada vez más pálidos y borrosos, y finalmente el papel se estropeará y sólo le quedarán sus ojos cegados por las lágrimas»[10]. Este leer interminable e inútil representa a la reflexión malamente infinita del hombre «estético» –aquí del hombre que ama en la inmediatez–, que según la doctrina del sistema de las esferas sólo la «resolución» puede romper. Pero no cabe una imagen más fiel de la esperanza que la de las cifras verdaderas, a medias legibles, que palidecen con la historia y que desaparecen ante los ojos inundados, en cuyas lágrimas sin embargo se confirman; lágrimas de desesperación en las cuales las cifras dialécticamente aparecen como las figuras luminosas de la emoción, el consuelo y la esperanza. La melancolía dialéctica no se lamenta por la alegría que pasó; sabe de su inalcanzabilidad, pero también de la promesa que esa alegría inalcanzable une, en el origen, al deseo: «Nunca me he sentido

dichoso; y, sin embargo, siempre me pareció que la alegría es una compañera fiel, que sus genios flotaban ligeros a mi alrededor en animada danza, invisibles para otros, mas no para mí, que hacían a mis ojos chispear embelesados»[11]. Con su «nunca», tal esperanza se aparta de toda ilusión mítica, de aquello que fue: tal esperanza es prometida en cuanto inalcanzable, mientras que si fuese inmediatamente afirmada como real, recaería en la mitología y la fantasmagoría y naufragaría en lo perdido, en lo pasado. Pues el verdadero deseo de la melancolía es alimentado por la idea de una felicidad eterna sin sacrificio que, sin embargo, nunca podrá significar adecuadamente como su objeto. Aunque el deseo de esta felicidad no puede realizarse y permanece en la esperanza, proviene de aquélla, y girando en torno de la felicidad, gira cumplido en la felicidad misma. De ahí que al deseo utópico-oculto responda en Kierkegaard la nostalgia de la felicidad como la salvación escatológica de su gnosis: «Pero el arte sería sentir nostalgia aun estando en la propia tierra. Para ello hay que entender en materia de ilusión»[12], ilusión en la figura inalcanzable de la esperanza como en la nostalgia de la propia tierra. Pero, como deseo de felicidad, la ilusión tiene su contenido no en lo infinito, sino en una finitud que, cual muro de contención, salva mejor el cuerpo y el nombre que el horizonte abierto del pensamiento, en el que ambos desaparecen. Así, en el *diapsalma* del asado, la pragmática del mismo llega más lejos de lo que la ironía romántica de Kierkegaard le consentiría: «Pero sería una gran ingenuidad creer que con voces y clamores se obtiene algo en este mundo. ¡Como si eso influyera lo más mínimo en el destino! ¡Apáñese uno con lo que venga y absténgase de todo comentario! Cuando, en mi juventud, iba a un restaurante, decía al camarero: ¡un buen pedazo, pero de verdad un buen pedazo de lomo, y sin grasa! El camarero apenas oía mi petición, y aún menos prestaba atención a lo que decía, o apenas llegaba mi voz hasta la cocina y conseguía que la trinchadora se enterase; y aunque todo sucedía así, era posible que no quedase un buen pedazo en todo el asado. Ahora ya no grito»[13]. La felicidad sería como saborear ese trozo de asado aquí descrito; tan inalcanzable es ella en la jerarquía de los significados como éste en el modesto mesón; la cosificación es tan enemiga de la felicidad como la mala organización del mesón lo es del asado, y la felicidad es prometida tan ciertamente como el asado por su olor.

En la melancolía, naturaleza y reconciliación se comunican; de ella se eleva dialécticamente el «deseo», y la ilusión del deseo es el reflejo de la

esperanza. Ilusión: pues al deseo no le es dada la felicidad misma, sino meras imágenes, y en ellas el deseo, que al mismo tiempo vive de ellas, se consume porque, en palabras de Kierkegaard, su órgano, «el ojo, es el más difícil de saciar»[14]. Pero su insaciabilidad es estética. Lo que, ante la ambición de dominio de su idealismo sistemático, irreducible al centro espontáneo de la subjetividad, se desmigaja en determinaciones, dispares e incomparables entre sí, de lo estético, cristaliza, de forma irregular, pero con pleno sentido, ante la mirada de la melancolía. El reino de lo estético, que Kierkegaard divide –para luego rechazarlo como discontinuo– con las categorías previas de su sistema paradójico de la existencia en doctrina tradicional del arte, pura inmediatez intuitiva de la existencia, ilusión especulativa de metafísica objetiva y el «cómo» subjetivo de la comunicación: este reino, dolorosamente surcado por una subjetividad que deja en él sus huellas sin dominarlo nunca, recibe su estructura de las imágenes que se aparecen al deseo, pero no son producidas por él, pues él tiene en ellas su origen. Este reino de imágenes constituye lo absolutamente contrario del de la tradición platónica. No es eterno, sino histórico-dialéctico; no está por encima de la naturaleza en clara trascendencia, sino que se identifica oscuramente con ella; no es verdad sin apariencia, sino que promete absurdamente la verdad inalcanzable en la oposición de su apariencia; no se abre al eros, sino que irradia en la desintegración. En la desintegración histórica de la unidad mítica de la existencia inmediata; en la disociación mítica de lo históricamente existente. Las formas que aquí se reúnen llevan la marca de la asfixia propia de la interioridad sin objeto; hasta qué punto su luz es la luz mítica de la descomposición, es algo sobre lo que el propio Kierkegaard no dejó ninguna duda, y a menudo quedan atrás como monumentos de una naturaleza apagada y alienada. Pero, aunque quedan atrás, van por delante de lo vivo. De esto sabe Kierkegaard más como «psicólogo» que como sistemático de la existencia: «Cada hombre tiene una cierta facultad de conocer; y cada hombre, tanto el más instruido como el más limitado, va con su conocimiento muy por delante de lo que hay en su vida o de lo que su vida expresa»[15]. Con esta ventaja del saber sobre la existencia, el sujeto conocedor participa de la verdad en la apariencia, una participación que la existencia sin apariencia en su vacía profundidad nunca consiguió. Pues la huella de la verdad se da al deseo que persiste ante al mero ente; si el ente fuese negado como contingente, la existencia no ofrecería a la interioridad esa huella, porque la

interioridad no conoce otra verdad que su existencia misma. Pero, ante la huella de la verdad, la pura existencia se desvanece. Lo que Kierkegaard dice polémicamente de la razón especulativa que usurpa el *intellectus archetypus,* caracteriza positivamente aquella actitud «estética» que se afirma a pesar de su doctrina de la existencia: «Mas para el especulador no puede plantearse la cuestión de su felicidad personal eterna, porque su misión consiste en alejarse cada vez más de sí mismo y ser cada vez más objetivo, y, por ende, en desaparecer ante sus propios ojos y ser la fuerza contemplativa de la especulación»16. El sí-mismo autónomo tendría que «desaparecer» en la verdad, cuya huella le llega con la apariencia estética, en cuyas imágenes efímeras su poderosa espontaneidad impotente rebota. Si el sí-mismo expansivo es destruido en toda su extensión por el sacrificio, en cuanto sí-mismo que desaparece es salvado por el empequeñecimiento. A la abstracción ética de Kierkegaard, a la «exclusión de lo inconmensurable», puede serle inherente un saber a este respecto que trasciende el puro sacrificio. Un saber de la inapariencia, tal como lo conserva todavía el anhelo de los románticos de lo «pequeño-burgués»: «En cambio engañan con facilidad aquellos que llevan consigo el tesoro de la fe, dado que su aspecto exterior presenta una sorprendente semejanza con quienes desprecian profundamente tanto la infinita resignación como la fe, es decir, con lo pequeño-burgués»17. Pero Kierkegaard describe luego al creyente que se parece al pequeño-burgués no como aquel que lleva en lo pequeño una vida inmediatamente justa, sino como aquel que desaparece en la inapariencia: «En el mismo instante en que mi mirada se posa en él, me repele, salto hacia atrás, doy una palmada y musito: "¡Santo Dios!, ¿es éste el hombre?, ¿lo es de verdad? ¡Si parece un recaudador de impuestos!". Sin embargo, ése es el hombre. Luego me acerco algo más a él y observo hasta sus más pequeños movimientos, por si se da el caso de que haga alguna especie de señal telegráfica de significado diferente, una señal procedente del infinito, una mirada, un ademán, un gesto melancólico, una sonrisa que, al ser distintos de los finitos, delatase lo infinito. ¡Nada! Entonces examino su figura de pies a cabeza con la esperanza de descubrir una posible grieta a través de la cual se vislumbrase lo infinito. ¡Nada! Todo él es macizo»18. Él no es el que vive en el sacrificio, ni tampoco el «ético» burgués de una realidad mediocre hecha de deber, matrimonio y actividad regulada. Antes se encontraría su arquetipo en las tradiciones místicas: las creadas por el sabio desconocido, oculto; por

el santo cuya esencia mortal desaparece sin que se note; la «señal telegráfica procedente del infinito» –el mensaje revelado del Juicio en *La enfermedad mortal*– es para él la señal secreta de la gracia. «Dar a lo sublime una expresión absoluta en lo pedestre [...] éste es el único milagro»[19], y él lo consigue. En ello nada tiene que hacer la astrología subjetiva de las esferas, nada el sí-mismo que elige, y nada su sacrificio en la paradoja. En el sedimento dejado por lo estético reposa escaso, como un desecho, pero un desecho que no se pierde, lo que el *pathos* de la subjetividad total en vano conjuraba. «Entonces estaba a tu lado y desaparecía ante mis propios ojos en el inmenso espacio celeste sobre mi cabeza, y me olvidaba de mí en tu murmullo arrullador. Tú, mi yo más dichoso, tú, vida fugitiva, que habitas en el arroyo que corre ante la finca de mi padre, donde yo estoy tendido como si mi cuerpo fuese un bastón dejado por un peregrino, ¡pero me siento salvado y liberado en tu murmullo quejumbroso! Así yacía yo en mi aposento[20]...» Esta imagen especulativa de la desaparición y la salvación se esconde, por así decirlo, sin responsabilidad, tras la teoría de la farsa de *La repetición,* de la cual es continuación; una teoría en la cual no sólo la doctrina kierkegaardiana del arte, sino también la sistemática misma del concepto de existencia se disuelve: «Toda determinación estética general encalla en la farsa, y no es en modo alguno capaz de producir una uniformidad de sentimiento en el público culto. Pues, como el efecto de la farsa radica en gran parte en la espontaneidad y la productividad del espectador, cada individuo hace valer su individualidad de forma diferente, y en su diversión se halla emancipado de todas las obligaciones estéticas de admirar, reír, emocionarse, etc., a la manera tradicional. Ver una farsa es, para el espectador culto, como jugar a la lotería, pero sin el inconveniente de ganar dinero. Pero al público corriente del teatro no le interesa esta incertidumbre, y por eso suele hacer poco caso de la farsa o mirarla con desprecio, lo cual es lo peor para el público mismo. El público teatral propiamente dicho posee en general cierta estrecha seriedad. Quiere que el teatro le ennoblezca y le cultive, o al menos quiere imaginarse eso; quiere haber disfrutado de una rara experiencia artística, o al menos quiere imaginarse eso. Quiere saber de antemano, nada más ha leído el cartel, cómo será la velada. – Tal acuerdo es imposible con la farsa, pues la misma farsa puede producir una impresión muy diferente, y curiosamente puede suceder que cuando menos efecto produce es cuando mejor se interpreta [...] La atención recíproca, tan tranquilizadora, entre teatro y

público queda suspendida. Cuando se presencia una farsa, uno puede ser arrastrado por el sentimiento más imprevisible, y por eso no se puede saber con seguridad si en el teatro uno se ha comportado como un miembro respetable de la sociedad, que ha reído o llorado en el momento adecuado. No se puede aquí admirar como espectador escrupuloso la finura que respecto a los caracteres debe mostrar un drama, pues los personajes de la farsa están todos diseñados "en general", conforme a un patrón abstracto. La situación, la acción y la expresión se ajustan a este patrón. Por eso puede uno lo mismo entristecerse que desternillarse»21. La intervención espontánea del espectador en la obra, que en consecuencia define la forma de la farsa, sólo aparentemente tiene su origen en el principio del subjetivismo soberano. Pues tal intervención se vuelve contra la unidad de la configuración que precisamente testimonia la unidad de la síntesis subjetiva y se cumple en excitaciones momentáneas que son unas respecto a otras tan inconmensurables como la risa y la tristeza ante la farsa: son respuestas a la alternancia de imágenes –de «situaciones»– en cuyo «en general» la existencia de los personajes dramáticos, así como la de la persona existente, desaparecen. Lo que Kierkegaard se toma la licencia de decir sobre la anarquía de la farsa podría resultar peligroso para la jerarquía misma de las esferas, y ésta resulta de hecho afectada, bien que dentro de lo «estético», en la crítica de lo trágico: «Lo cómico, ligeramente armado como está, ¿pasa presuroso delante de lo ético para alcanzar la despreocupación de lo metafísico? ¿Sólo deja entrar a la contradicción para provocar las risas? Y lo trágico, fuertemente armado como está, ¿queda por el contrario atascado en la dificultad ética que supone el que la idea triunfe, pero el héroe perezca? Esto deja, sin duda, al espectador sumido en una peculiar perplejidad: si él quiere ser también un héroe, tendrá que perecer sin remedio; y si no tiene que temer por su vida, porque sólo los héroes deben morir, esto ha de resultarle amargo»22. Pero la tragedia es siempre la representación de un sacrificio, y la crítica de Kierkegaard al fin del héroe no necesitaba callar ante el sacrificio mismo. De ahí que ocasionalmente defendiese lo «estético» frente a lo «religioso» concediéndole una seriedad que, sin embargo, no hace más que realizar la consecuencia de la paradoja sacrificial: «Pero en la práctica nada hay más ridículo que aplicar las categorías religiosas con una profunda y estúpida seriedad allí donde se exigiría el buen humor y las categorías estéticas»23. La limitación de la «seriedad» existencial, religiosa, hace sitio a

las simpatías de Kierkegaard por los autores materialistas, de las que no es suficiente decir que son resultado de su hostilidad hacia Hegel o de la estructura general del pensamiento «dialéctico» kierkegaardiano, pues ellas se oponen en su contenido a la intención dominante en el mismo, y sólo pueden establecerse en las fracturas de la doctrina existencial: «Börne, Heine, Feuerbach y otros escritores del mismo género son en general de gran interés para el experimentador. A menudo tienen un buen conocimiento de lo religioso; es decir: saben con seguridad que no quieren tener ninguna relación con lo religioso. Por eso tienen una gran ventaja sobre los sistemáticos, que, sin comprender lo religioso, se dedican a explicarlo unas veces con sumisión y otras con soberbia, pero siempre sin éxito. Un enamorado infortunado, un celoso, puede saber de lo erótico tanto como un amante afortunado; y un hombre escandalizado con lo religioso saber tanto de lo religioso como el creyente. Como una fe en gran estilo es muy rara en nuestra época, hay que congratularse de que haya gente que se escandalice profundamente con lo religioso»24. Que se escandalice porque el deseo no se acomoda al sacrificio, porque el deseo se eleva en la descomposición de la existencia y continúa brillando tras su desaparición: «Si no tienes otra cosa que decir sino que esto no puede soportarse, has de buscar un mundo mejor»25. Lo que tan burlonamente el «ético» reprocha al estético como *hybris* de la grandeza es, en pequeño, su mejor parte como célula de un materialismo que busca «un mundo mejor», no para olvidar soñadoramente el mundo presente, sino para cambiarlo por la fuerza de una imagen que podrá estar en su totalidad «diseñada “en general” conforme a un patrón abstracto», pero cuyos contornos se dibujan en cada momento dialéctico particular de forma concreta y unívoca.

La quintaesencia de tales imágenes es la «esfera estética» de Kierkegaard. La unidad de esta esfera está fundada en sus contenidos, y no en el modo de su constitución subjetiva. Es la región de la apariencia dialéctica, en la cual la verdad es prometida históricamente con la descomposición de la existencia: mientras que la esfera «ética» y la esfera «religiosa» son las esferas del conjuro sacrificial subjetivo, que con la apariencia pierde también la esperanza. Al final de *In vino veritas,* Kierkegaard ofrece una comparación de la esfera estética que es más precisa que todos los esfuerzos conceptuales de Wilhelm, porque recoge en una imagen la región misma de las imágenes. Tras el banquete, «Constantino se despidió de sus invitados y les dijo que

tendrían a su disposición cinco coches, de modo que cada uno podría ir como quisiera, solo o acompañado, adonde y con quien se le antojase»26. Y a continuación se lee la siguiente comparación: «Igual que un cohete asciende raudo, se detiene un instante todavía íntegro y luego explota y se dispersa en todas las direcciones»27. No muy distinto es lo que sucede con la idea de la esfera estética: liberada de la dialéctica subjetiva y resplandeciendo sobre ella, se detiene en la eternidad del momento como totalidad y finalmente la luz de la esperanza que ella emite se desintegra sobre las cosas a las que ella pertenece, igual que el cohete pertenece a la moderna antigüedad de la pirotecnia. Hasta qué punto la forma de lo estético se parece, en cuanto forma histórico-prehistórica, a la forma bajo la cual la célula de la filosofía kierkegaardiana, el *intérieur,* se presenta al observador actual, se muestra irrefutablemente en lo que sigue a aquella descripción: «Sus figuras agrupadas de forma cambiante producían en mí una impresión fantástica. Pues la vista del sol de la mañana vertiendo su luz sobre el bosque y la campiña, y en general sobre todo ser que ha cobrado nuevas fuerzas en el reposo de la noche y ahora se levanta jubiloso con el sol, produce un efecto bienhechor de recíproca armonía. Pero un grupo de noctámbulos en la belleza risueña de una mañana estival tiene algo de inquietante. Uno piensa sin querer en fantasmas que han sido sorprendidos por la luz del día; en seres subterráneos que no encuentran la grieta por la que suelen desaparecer, porque ésta sólo es visible en la noche; en desventurados para quienes la diferencia entre el día y la noche ha desaparecido en la uniformidad del sufrimiento...»28. Así vista por Kierkegaard, esta imagen es más penetrante que vista bajo la barata antítesis de originariedad y corrupción. Los señores vestidos de frac no profanan la naturaleza pura de la mañana: ante su pureza ellos se transforman en espíritus naturales gracias a sus vestimentas, que es lo más efímero en ellos, con lo que la eternidad misma se trasluce como contenido de lo efímero. La esperanza inherente a lo estético es la de la transparencia de figuras en desaparición. Esto aparecerá más tarde expresado en términos teológicos en la presentación kierkegaardiana de la «historia sagrada»: «A decir verdad, la gloria brilla aquí también en cierta manera»29. Pues el veredicto de Kierkegaard sobre la esfera estética alcanza a la totalidad de sus contenidos tan poco como sus imágenes se limitan al dominio que su doctrina de la existencia les concede. Si la paradoja queda sometida a la naturaleza, no tiene ningún poder sobre todas las imágenes míticas, y la

última imagen ante la que queda en pie –la «NB» de la historia de sufrimiento– es la primera imagen prometedora de apariencia estética. Es digna de nota la significación que, como rasgo barroco esencial de Kierkegaard, atribuye su filosofía a la apariencia del crucificado: «Imagínate un niño al que tú entretienes enseñándole algunas de esas imágenes artísticamente insignificantes, pero admirables para el niño, que se pueden comprar en cualquier tienda. El jinete sobre el fogoso corcel, con su penacho al viento, con aire señorial, al frente de miles y miles de soldados que no se ven, y con la mano alzada en actitud de mando: "adelante", adelante sobre lomas y montes que no se ven, adelante hacia la victoria: es el emperador, el único emperador, Napoleón; y le cuentas al niño algo de Napoleón. Este otro está vestido de cazador; está apoyado en su arco, y tiene una mirada penetrante, fija y, sin embargo, preocupada. Es Guillermo Tell; y ahora le cuentas al niño algo de él y de esa extraña mirada, que se debe a que por un lado mira a su querido hijo, al que no quiere herir, y por otro a la manzana sobre la cabeza del chico, en la que debe acertar. Y así continúas enseñándole al niño más imágenes, que contempla con indescriptible alegría; finalmente le muestras una imagen que intencionadamente habías mezclado con las anteriores, y que representa a un hombre crucificado. El niño no comprenderá al instante ni directamente qué representa esa imagen; preguntará qué significa, por qué cuelga de un árbol. Tú le explicas al niño que se trata de una cruz, y que estar colgado de ella significa que en aquel país la crucifixión era la pena de muerte más cruel, además de ignominiosa, y que sólo se aplicaba a los peores criminales»[30]. De todas las imágenes, ésta es la única que, dialécticamente, permanece: «Pues del mismo modo que, para pesar de los judíos, se escribió arriba en su cruz: "el rey de los judíos", del mismo modo esta imagen, que constantemente reaparece "este año", impone a cada generación un recuerdo que nunca puede ni debe desvanecerse, y este hombre no debe ser representado de otra manera; y cada vez que una nueva generación vuelva a mostrar esta imagen al niño de la nueva generación a la hora de explicarle por vez primera cómo es el mundo, debe hacerlo como si fuese esta generación la que le hubiese crucificado; y la primera vez que el niño escuche este relato, deberá sentir temor de los adultos, del mundo y de sí mismo; y todas las demás imágenes deberán, como dice la canción» –precisamente la de Inés y el tritón–, «darse la vuelta, pues esta imagen es distinta»[31]. La experiencia originaria del cristianismo queda así para

Kierkegaard ligada a la imagen; una generación transmite a la siguiente la idea de Cristo en una imagen; su imagen permanece, igual que su nombre, como un resto mítico irreductible. Pero, dialécticamente, ella releva al mismo tiempo a la demonía natural; la última imagen como el último sacrificio; las demás imágenes deben «darse la vuelta» ante la de Jesús. Ésta, más allá de todo arte, es «artísticamente insignificante», pero es una imagen; de ese modo salva a lo estético en su ocaso, y la paradoja se ofrece aún a la reconciliación en la imagen. Por eso, muchas comparaciones de *La enfermedad mortal* conocen grandes motivos de los *diapsalmata* y de la «esfera estética» que nunca se acomodarían a la firme lógica de la existencia: «Recurriendo a un símil, es como si un escritor cometiera una errata y ésta llegara a tener conciencia de que es una errata –quizá no sea una errata, sino algo que, visto desde una perspectiva superior, forma parte esencial de la narración íntegra–; es como si esa errata se declarase en rebeldía contra el escritor y, movida por el odio, le prohibiera terminantemente que la corrigiese, diciéndole en un loco desafío: no, no quiero que me taches, quiero estar aquí siempre como un testigo de cargo contra ti, como un testigo fehaciente de que tú eres un escritor mediocre»32. Igual que la letra aislada, que es como una cifra, no se subordina a la expresión total, «existencial», del escritor, en la teología de Kierkegaard las imágenes cifradas se oponen todavía al sacrificio existencial y conceden, en medio de la aniquilación por la abstracción, el consuelo de su concreción. Lo que en la esfera «estética» se alza contra el idealismo subjetivo: el carácter ontológico de un «texto» de cuya verdad el hombre se presenta como simple signo; la despersonalización del sí-mismo, del que una letra significativa se emancipa; todo ello ocupa la escena teológica de Kierkegaard en la doctrina de la desesperación objetiva; pero la posibilidad parentética de que al final la «errata» demuestre su sentido, es la cesura sin sentido que la esperanza introduce en la existencia a través de la descomposición de esa existencia. Existencia, desesperación, esperanza: este ritmo, y no el ritmo monótono del yo total y del sacrificio total, es el de la ontología de Kierkegaard, la cual aparece en las imágenes dispares en las que la unidad abstracta «existencia» dialécticamente se divide. En estas imágenes, las esferas «estética» y «religiosa» se trascienden una a otra no simplemente, como Kierkegaard supone desde su punto de vista sistemático, en una «excepción» que no participa de la vida, sino más bien en una despersonalización del viviente en la que la vida, en trance de desaparecer,

pero sin sacrificio, respira y hace una pausa. Su metáfora es el sueño. Con ella caracteriza Kierkegaard a las dos esferas extremas por igual. En los *diapsalmata* «estéticos» se lee: «Así reparto mi tiempo: una mitad del mismo durmiendo, y la otra soñando. Mientras duermo, nunca sueño. Eso sería pecado. Dormir es la mayor genialidad»[33]; pero en el *Ejercicio* se dice del creyente: «Bienaventurado el que no se escandaliza, sino cree, el que dice (como un niño al que se le ha enseñado a decir a la hora de dormir ciertas palabras para dormirse): "creo en él", y acto seguido se duerme; sí, bienaventurado él, pues él no está muerto, sino que duerme»[34]. Este dormir es el doble sentido dialéctico de la pasión: «Yo también debo tener mis horas de sueño para poder mantener la pasión a lo largo del tiempo»[35]. Pues, en el sueño, la pasión obedece a la naturaleza y recibe la promesa de un feliz despertar.

En el durmiente, la espontaneidad del yo descansa sin que el yo sea destruido. Si las imágenes estéticas que le rodean son sustraídas, como apariencia ontológica, de la autonomía subjetiva, la teoría de Kierkegaard del «cómo» subjetivo y su correlato negativo, el veredicto sobre la «esfera estética», pierden su última legitimación. Pues el conocimiento del pensador subjetivo, así como todo arte, es para Kierkegaard siempre «comunicación»: «El pensamiento subjetivo atiende sólo a sí mismo, y por eso no es una comunicación, al menos no es una comunicación artística, en la medida en que siempre se exigiría pensar en el receptor y, debido a que éste podría no comprender, cuidar la forma de la comunicación»[36]. Pero la comunicación está ligada a la autonomía: a la del comunicante, que imprime la forma a un «contenido», y a la del receptor ficticio y abstracto, a quien esta forma va dirigida para que pueda «entender»; la ley inherente a la configuración misma es desvalorizada por la comunicación. «Cuanto más arte, más interioridad»[37]: ésta es la regla para la «comunicación» kierkegaardiana, pero no una ley para el arte. Por conciliadora que tal comunicación se muestre al servicio de la comunicación interhumana, sólo pertenece al estado de interioridad sin objeto. Únicamente los contenidos alienados, enmudecidos, pueden ser variados, revestidos, «comunicados» como «contenido» según la voluntad subjetiva; sólo cuando están faltos del carácter de obligación les reclama la existencia humana individual tal carácter. El «cómo» de la comunicación queda como un sucedáneo subjetivo del apremiante modo de aparecer de la ontología, que amenaza con perderse en la

abstracción. De ahí que la doctrina kierkegaardiana de la comunicación dedique contradictoriamente todos sus esfuerzos a un prójimo que hace tiempo que perdió su subjetividad absoluta. La doctrina debe orientarse al prójimo, contingente y desconocido, porque en su consumada abstracción no le cabe ninguna ley formal derivada de lo concreto de sus contenidos. Impotente, conjura tal ley en las repeticiones de la «doble reflexión». Las obras son persuasivas en virtud de su ley formal, en su desconsiderada exposición de la verdad por medio de su apariencia. La comunicación sin apariencia, «existencial», de Kierkegaard es monológica precisamente en su consideración hacia un prójimo que para ella no existe. Su «cómo subjetivo» refleja, deformado, el poder de la verdad sobre la manera de su aparecer, que nunca puede separarse arbitrariamente de ella como simple signo suyo, porque la verdad misma no tiene su ser más que en la dialéctica en la cual «aparece». El «cómo» tiene su derecho filosófico –descubierto por Kierkegaard en oposición al plano dualismo de forma y contenido– como expresión de una legalidad objetiva en el aparecer de la verdad. Pero su doctrina debilita a la vez este derecho al dejarlo a merced de la subjetividad, que con la reduplicación añade a las cosas la verdad como algo nuevo; al separar la verdad y las cosas en las que aparece; al atribuir la verdad a la existencia y las cosas a la contingencia. Por fecundas que se muestren cada vez, desde el punto de vista material, las normas de la crítica del lenguaje que Kierkegaard estableció con el «cómo subjetivo» de una filosofía que amenazaba con sucumbir a la contaminación por la ciencia, la fundamentación teórica de esas normas a partir de la subjetividad total se desvía por igual del propósito de la filosofía y del propósito del arte. De ahí el anatema de Kierkegaard contra la «esfera estética» y, finalmente, contra el arte en general. Anatema formulado de forma más fulminante por el teólogo que por el filósofo existencial; y no con el concepto de la decisión subjetiva, sino con la exigencia de la imitación, en memoria de la prohibición de las imágenes del Decálogo: «Sólo el "imitador" es el verdadero cristiano. El "admirador" adopta ante el cristianismo propiamente una actitud pagana, y por eso la admiración ha hecho surgir también un nuevo paganismo dentro de la cristiandad: el arte cristiano. No deseo en modo alguno juzgar a nadie, pero creo que es mi deber expresar lo que yo siento. ¿Sería posible para mí –y esto es lo que quiero decir–; podría decidirme, podría algo moverme a tomar el pincel, o a armarme del cincel, para representar a Cristo con colores o para

esculpir una estatua suya? El que yo no pueda hacer esto porque no soy un artista no hace aquí al caso; yo sólo me pregunto si, reuniendo las condiciones, me sería posible hacerlo. Y respondo: no, para mí sería algo absolutamente imposible. Y sólo con esto no creo haber expresado lo que yo siento. Pues sería hasta tal grado una imposibilidad para mí, que no podría concebir cómo ha sido posible para algún otro. Se dice: no puedo concebir la tranquilidad con que un asesino puede sentarse a afilar el cuchillo con que va a matar a un hombre. También para mí es esto inconcebible. Pero en verdad me es también inconcebible cómo un artista ha podido durante años y años sentarse tranquilamente, o la tranquilidad con que lo ha hecho, a pintar un Cristo sin que se le ocurriera pensar si Cristo desearía ser pintado, si desearía que el pincel de un maestro hiciese su retrato, por muy idealizado que le sacase. No concibo cómo el artista pudo conservar la calma, cómo no advirtió la repugnancia de Cristo y no lo arrojó todo, pinceles y pinturas, como Judas las treinta monedas de plata, lejos, muy lejos de él, por haber súbitamente comprendido que Cristo sólo quería "discípulos", que el que en este mundo vivió en la pobreza y la humildad, sin un lugar donde reposar su cabeza, y que no vivió así por azar y por la dureza del destino, deseando otra situación, sino por su libre elección en virtud de una resolución eterna, difícilmente habría deseado o desea que, después de su muerte, un hombre pierda su tiempo, y con él quizá la bienaventuranza, pintándole a él. No lo concibo; el pincel se me caería de las manos en el mismo segundo en que empezase; quizá nunca habría llegado a ser un hombre»38. El arte es sacrificado, como copia de lo vivo, a la imitación en la muerte: «La cuestión de cómo le van las cosas a un hombre en este mundo puede ser una cuestión vital en cuentos, novelas y otras invenciones y distracciones; pero el Evangelio no pierde un solo instante en estas cosas. Pues, para él, los setenta años sólo son un instante, y su discurso se apresura a anunciar la decisión de la eternidad»39. Pero la hostilidad hacia el arte del último Kierkegaard no puede reducirse sin más a la categoría del sacrificio. En ella se expresa, como última respuesta de la dialéctica de la apariencia, la nostalgia del presente inaparente. La estética kierkegaardiana de la materia anuncia ya el concepto teológico del símbolo como idea de la autopresentación inaparente de la verdad; por eso exceptúa del veredicto sobre el arte la página infantil del crucificado, que no conoce ni la apariencia estética ni una ley formal. Y la inapariencia kierkegaardiana no significa simplemente la destrucción de la apariencia en la muerte, sino

también su extinción final en la verdad, que, una vez encarnada y presente, haría desaparecer las imágenes en las que, con todo, tiene su vida histórica. Esto es lo que indica un pasaje memorable de la segunda parte de *O lo uno o lo otro* que justamente defiende el «derecho estético» de una existencia inaparente, pero que, en la apología, traza los límites de las imágenes con más precisión que la que la abstracción mítica del sí mismo puede permitirse: «Aquí la duración no puede concentrarse, pues lo principal es el tiempo en su extensión; y por eso ni la poesía ni el arte pueden representar al esposo ideal. Tras quince años es él aparentemente como al principio; pero ha llevado una vida estética. Ha conquistado y asegurado lo que ya poseía; ha luchado no contra monstruos y duendes, sino contra el enemigo más peligroso que existe: contra el tiempo. Y ahora la eternidad no viene detrás, como para el caballero; la eternidad la tiene ya en el tiempo, la conserva en el tiempo. En verdad ha vencido al tiempo; el caballero sólo lo ha matado como se mata el tiempo cuando no tiene realidad para uno; eso no es una victoria. Así, el esposo lleva una vida verdaderamente poética y resuelve el gran enigma: él vive en la eternidad, y sin embargo oye sonar las horas, que no acortan su eternidad, sino que la alargan –una maravillosa paradoja [...] Que esto no pueda representarse artísticamente, no es algo que tengamos que lamentar: es hermoso que justamente lo más alto no podamos leerlo, oírlo ni verlo, sino solamente vivirlo. El amor conyugal es, pues, más estético que el romántico precisamente porque no se deja representar artísticamente con tanta facilidad como este último»[40]. Si la felicidad misma, en torno a la cual se congregan el deseo y la cifra de todas las imágenes, no conoce imágenes, el discurso de Kierkegaard se libera de la «carga de esperanza»[41] que, en su apariencia y fecundidad, sus imágenes le imponen. Es cierto que la idea de tal verdad se confunde en Kierkegaard con la mera iconoclasia de la abstracción subjetiva, y que él rechaza la apariencia estética sin seguir hasta el final el camino dialéctico que hace visible la transparencia de la apariencia en la apariencia misma. De forma no dialéctica, las imágenes son para él bienes finitos que impiden el bien infinito de la bienaventuranza; según la doctrina de la *Apostilla,* «la bienaventuranza eterna tiene, como bien supremo, la particularidad de no dejarse definir más que por la sola manera de adquirirse, mientras que otros bienes, precisamente porque la manera en que se adquieren es contingente o sólo relativamente dialéctica, deben ser definidos por el bien mismo»[42]. Pero la bienaventuranza no se deja definir por la

«manera de adquirirse», ni tampoco los «bienes» por «ellos mismos» en su finitud de cosas, sino solamente en el cumplimiento de la perspectiva en la que histórica y dialécticamente aparecen al deseo como bienes finitos, pero inaccesibles. No obstante, Kierkegaard toma el vacío del concepto totalmente abstraído por la bienaventuranza sin apariencia, y por eso la dialéctica de las imágenes a la vez finitas, inaccesibles y transparentemente prometedoras se le convierte en pura ilusión mítica, y su esquema dialéctico en equivocidad de la contingencia: «Cuando se oye a los filósofos hablar de la realidad, lo que dicen es a menudo tan equívoco como la placa en el escaparate de un chamarilero que dice: aquí se calandra. Si uno llevase su ropa para que se la pasen por la calandria, se engañaría. La placa sólo está en venta»43. Esta crítica deja escapar en la filosofía, igual que en el arte, su mejor verdad dialéctica; la que se da en la apariencia. De hecho, en ninguna parte ha descrito mejor Kierkegaard la figura reconciliadora en la que su propia filosofía ordena naturaleza e historia que en un pasaje contra Hegel que quiere destruir esa misma figura como apariencia, al tiempo que esa apariencia, reconocida y mantenida, sirve a la verdad como su contrafigura más fiel: «Se introduce fantásticamente lo eterno en el tiempo. Así interpretado, produce un efecto mágico; no se sabe si es sueño o realidad; se ve a la eternidad melancólica, soñadora, pensativa, maliciosa, dentro de ese momento, como el rayo de luna que se introduce tembloroso en un parque o en una sala iluminados»44.

Aquí es la fantasía, rechazada por Kierkegaard, la que concibe la apariencia; la fantasía como *organon* de la transición sin ruptura de lo histórico-mítico a la reconciliación, donde su doctrina sólo reconoce el sí-mismo y el salto. «Desde el punto de vista de la fantasía especulativa y desde el de la fantasía estética se tiene, en el sistema por un lado y en el quinto acto del drama por otro, una conclusión positiva, pero tal conclusión sólo vale para seres de fantasía45.» Aunque adversario de la fantasía, Kierkegaard demuestra la más profunda comprensión de la esencia de la fantasía, pues el modo de proceder de los *diapsalmata* se legitima como el de una fantasía exacta. «La imaginación es en sí misma más perfecta que el sufrimiento de la realidad; libre de toda determinación temporal, trasciende el sufrimiento de la realidad, puede reproducir exquisitamente la perfección, y para describirla dispone de los colores más espléndidos. Por el contrario, la imaginación sólo puede reproducir el sufrimiento de una manera imperfecta (idealizada), es

decir, mitigado, velado, reducido. Porque la imaginación, o la imagen que la imaginación reproduce o retiene, no es, en un sentido, sino irrealidad; le falta, en relación a las dificultades y los sufrimientos, la realidad del tiempo y de la temporalidad y la realidad de la vida terrena. [...] Si un actor se viste con harapos y su vestimenta está hecha, contra las exigencias habituales en el teatro, de verdaderos harapos, este engaño de una hora es algo completamente distinto de ir en la vida real vestido con harapos. No, por más que la imaginación se esfuerce por hacer realidad esta imagen de la fantasía, nunca lo conseguirá46.» Pero si la fantasía no puede apresar de forma concreta la imagen última de la desesperación –como en el relato de Poe sobre el pozo y el péndulo, donde el horrible secreto del pozo no es susceptible de representación–, esta incapacidad suya no es debilidad, sino fuerza; la parte de reconciliación que, desvaneciéndose, aparece en ella, basta para disolver la desesperación en el no-ser, mientras la existencia se precipita irresistiblemente en esta misma desesperación. La incapacidad de la fantasía para representar la desesperación es su garantía para la esperanza. En la fantasía, la naturaleza se rebasa a sí misma; la naturaleza, de cuyo impulso aquélla surge; la naturaleza, que tiene en aquélla la intuición de sí misma; la naturaleza, que en el más mínimo desplazamiento por la fantasía se presenta como naturaleza salvada. En un desplazamiento: pues la fantasía no es intuición, la cual deja al ente como es; en la intuición, ella interviene imperceptiblemente en el ente componiendo con él la imagen. Kierkegaard vio el modelo de este acto suyo, por debajo de toda «forma» estética autónoma, en el comportamiento del niño que recorta imágenes impresas: «A veces se observa que una pintura hecha con fortuna no produce ninguna impresión particular en la individualidad madura, saciada del poderoso alimento de la realidad. En cambio puede sentirse atraída y emocionada a la vista de una ilustración de Núremberg, de una imagen como las que no hace mucho se encontraban en la bolsa. En ella se ve un paisaje que representa una región campestre en general. Esta abstracción no se puede producir artísticamente. El todo resulta así de lo opuesto a él, esto es, de una concreción accidental. Y, sin embargo, yo preguntaría a cualquiera si tal imagen de un paisaje no le produce la impresión de una región campestre en general y si no conserva esta categoría desde su infancia. Desde su infancia, cuando tenía categorías tan exorbitantes como ésta, que ahora casi producen mareo cuando nos hacen recordar cómo de un trozo de papel recortábamos un

hombre y una mujer que eran, en un sentido más estricto que Adán y Eva, el hombre y la mujer en general»[47]. El «en general» de la ilustración de Núremberg se asemeja al de la farsa, pero Kierkegaard lo describe de forma más precisa, y por ende más próxima a una interpretación que en la teoría sobre la farsa. No es lo abstracto y grande del concepto, sino lo pequeño y concreto de un modelo –también llamado con el nombre familiar de «recortable»–, en el que las diferencias individuales de la existencia desaparecen para resucitar, ontológicamente salvadas, como rasgos arquetípicos de la figura en su aparecer. Igual que los nombres, el recortable liga la contingencia como «concreción accidental» al concepto más general; y aún más: al arquetipo histórico-natural, Adán y Eva, de los que la anamnesis instantáneamente, y para todo tiempo, se asegura al hacer brotar sus contornos del caos de la hoja ilustrada como una «segunda naturaleza»[48]. Con la fantasía, el genio renueva en todo tiempo, recordándola, la creación original; no como creador de su realidad, sino por la reintegración de sus elementos dados en una imagen. Los momentos de la fantasía son los días festivos de la historia. Como tales pertenecen al tiempo libre, exento, del niño, y su material es histórico como la hoja ilustrada misma. Del mismo modo que en el niño la creación se reproduce en pequeño, la fantasía la reproduce en miniatura. «Tal es el placer sofístico de la fantasía: tener el mundo entero en una cáscara de nuez que es más grande que el mundo entero, y sin embargo no tan grande que el individuo no pueda llenarla[49].» Pero esto no es un placer sofístico de la fantasía, sino sencillamente la idea conforme a la cual ella procede. Sólo en la cáscara de nuez consigue la transición; en la cáscara de nuez, que es «más grande que el mundo entero» del mero ser porque va más allá de éste hacia algo imperceptible. Por eso no es el sí-mismo total y su configuración total, sino sólo el fragmento de existencia en descomposición, desnudo de todo «sentido» subjetivo, el signo de la esperanza, y sus líneas de fractura son las verdaderas cifras, a la vez históricas y ontológicas. Con lamento relaciona un *diapsalma* la idea del hombre frágil, fragmentario, con la de un texto con significados enigmáticamente heterogéneos: «Mi vida no tiene sentido. Cuando considero sus distintos periodos, me ocurre como con la palabra *Schnur* en el diccionario, que primero significa “cuerda”, y después “nuera”. Sólo faltaría que la tercera acepción sea “camello”, y la cuarta “palo de la escoba”»[50]. Pero el conocimiento expreso en *La enfermedad mortal* penetra más

profundamente que el lamento del sistemático resignado en la situación que ese lamento describe: «Lo terrenal y lo temporal son justamente lo que se descompone en cualquier cosa, lo que se descompone en lo individual. Es imposible que a uno le arrebaten todo lo terrenal, o que lo pierda, pues la determinación de totalidad no es más que una determinación del pensamiento»51. La fantasía invierte por medio del recuerdo las huellas de la descomposición de la creación pecadora en signos de esperanza para la creación entera y sin pecado, cuya imagen prepara en la apariencia a partir de ruinas: «Un trabajo totalmente acabado no nos pone en relación con la personalidad productora; los escritos póstumos, en cambio, despiertan en nosotros, debido al carácter abrupto y discontinuo que les es propio, la necesidad de imaginar la personalidad de su autor. Los escritos póstumos son ruinas, y las ruinas son el lugar de residencia apropiado para los retirados. Lo que los retirados creamos, debe producir, por el arte, el efecto de los escritos póstumos. El arte consiste en imitar el estilo en movimiento de tales productos, un estilo negligente, azaroso, resultado de pensamientos que avanzan a través de anacolutos; el arte consiste en producir un placer que nunca se hace presente, sino que siempre contiene un momento del pasado, que propiamente sólo se presenta a la conciencia como pasado –algo que ya indica la palabra "póstumo"»52. Si la historia de la naturaleza culpable es la de la descomposición de su unidad, ella avanza en esa descomposición hacia la reconciliación, y sus fragmentos muestran las fisuras de la descomposición como cifras prometedoras. Así se confirma la opinión de Kierkegaard de que, por el pecado, el hombre se halla más elevado que antes; de ahí su doctrina de la ambivalencia de la angustia, de la enfermedad mortal, como remedio. Con su filosofía negativa de la historia como la expresión de la pura «existencia» se ofrece, sin él saberlo, a la mirada afligida del idealista una filosofía inversa, escatológica-positiva, de la historia.

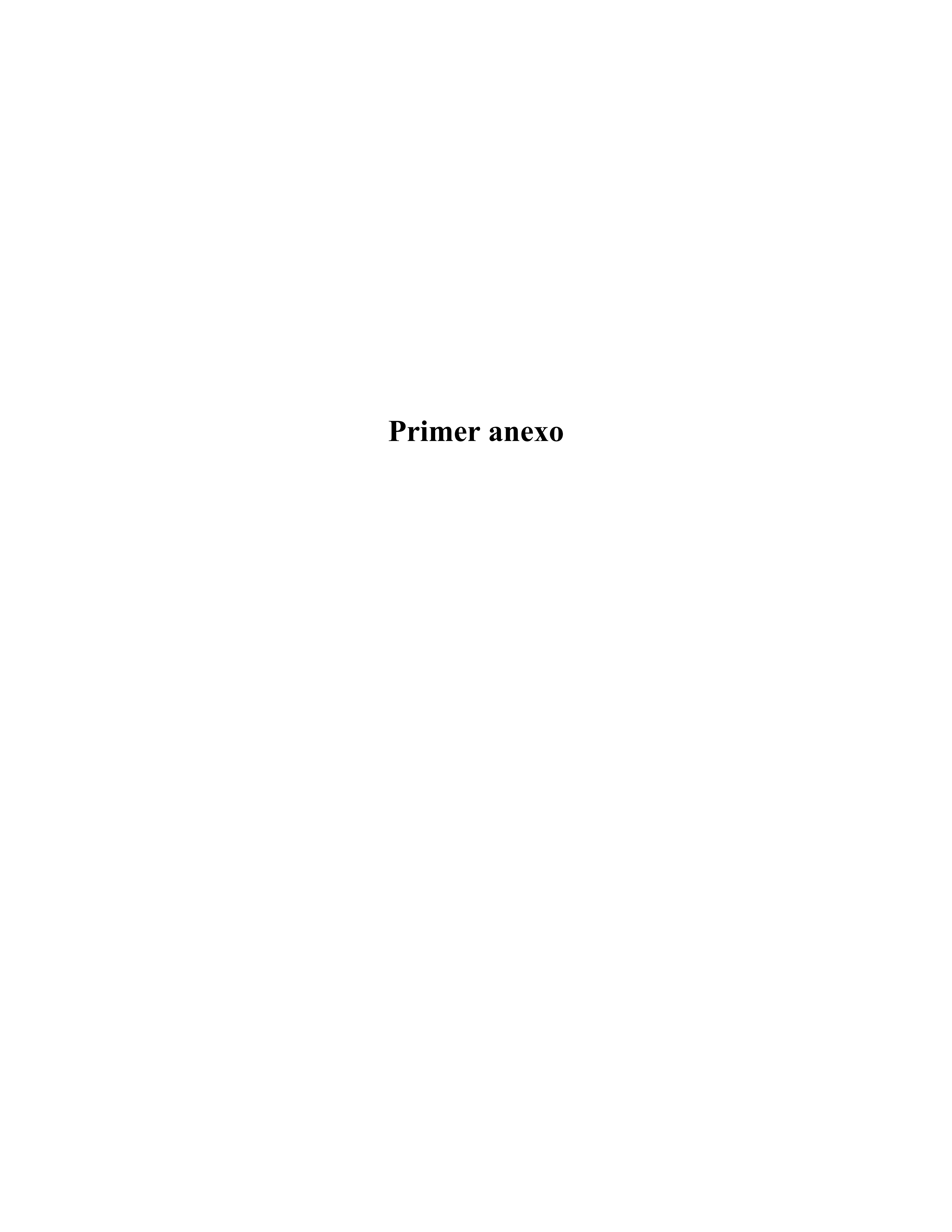
El «proyecto» de una ontología que partiendo de la filosofía de Kierkegaard, y en contradicción con sus intenciones dominantes, la crítica separa y cristaliza en la superficie de la estructura sistemática, nada tiene en común con la totalidad de su esfera «religiosa», sino todo lo más con una «fe» que Kierkegaard rechaza en *Temor y temblor:* «Una fe que presiente su objeto en el horizonte más extremo»53. Esta «posibilidad más lejana de la fe»54 es la ley por la cual se mide la profundidad de lo bello. Esto se muestra en la única comparación en que Kierkegaard testimonia de forma concreta la

idea de la reconciliación; del tritón, poder natural reconciliado en su amor por Inés, dice Kierkegaard que es «bello como un ángel salvador»55. Toda forma estética está en marcha hacia la verdad y desaparece en su horizonte. No en vano compara Kierkegaard el desarrollo musical a un aterrizaje: «Si en la obertura se desciende de regiones más altas, es inevitable preguntarse dónde aterrizar, dónde hacer que comience la ópera»56. Pero este momento de transición lo compara Kierkegaard en otra ópera, *La flauta mágica,* con ese otro de la dialéctica del sueño que es la «sacudida del despertar»57. Aunque, en palabras suyas, «la nostalgia sola no es suficiente para la salvación»58, en ella brotan inmanentes las imágenes de lo bello, a través de las cuales pasa, perdiéndose, el camino de la salvación, si éste alguna vez ha de conducir al aterrizaje y al despertar; y así es la nostalgia el sustrato dialéctico de una «doctrina de la reconciliación»59 que la teología kierkegaardiana del sacrificio quisiera emancipar de la nostalgia. La nostalgia no se acaba en las imágenes, sino que pervive en ellas, así como de ellas proviene. La trascendencia de la nostalgia se verifica gracias a la inmanencia de su contenido. Su inapariencia se dirige a los insignificantes, y la nostalgia desea finalmente alimento para los que carecen de él. Así cabe entender la coincidencia de lo «estético» y lo «religioso» en la pobreza que Kierkegaard enseña: «¿Te sorprendes de que busque lo estético entre los pobres y los sufrientes? Es porque, después de todo, tú también te cuentas entre aquellos que se rebajan a reconocer lo estético en los nobles, poderosos, ricos y cultos, y en los pobres a lo sumo lo religioso. Sí, parece que los pobres no obtienen mucho en este reparto; ¿pero no ves que los pobres tienen, con lo religioso, también lo estético, y que los ricos sin lo religioso no tienen lo estético?»60. Pues lo «estético» no vive para los pobres en las formas del arte, sino en las imágenes concretas de su deseo, y las imágenes se presentan a ellos en el cumplimiento, sin sacrificio alguno, de su deseo. Por eso vincula Kierkegaard sin más la felicidad a la pobreza como su garantía: «¿Cuál es la existencia más feliz? La de una muchacha de dieciséis años que, pura e inocente, no dispone absolutamente de ninguna cosa propia, ni habitación propia, ni armario propio, y guarda su vestido de confirmación y su libro de cánticos, que es todo lo que tiene, en la cómoda de su madre»61. En tales frases, cuya simplicidad se expone al abismo de la ideología, la pobreza y el desvalimiento atraen sin embargo dialécticamente el consuelo y la reconciliación, como dice Kierkegaard de su prometida en uno de sus

borradores: «En mi melancolía no he tenido otro deseo que el de hacerla feliz: actualmente esto me ha sido negado; ahora camino a su lado; como un maestro de ceremonias la conduzco triunfal y digo: cedan el paso, si son tan amables, a "nuestra pequeña y encantadora Regina"»62. Ante la esperanza inaparente de esta imagen retrocede incluso la poderosa imagen de la muerte: «¿Qué es la muerte? Sólo un pequeño alto en el camino andado»63. Sublime es la banalidad de la reconciliación: «Así ocurre con el tiempo. En cuanto a la eternidad, espero que allá nos entendamos y que ella me perdone»64. Pues el paso de la tristeza al consuelo no es el más grande, sino el más pequeño.

1 W. XII, p. 146.
2 W. I, p. 154.
3 W. IV, p. 392.
4 W. II, p. 278.
5 W. II, p. 279.
6 W. I, p. 32.
7 W. I, p. 20.
8 W. I, p. 37.
9 W. I, pp. 19 ss.
10 W. I, p. 174.
11 W. I, p. 36.
12 W. IV, p. 12.
13 W. I, p. 30.
14 W. II, p. 148.
15 W. XI, p. 98.
16 W. VI, p. 149.
17 W. III, p. 32.
18 W. III, pp. 32 ss.
19 W. III, p. 35.
20 W. III, p. 153.
21 W. III, pp. 146 ss.
22 W. IV, pp. 404 ss.
23 W. IV, p. 432.
24 W. IV, pp. 418 ss.
25 W. II, p. 108.
26 W. IV, pp. 69 ss.
27 W. IV, p. 70.
28 W. IV, p. 70.
29 W. XI, p. 140.
30 W. IX, pp. 156 ss.
31 W. IX, p. 157.

32 W. VIII, p. 72.
33 W. I, p. 25.
34 W. IX, p. 66.
35 W. IV, p. 278.
36 W. VI, p. 163.
37 W. VI, p. 165.
38 W. IX, pp. 233 ss.
39 W. XI, p. 127.
40 W. II, pp. 116 ss.
41 W. VII, p. 122.
42 W. VII, p. 118.
43 W. I, p. 29.
44 W. V, p. 151.
45 W. VI, p. 205.
46 W. IX, p. 167.
47 W. III, p. 145.
48 Cfr. Georg Lukács, *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*, Berlín, 1920, p. 53.
49 W. III, p. 144.
50 W. I, p. 32.
51 W. VIII, p. 58.
52 W. I, p. 138.
53 W. III, p. 16.
54 W. III, p. 16.
55 W. III, p. 88.
56 W. I, p. 119.
57 W. I, p. 72.
58 W. V, p. 54.
59 W. V, p. 54.
60 W. II, p. 104.
61 W. IV, p. 236.
62 H. Lund, *Sören Kierkegaards Verhältnis zu seiner Braut. Briefe und Aufzeichnungen aus dem Nachlaß*, trad. E. Rohr, Leipzig, 1904, p. 113; cit. en Przywara, *op. cit.*, p. 166.
63 W. IV, p. 291.
64 W. IV, p. 350.



Primer anexo

La doctrina kierkegaardiana del amor

A la memoria de
Agathe Calvelli-Adorno

La tesis de Kierkegaard de que la subjetividad es la verdad significa implícitamente que la verdad tiene su esencia en el proceso vivo de la fe. Mientras que su obra filosófica intenta presentar este proceso de apropiación existencial en sus diferentes estadios y conducir al lector, a través de su dialéctica, a la verdad teológica, Kierkegaard sintió la necesidad de oponer desde el principio, como un «correctivo», a este proceso lo positivamente cristiano que debe ser alcanzado, sin que Kierkegaard pretendiese en manera alguna haberlo alcanzado ya él mismo. Los *Discursos religiosos* contienen este correctivo. Se puede suponer que Kierkegaard, que no compartía el optimismo de la filosofía en su pretensión de poder desarrollar a partir de sí misma lo absoluto, rechazaba este optimismo también en su propia filosofía. En modo alguno pretendió que el puro movimiento del pensamiento fuese capaz de conducir a lo cristiano, sino sólo –dicho con el lenguaje kierkegaardiano– a su frontera, mientras que el punto de vista cristiano le parecía a él mismo, como punto de vista de la revelación, afirmar frente al movimiento del pensamiento aquella trascendencia que excluye todo proceso de transición progresiva de la filosofía al cristianismo y que requiere el «salto cualitativo». Según esta concepción, lo cristiano debe desde el principio hacer frente a la filosofía de manera independiente y separada: la filosofía se ve entonces ante la tarea paradójica de ocupar nuevamente el puesto perdido de *ancilla theologiae* y abdicar en él.

Sin embargo, cabe dar la vuelta a esta conclusión y decir que una razón que trata de concebir lo absoluto únicamente por medio del sacrificio de ella misma dialécticamente realizado por ella misma, lleva a efecto menos la destitución de la filosofía por la teología que la transposición de la teología en el dominio filosófico. De hecho, lo cristiano se integra en Kierkegaard sin ruptura, y, en oposición a la tesis de su filosofía, como un «estadio» en el curso gradual de su filosofía; en efecto, todas aquellas categorías que él considera específicamente cristianas, especialmente la de lo absolutamente otro, la del salto cualitativo y la de la paradoja, aparecen en contextos filosóficos deductivos, y sólo posteriormente son, por así decirlo, revestidas

de las insignias de la revelación cristiana. Con todo, la verdadera relación entre filosofía y teología en Kierkegaard sólo puede abordarse adecuadamente en uno de sus textos.

El libro *Los trabajos del amor*[1], publicado en 1847, que es una colección de discursos religiosos, incide justamente en el contexto de esta cuestión. Lo que aquí aparece como exégesis del amor cristiano, se revela, en un conocimiento más profundo de la obra entera, como el intento de oponer a la teología más o menos negativa una teología positiva, a la crítica, el amor, y a la dialéctica, la sencillez. Es esta intención lo que hace tan difícil y penosa la lectura de los discursos de Kierkegaard. Todos sus pasajes están marcados por el esfuerzo del concepto, pero niegan a la vez ese esfuerzo y afectan una sencillez de sermón que continuamente amenaza con tornarse en tediosa verbosidad. La verbosidad es el peligro de toda la producción de Kierkegaard: la verbosidad de un monólogo sin fin que, por así decirlo, no admite ninguna protesta que venga de fuera y gravita sin cesura, y hasta sin articulación, sobre sí mismo. Esto raya en lo abstruso en los escritos religiosos, en los que un filósofo se esfuerza, en la cumbre de su reflexión, por hablar de forma circunstanciada y sencilla, tal como Sócrates en el mercado. Pero el discurso tedioso y abstruso es un efecto intencionadamente buscado por el astuto teólogo, en el cual Kierkegaard constantemente se reconocía a sí mismo. Si los escritos filosóficos quieren introducir al lector en la verdad por medio de intrigas, los escritos teológicos quisieran, por el contrario, hacerle su materia lo más difícil, lo menos interesante y lo menos atractiva posible; propiamente «prevenirle contra lo cristiano». El escándalo para los judíos y la locura para los griegos de los tiempos de san Pablo deben cobrar nueva actualidad. El escándalo es la paradoja cristiana filosóficamente construida. Pero la locura, esa segunda simplicidad trabajosamente lograda y obstinadamente mantenida, determina el *gestus* de los discursos religiosos.

Kierkegaard habla del amor cristiano por el hombre en acentuada oposición al amor natural o «inmediato». Ese amor consiste, en expresión de Kierkegaard, en amar a todo hombre por Dios y en una relación con Dios. El amor es para Kierkegaard una cualidad de la pura interioridad. Él parte del mandamiento cristiano del amor: «Tú debes amar», y lo interpreta poniendo el mayor énfasis en su universalidad abstracta. El objeto del amor es en cierto sentido indiferente. Las diferencias entre los hombres individuales y las diferencias en el comportamiento real del individuo con los demás hombres

se reducen a meras «determinaciones diferenciales» que deben ser, en el sentido cristiano, indiferentes, pues en «este hombre» lo que importa siempre es solamente «lo humano» que en este hombre determinado se manifiesta. El mandamiento cristiano del amor se dirige simplemente, según la exégesis de Kierkegaard, al hombre sin consideración de su condición específica, y también sin consideración de cualquier inclinación natural hacia un hombre determinado. El otro hombre es para el amor lo que en la filosofía de Kierkegaard es el mundo exterior entero: un mero «estímulo» para la interioridad subjetiva. Ésta no conoce propiamente ningún objeto: la sustancialidad del amor excluye todo objeto. Sobre el contenido «cristiano» del amor únicamente deciden, según la doctrina kierkegaardiana de la «justificación ante la eternidad», las cualidades subjetivas del que ama, como el desinterés, la confianza ilimitada, la modestia, la caridad, incluso en una impotencia real, la abnegación y la fidelidad. La realidad exterior no cuenta aquí más que –según concibe Kierkegaard el sentido del amor– en la medida en que el amor abraza siempre lo universal en la forma de su individuación. El que ama debe amar en cada hombre no lo que es propio de este hombre, sino de *todo* hombre sin distinción. Toda «predilección» es excluida con un rigorismo sólo comparable al de la ética kantiana del deber. Para Kierkegaard el amor es cristiano únicamente como ruptura con la naturaleza. Como ruptura con los propios impulsos inmediatos, que deben ser sustituidos por la relación espiritual con Dios. De ahí que sea amor tanto al lejano como al prójimo. El concepto de prójimo, que da la escala del amor, coincide con el de lejano, ya que el hombre encontrado en cualquier momento por azar se opone, por lo abstracto de tal encuentro, a la predilección por el amigo o por la amada. El amor de Kierkegaard es ruptura con la naturaleza además de ruptura con todo interés particular, por sublimado que sea; la idea de la felicidad la aleja este amor como la peor deformación, y de la felicidad de la eternidad se habla de manera tan sombría, que tal felicidad parece no consistir en otra cosa que en el abandono de toda aspiración real a la felicidad. La teología dialéctica contemporánea ha retenido este momento de renuncia en el veredicto de Gogarten sobre el «amor esclavo». Finalmente, el amor es en Kierkegaard ruptura con la naturaleza porque pide al que simplemente ama lo mismo que su doctrina agustiniana de la fe exige a la punta de la conciencia. El *credo quia absurdum* se traduce en un *amo quia absurdum*. Así se exige al que ama que mantenga contra toda razón –más

exactamente: contra toda experiencia psicológica, contra todo conocimiento del hombre, aquí reprobado como conocimiento profano– la fe en el hombre una vez amado, incluso si esta fe ha perdido todo fundamento objetivo. Una grandiosa resistencia al curso del mundo es aquí tan clara como la transformación del amor en pura interioridad. Dado que, según la concepción de Kierkegaard, el amor cristiano no puede ser verdaderamente defraudado porque se practica en cumplimiento del mandamiento divino del amor o, en el lenguaje kierkegaardiano, se refleja en sí mismo, el que es amado queda, para el rigorismo del amor que Kierkegaard defiende, desvalorizado no sólo como objeto, sino también como sujeto. La humanidad universal franquea el umbral del desprecio del hombre. El goethiano «Si yo te amo, ¿qué te importa?», que Kierkegaard habría rechazado como «estético», y que está en la base del *Diario de un seductor;* ese erotismo «inmediato» se reproduce en cierta manera en su doctrina religiosa del amor, donde tampoco al cristianamente amado le importa que sea amado, puesto que él no tiene en verdad ningún poder sobre ese amor. Esta dialéctica del amor linda con la ausencia de amor. Ella exige del amor que se comporte con todos los hombres como si estuvieran muertos. De hecho, el libro culmina en el importante discurso titulado «Cómo recordamos amorosamente a los difuntos»: pues el aspecto de la doctrina del amor que tiene que ver con la muerte no olvida el lado mejor de lo peor de la filosofía de Kierkegaard.

Desde el punto de vista teológico es bien patente la estrecha relación de esta doctrina con el texto del Evangelio, así como con ciertas tendencias de las tradiciones cristianas. Pero no menos patente es en ella un giro que difícilmente puede calificarse de otro modo que de demoniaco: la exaltación de la trascendencia del amor amenaza en todo momento con convertirse en una tiniebla, la humillación del espíritu ante Dios en nuda *hybris* de un espíritu que se concibe como soberano y para el que el prójimo no es, a pesar de todo su discurso sobre él, más que un impulso insustancial: el impulso a experimentar su propia omnipotencia creadora como omnipotencia del amor. Por el sacrificio de sí mismo, el espíritu se atreve a dominar la naturaleza, y el sacrificio amenaza con arrastrar a todo lo existente en su torbellino. Apenas dominada, emergen fuerzas destructivas. La recaída en la mitología, en la magia de la ascesis, es preparada justamente por la espiritualización sin consideraciones. Cuanto más cruelmente Kierkegaard se dispone a expulsar a la naturaleza con el bieldo, más completamente queda a merced de ella.

Desde el punto de vista cristiano, el mandamiento «debes amar» supone que, en este lugar y momento, se rompe la «justicia» universal, la idea de la vida moral como un orden cerrado de falta y reparación, en el que ambas cosas son equivalentes y pueden, por así decirlo, intercambiarse. El amor cristiano se vuelve contra tal representación mítica del destino como una relación sin fin con la culpa. Él protesta contra esta representación en nombre de la gracia. El cristiano «debes amar» pone fin al derecho mítico de reparación. Kierkegaard también lo opone al «ojo por ojo, diente por diente». Pero en él apenas halla mención el concepto de la gracia. El «debes amar» es mitologizado por el propio Kierkegaard, quien no lo entiende como límite puesto a la exigencia de reparación, sino que hace de él algo en sí dialéctico, racionalizándolo, por así decirlo, como determinación negativa que el espíritu establece para sí mismo. El hegeliano que hay en Kierkegaard se asegura de la contradicción entre el «debes» del mandamiento y el amor como su contenido: el amor no puede ser ordenado. Sin embargo, esta misma imposibilidad, no la obediencia, es para él el núcleo del mandamiento. Precisamente porque el amor no puede ser objeto de un deber, debes tú amar: tal es el absurdo, «el naufragar de la finitud en la infinitud», que Kierkegaard hipostatiza también en la filosofía moral. Pero, ordenado precisamente a causa de su imposibilidad, el mandamiento del amor termina en la aniquilación del amor, en la instalación de un dictado ciego: del mandamiento del amor nace un mero tabú contra la predilección y el amor natural, sin contenido propio, y la protesta contra el derecho se disuelve al transformarse el amor mismo en asunto del mero derecho abstracto, aunque se trate del amor de Dios. La espiritualización del cristianismo se convierte en paganismo. El primado del concepto universal sobre lo particular opera la regresión a una situación aún no individuada, a una situación, por así decirlo, sin nombre. El carácter abstracto de la idea pura conjura la monotonía abstracta de las meras relaciones naturales.

Por esto precisamente se brinda la doctrina kierkegaardiana del amor a la crítica más cómoda. Como locura y escándalo juntos es una sola y única provocación. Mientras Freud destacaba, en *El malestar en la cultura,* del cristianismo como tal el abstracto mandamiento del amor y lo atacaba sin piedad[2], Christoph Schrempf lo analizó precisamente en Kierkegaard. Schrempf reprocha a Kierkegaard el no haber considerado en el amor el «vínculo interior» previo entre dos personas, que sólo el amor puede

producir; recuerda que el amor no puede ser ordenado, y que precisamente esta imposibilidad constituye el núcleo paradójico de la doctrina de Kierkegaard; combate la prohibición de la predilección como algo «bello», y polemiza contra la doctrina de la abnegación, pues en verdad ningún amante se niega a sí mismo, sino que se realiza. Todo esto tergiversa el texto de Kierkegaard, pues el rigorismo que se le imputa es apariencia. El carácter totalmente abstracto de la doctrina del amor, que ciertamente se sirve sin cesar de ejemplos como el del niño obediente, pero no elabora ninguna casuística seria de ninguna relación de amor, y en vez de ello opera con ejemplos más bien lábiles del arsenal de motivos autobiográficos de Kierkegaard, como el del poeta o el de la relación con Regina Olsen; este carácter abstracto, que se sustrae a la prueba de justamente esa existencia en la que Kierkegaard tanto insiste, testimonia contra la sustancialidad de la exigencia ideal, cuyo presupuesto esencial es el concepto de *prójimo* y el cambio que, desde el punto de vista de la filosofía de la historia, esta categoría experimentó. Kierkegaard se pregunta quién es el más próximo a un hombre, y responde, conforme al sentido de su idea de la interioridad absoluta: «El "prójimo" es propiamente una reduplicación de tu propio yo; es lo que los filósofos llamarían "el otro", aquello en lo que, en el amor a sí mismo, se manifiesta lo ipseico. Por lo que, dada la idea abstracta, el prójimo ni siquiera necesita estar ahí» (23). Kierkegaard reconoce, pues, abiertamente el carácter abstracto del prójimo, e incluso lo glorifica como expresión de la igualdad de los hombres ante Dios. «El prójimo es cada hombre [...] Él es tu prójimo porque es tu igual ante Dios; pero cada hombre incondicionalmente posee esta igualdad, y cada hombre la posee incondicionalmente» (65). Reducido así el prójimo al principio universal del otro o de lo humano universal, el prójimo individual toma, a pesar de todo el discurso sobre el individuo, el carácter de la contingencia: «Si abres la puerta tras la cual has orado a Dios y sales, el primer hombre que encuentres es el prójimo al que *debes* amar» (56). Pero esto no sólo significa que el amor, separado del ser en sí de su objeto, se queda sin cualidades y, a causa de ello, se hace dependiente de algo contingente y heterónomo, en vez de adquirir su contenido propio y específico en el otro. Esto implica también, en la exaltación de la oposición entre la interioridad y la contingencia, el reconocimiento pasivo de la situación que en toda ocasión proporciona a la interioridad absoluta su objeto. La doctrina kierkegaardiana del prójimo

supone desde el principio que el individuo toma al prójimo, por así decirlo, tal como lo encuentra, como algo *dado* acerca de lo cual no hay nada más que saber, y ante cuyo ser-así no es lícita ninguna otra cuestión: «Amar al prójimo significa esencialmente estar uno ahí, en su particular lugar temporal, el que a uno le ha sido asignado» –y asignado quiere decir dado al individuo desde el exterior, independientemente de él– «para cada hombre de manera incondicionalmente igual» (90). Se postula una Providencia que regula las relaciones humanas, que da al individuo este hombre y no otro como prójimo y que impone a aquél el reconocimiento del «lugar temporal», por problemático que sea: cada uno debe «colocarse a sí mismo en el punto donde la Providencia lo puede necesitar» (91). Contra esto se impone la objeción de que no se puede introducir el concepto de praxis de la vida real como medida del amor al prójimo cuando de esta praxis está en verdad excluido el mundo en el que ésta podría desplegarse; de que absolutamente ninguna praxis es posible sin que aquel que la desarrolla asuma él mismo algo de lo que Kierkegaard atribuye a la Providencia.

Kierkegaard se amolda a esto en el discurso sobre la caridad. Este discurso trata de cómo el que no tiene ningún poder puede amar al prójimo cuando todo su amor no tiene ninguna fuerza sobre la realidad dada por la Providencia. Kierkegaard choca aquí con algo decisivo: que en el Evangelio no se considera la posibilidad de un amor al prójimo que sea como tal impotente, y opta por un proceder poco compatible con su teología: el de variar las parábolas bíblicas para adaptarlas a la realidad presente. Kierkegaard cuenta la historia del samaritano de tal manera que éste no puede salvar al desgraciado, o supone que la ofrenda de la viuda pobre, que tiene más valor que la del rico, es malversada sin que ella lo sepa. Kierkegaard mantiene que, a pesar de todo, la acción impotente es la del verdadero amor, del cual es confirmación. La pura interioridad se convierte en la medida de la acción en el mismo momento histórico en que el mundo cosificado no permite ya la confirmación inmediata del amor entre los individuos, y no se advierte la consecuencia funesta de que, con esta interiorización, el mundo queda abandonado a cualquier forma de violencia. ¿Pues qué puede aún significar el amor al prójimo cuando, ante la objetividad sin medida, ni puede ya confirmarse concretamente en el individuo, ni le está permitido tocar las condiciones objetivas que hacen imposible esta confirmación?

La doctrina kierkegaardiana de la caridad impotente pone de manifiesto la

insuficiencia de su concepto del prójimo. Ya no hay prójimo. Las relaciones entre los hombres se han objetivado a tal punto en la sociedad moderna, que ni el prójimo puede ya relacionarse directamente más que por un instante con el prójimo que encuentra, ni la bondad del individuo basta para ayudarle. El prójimo tiene que actuar justamente en esas condiciones que Kierkegaard excluye de la praxis como obra de la Providencia. Kierkegaard se tapa los ojos ante la cosificación. Todo el personalismo de su filosofía conduce a su negación. Una cosa, «un objeto es siempre una cosa peligrosa cuando hay que avanzar; un objeto es, como punto fijo en la finitud, como límite y traba, una cosa peligrosa para la infinitud. Pues también el amor puede ser sólo objeto para sí mismo cuando se hace finito» (190). En otras palabras: el amor es imposible cuando los hombres, debido a las condiciones sociales de sus relaciones mismas, se han convertido, como hoy vemos, en objetos. Pero Kierkegaard no protesta contra el horror de la cosificación porque no quiere reconocerla. Por eso se aferra convulsamente al concepto de prójimo.

La forma que éste ha adoptado en Kierkegaard está, frente a la del Evangelio, ella misma cosificada. Los prójimos del Evangelio eran pescadores y agricultores, pastores y publicanos, cuyas vidas estaban inscritas en una economía doméstica sencilla. No cabe imaginar que en los Evangelios se hubiese podido pasar de estos prójimos concretos, familiares y como naturales, a la idea abstracta del prójimo. Kierkegaard toma el concepto general del hombre de su propia época, la de la burguesía desarrollada, y lo atribuye al cristianismo. De ese modo sustrae a ambos su sentido: el prójimo cristiano pierde su carácter concreto, aquel que le permitía una relación inmediata, y al hombre actual se le priva del amor al orientar este amor a la norma de las relaciones frugales, que ya no son válidas. Esta contradicción es dominada por la insistencia obstinada en lo dado en cada momento. Socialmente conformista, esta insistencia puede degenerar en todo momento en opresión y misantropía. Kierkegaard quiere que uno «encuentre amable el objeto una vez dado o elegido» (174). Esto no es simplemente una exigencia excesiva; esto afianza y reproduce, por la aceptación de lo dado deshumanizado, justamente aquella objetivación del hombre contra la cual su doctrina del amor se dirige. La filosofía de la religión desfigura la religión luterana que ella desarrolla.

Una doctrina del amor que se considere cercana a la realidad es inseparable de la comprensión de la sociedad, a la que Kierkegaard se cierra. El lugar que

debería ocupar la crítica de la desigualdad social lo ocupa una doctrina ficticia, puramente interior, de la igualdad: «El cristianismo ha liberado a los hombres de esta abominación: grabando profundamente en la mente, como algo eternamente inolvidable, el parentesco entre hombre y hombre; asegurándolo por el hecho de que, en Cristo, cada individuo está igualmente emparentado con Dios y en idéntica relación con Dios; enseñando a cada individuo sin distinción que Dios le ha creado y Cristo le ha salvado» (74 ss.). El discurso religioso de Kierkegaard sobre la igualdad de los hombres ante Dios toma a veces, en su aspecto mundano, el carácter de una ironía involuntaria: «Mira, han pasado los tiempos en los que sólo los poderosos y los grandes eran hombres, y los demás hombres eran esclavos o siervos» (79). Kierkegaard no puede escapar a esta ironía. Utiliza esa misma ironía como *medium* de la paradoja religiosa. Con un tono que oscila entre el orgullo de la interioridad y la humilde relativización de la pura existencia, dice: «El cristianismo no admite en absoluto algo así. Fija la eternidad y se encamina en seguida hacia la meta. Deja existir las diferencias, pero enseña la igualdad en la eternidad» (77). Cuanto más se interiorizan libertad e igualdad, más celosamente es denunciada su consecución real: «Exteriormente todo queda hasta cierto punto como antes: el marido debe ser dueño de la mujer, ella le está sometida; pero en la interioridad todo es distinto, distinto en virtud de esta pequeña pregunta hecha a la mujer: si ella ha consultado a su conciencia y quiere a ese hombre como dueño [...] Lo que Cristo decía de su reino: que no es de este mundo, es aplicable a todo lo cristiano. No pocos insensatos se han esforzado insensatamente en proclamar ante el mundo, en nombre del cristianismo, que la mujer tiene los mismos derechos que el varón, cosa que el cristianismo nunca ha demandado ni deseado. El cristianismo lo ha hecho todo por la mujer cuando ella ha estado dispuesta a contentarse cristianamente con lo cristiano. Y si no se contenta, con la pequeña posición exterior que pueda arrancarle a este mundo no obtiene más que una pobre compensación por lo que pierde» (145 ss.). Más adelante se hace Kierkegaard a sí mismo la objeción que el amor no puede por menos de hacer en la situación de injusticia: «Pero lo principal es que la pobreza debe ser remediada de todas las maneras, y que, si es posible, se han de emplear todos los recursos para remediar toda pobreza» (335). Pero luego se apresura a hacer esta advertencia: «Contra esto la eternidad dice: sólo existe un peligro: que se deje de practicar la caridad; si alguna vez se consiguiera

eliminar toda pobreza, no se la habrá eliminado necesariamente por medio de la caridad; y la miseria consiguiente de que se dejase de practicar la caridad sería una miseria mayor que toda pobreza terrenal» *(ibid.)*. No es difícil inferir de todo esto que la pobreza debe continuar existiendo para que no falte la ocasión de ponerle remedio. De hecho Kierkegaard, que no se contenta con condenar el mundo, todo lo mundano y sus limitados fines terrenales, modera en seguida sus propias tesis radicales cuando habla cual pedagogo social: «Ciertamente no queremos dar motivos para que un joven se vuelva engreído ni para incitarle a que condene de manera precipitada y activa el mundo» (202). Una convicción autoritaria deja el respeto por lo absoluto a la institución. Kierkegaard mantiene el rigorismo ascético sólo en forma abstracta; lo modera en cuanto puede dar lugar a conflictos serios con lo «existente», que él reprueba en el concepto. De ningún modo debe el mundo ser condenado allí donde niega el derecho real de los hombres.

La doctrina kierkegaardiana del amor se une en su extremo con la represión: la del impulso, que no debe ser satisfecho, y la del espíritu, que no debe cuestionar; como siempre, la hostilidad al espíritu y la hostilidad al placer van juntas. En un sentido perverso, tomar es mejor que dar: «Y entonces hizo a la mujer de la costilla del hombre y la dio a éste como compañera; pues el amor y la compañía empiezan tomando algo del hombre antes de dar ellos nada» (161). Pero en el punto más extremo de esta represión, la teoría inhumana se cambia en verdad. Pues la represión del individuo es al mismo tiempo la crítica de lo que, en lenguaje hegeliano, puede llamarse mala individualidad: en la autoposición y especificación del individuo se percibe el momento de la contingencia y la apariencia. La misantropía de Kierkegaard, la paradójica ausencia de amor de su doctrina del amor, le capacita a la vez como a pocos para diagnosticar el carácter burgués. Incluso si se concediera que tal amor es en verdad el odio más declarado, la historia ha producido instantes en los que el odio contiene más amor que la manifestación inmediata del amor. Vueltos hacia la sociedad, los motivos mitológicos oscuros de la misantropía de Kierkegaard tienen el aguijón de la auténtica indignación. Uno piensa en el Hagen del Cantar de los Nibelungos, en quien la obstinación mítica se entrelaza con la ira del ilustrado contra los clérigos: una ambigüedad inherente a todo el luteranismo, que en Kierkegaard acaba actuando como un explosivo.

La exposición del elemento de insubordinación de su doctrina del amor

puede esperar la objeción de que las concepciones vanamente críticas de Kierkegaard son igual de abstractas y se mantienen a la misma distancia de la realidad que su doctrina del prójimo. De que ellas son simplemente parte de su imagen de la «temporalidad», por lo que no es lícito afilarlas en un enfoque histórico. Pero esto sería simplificar la complexión espiritual de Kierkegaard. A pesar de su hostilidad a Hegel y a la historia, Kierkegaard era lo bastante hegeliano para tener un claro concepto de la historia. Kierkegaard no oponía a lo eterno una temporalidad que estaría siempre igual de cerca e igual de lejos de la eternidad, sino que veía la historia en una relación determinada con lo cristiano. Ciertamente, sólo en una relación que pone cabeza abajo la idea hegeliana de una razón universal realizada. Para él, la historia del cristianismo es, dicho gruesamente, una historia de defección del cristianismo. A la convicción del progreso secular de la sociedad opone la del vaciamiento del individuo: el progreso mismo se convierte en la historia de una decadencia progresiva. Pero la crítica del progreso es en Kierkegaard, bien que implícita y de corte teológico, como en la izquierda hegeliana: crítica de la civilización como crítica de la deshumanización. Sin duda su indignación es menor con las relaciones que con los sujetos que las reflejan. Él se cuenta entre los pocos pensadores de su época que, como E. A. Poe, Tocqueville y Baudelaire, percibieron algo de las transformaciones verdaderamente ctónicas que, en los inicios del gran capitalismo, se produjeron en los hombres mismos, en las relaciones humanas y en la composición interna de la experiencia humana. Ello da a sus motivos críticos su seriedad y su dignidad.

El libro sobre el amor contiene por ello un testimonio extraordinario. En él, Kierkegaard señaló una tendencia de la actual sociedad de masas que en su época hubo de estar aún muy latente: la sustitución del pensamiento espontáneo por la adaptación automática, tal como se opera en relación con las formas modernas de información. Por conservador que Kierkegaard se muestre en su hostilidad a las masas, en tal hostilidad se esconde, igual que en Nietzsche, cierta percepción de la mutilación del hombre por los mecanismos de dominación, que lo convierten en masa. «¡Es como si hubiese pasado el tiempo de los pensadores!» (377) Kierkegaard explica la merma del pensamiento por la información y el reflejo condicionado: «Toda comunicación debe producirse en el tono confortable del folleto fácil de entender o sustentarse en una serie de falsedades. Es como si últimamente

toda comunicación estuviese organizada de tal modo que pudiese exponerse en un tiempo máximo de una hora ante una asamblea que a su vez dedicase media hora a sonoros testimonios de aprobación o de protesta y la otra media no pudiera reunir las ideas a causa de su embotamiento» *(ibid.)*. En las asambleas del año cuarenta y ocho se anticipaba el eco de los altavoces que cien años después llenarán los palacios de deportes.

Puede que, después de esto, la indicación de los motivos de la crítica kierkegaardiana de la sociedad adquiera plausibilidad. Kierkegaard, sin duda, deja incontestada la desigualdad en el mundo. Pero el misántropo Kierkegaard tiene para esta desigualdad una mirada saturnina –la mirada del amor, se diría–. Sabe muy bien que, por ejemplo, la doctrina de la igualdad burguesa es pura ideología, y que los miembros de las distintas clases que, en nombre de lo cristiano, se comportan unos con otros como si no fueran más que hombres, casi siempre lo hacen sólo para, con el consuelo de la igualdad metafísica, dejar tanto más incontestada la desigualdad real. Kierkegaard vierte una amarga burla sobre el concepto de prosperidad –una burla que en él puede ser fácilmente interpretada como reaccionaria–. Pero cuando denuncia la miseria de la felicidad intramundana, a la que la prosperidad aspira, frente a la de la eternidad, en tal denuncia no late sólo la vana promesa de las calendas griegas, sino también algo del saber de la miseria de la felicidad misma que al hombre se le dispensa en forma de prosperidad. De ahí la exigencia que Kierkegaard constantemente formula: «Para entrar en relación con el cristianismo, ante todo hay que estar sobrio» (61). Ciertamente, esta exigencia de sobriedad es al principio negadora: quita la felicidad de la embriaguez. Pero al mismo tiempo se vuelve contra el encantamiento de la ideología, contra la apariencia de individualidad, contra la absolutización de las meras determinaciones diferenciales y de la falsa felicidad a ellas adjunta. Tras el mandamiento de la sobriedad está el profundo saber de que, a la postre, las diferencias intrahumanas no son decisivas porque en todas las caras de la individuación y la especificación se impone la injusticia universal que hace a este hombre ser así y no de otra manera, cuando podría ser distinto.

Podría ser distinto: tal es la medida del amor en Kierkegaard, del amor que toma. El concepto que Kierkegaard opone a lo mundano, a lo que él «amputa», según la expresión empleada en otro pasaje, es el de la *posibilidad,* la cual debe ser afirmada frente a lo meramente existente.

Kierkegaard lo entiende como el de lo eterno paradójico, absurdo. Pero, al mismo tiempo, es acentuado contra el carácter burgués, aquel carácter que, según Kierkegaard, ya no es capaz de la experiencia de la posibilidad. La doctrina de la posibilidad se dirige primero contra el «saber». En el contexto de la filosofía de Kierkegaard tomada como un todo, esto no debe entenderse, como en sus epígonos, de manera anti-intelectualista. El saber que Kierkegaard combate es el saber acerca de lo que siempre ha sido como es y debe seguir siéndolo como algo inmodificable: el saber meramente reconstructor, para el que lo que nunca ha sido es tabú. Su combate contra la psicología es un combate contra ese saber. Kierkegaard analiza la psicología como desconfianza hacia la posibilidad: «¿Cuál es, pues, el secreto seductor de la desconfianza? Es un mal uso del saber: un convertir sin más, mediante un resuelto "ergo", el saber en una fe. ¡Como si este "ergo" no fuese nada![3], ¡como si fuese algo que no necesita ser notado ("pues todo el que tiene el mismo saber, necesariamente ha de extraer la misma conclusión")!, ¡como si fuese algo eternamente cierto y probado que con el saber está dada la forma de concluir!» (233 ss.). Contra este saber se alza la posibilidad: como esperanza. La esperanza es, según Kierkegaard, «el sentido de la posibilidad» (257). «Pero la esperanza que quedaba, sólo quedaba en el que amaba» (266). Mas, quien conoce a los hombres, quien sabe que siempre ha sido así y así habrá de seguir siendo, tiene una secreta afinidad con el mal –y ésta es una de esas grandes intuiciones de Kierkegaard, a las que no se hace justicia atribuyéndolas únicamente al gran psicólogo–. «La desconfianza tiene, en cambio [...], una predilección por el mal. No creer en nada es precisamente el límite donde comienza la creencia en el mal; porque el bien es objeto de creencia, y, por eso, quien en nada cree está ya preparado para creer en el mal» (241). Kierkegaard va todavía más allá. Propiamente no puede resignarse a reconocer –y en esto precisamente se acredita un rasgo utópico al que su conservadurismo aún sirve al negarlo– que sin la conciencia de la posibilidad, esto es, sin la esperanza en la transfiguración del mundo, no se podría respirar más que por un solo instante: «Pero, en verdad, quien no quiere comprender que el tiempo de la vida entera del hombre debe ser el tiempo de la esperanza, está desesperado» (259). Lo mundano que él quiere apartar es el estado de desesperanza: a la vista del mismo, la existencia cuaja en el infierno que es. Él, que introdujo en la filosofía el concepto problemático de la seriedad existencial, se convierte, en nombre de la

esperanza, en su enemigo dialéctico. Él conoce su génesis con vistas a una inmediatez que no queda suspendida por la idea de lo que sería posible. Nada caracteriza mejor la distancia a que Kierkegaard se halla de sus herederos que esta consideración: «Ah, cuántas veces una reconciliación ha fracasado porque la cosa se ha tratado con demasiada seriedad; es decir: porque no se había aprendido de Dios el arte (que de Dios se aprende) de tratar la cosa con profunda e interior seriedad, pero de manera tan fácil y desenvuelta como sólo la verdad lo permite. Nunca creas que la seriedad tiene un aire adusto; nunca creas que esa cara gesticulante (que viéndola produce antipatía) es la cara de la seriedad: es más bien la de quien nunca ha conocido la seriedad, la de quien no ha aprendido de la seriedad que uno también se puede poner demasiado serio» (348 ss.). La seriedad que él rechaza se revela idéntica a la seriedad burguesa de la competencia y el beneficio, a la de la tenaz autoconservación: «Ellos juzgan que tal hombre» –el que tiene esperanza– «no es "serio". Pues la seriedad es ganar dinero; ganar mucho dinero, aunque sea comerciando con hombres: esto es seriedad [...] Anunciar algo verdadero y al mismo tiempo ganar con ello mucho dinero (pues eso es lo que importa, no que sea verdadero): esto es seriedad» (329). La doctrina kierkegaardiana de la esperanza protesta contra la seriedad de la mera reproducción de la vida, en la que la vida misma perece: contra un mundo que está determinado por la razón que calcula el intercambio y nada da sin equivalencias.

Pero éste es el fundamento de la especulación kierkegaardiana sobre el amor a los muertos. Su lado negativo es evidente: el amor a los muertos es el amor que más completamente excluye al vivo capaz de corresponder al amor, propiamente a la subjetividad en general. Se parece así al amor puramente cósico, fetichista. Pero al mismo tiempo es el amor que excluye todo lo que sea pensar en el intercambio: en la recompensa, y así el último amor no mutilado que la sociedad del intercambio permite. La paradoja de que el único amor verdaderamente vivo sea el amor al muerto, expresa perfectamente adónde se ha llegado con toda inmediatez. Lo vivo se ha ido endureciendo a tal punto, que únicamente lo representan ya la mirada del moribundo y la mirada al muerto. Las siguientes palabras de Max Horkheimer pueden expresar la drástica experiencia que hay tras la teología kierkegaardiana del amor a los muertos: «El rico que está en el lecho de muerte se parece al pobre en muchos respectos, si es que su muerte es ya segura. Con la muerte pierde sus relaciones y se convierte en una nada. Esto

lo han experimentado en su persona los más orgullosos reyes de Francia. Cuando el médico ilustrado intenta ayudar al moribundo solitario en sus últimas horas, no por interés económico o técnico, sino por compasión, aparece como ciudadano de una sociedad futura. Esta situación es la imagen actual de una humanidad real»4. En Kierkegaard se lee: «Pues cuando tu lecho de muerte esté preparado; cuando tú te hayas tendido para nunca más levantarte y sólo se espere que te pongas de costado para morir y que en torno a ti se haga el silencio; cuando [...] sólo los cercanos se queden a tu lado mientras la muerte se te acerca; cuando luego los parientes se retiren sin hacer ruido y el silencio se haga mayor porque sólo los más íntimos se quedan; y cuando el último de ellos se incline hacia ti por última vez y se vuelva al otro lado porque tú te vuelves del lado de la muerte: entonces todavía habrá Uno a ese lado» (157). Lo que aquí surge en cierto modo como atributo de Dios delante de la muerte, concuerda con la «imagen actual de una humanidad real», por poco que la eternidad en Kierkegaard pueda explicarse con esta imagen.

En el discurso titulado «Cómo recordamos amorosamente a los difuntos», Kierkegaard llama a la muerte, en giro alegórico, «poderoso pensador cuyo pensamiento no sólo atraviesa toda ilusión de los sentidos hasta el fondo, sino que también la piensa en su fondo» (353). Ello hace recordar aquel poema de Baudelaire que llama a la muerte y la presenta como un viejo capitán. Pero el sentido profundo de la muerte que la comparación encierra no es pensado de manera ontológica, como un existencial invariante. Incluye la historia. Contra la sociedad capitalista, la relación con el muerto persevera en la idea de la libertad de las relaciones humanas respecto de toda finalidad: «Si verdaderamente deseas cerciorarte de lo que hay de amor en ti o en otros, presta atención al comportamiento con un difunto [...] Pues un difunto es un hombre astuto; se ha retirado completamente del asunto, no tiene la más mínima influencia que sea molesta o provechosa para su opuesto, el vivo [...] El que recordemos amorosamente a los difuntos, es un acto de amor de los más desinteresados» (355 ss.). La experiencia paradójica de la muerte se solidariza con lo posible-imposible: «Sí, el recuerdo amoroso de un difunto debe, por el contrario, defenderse contra la realidad: impedir que ésta se vuelva con cada nueva impresión demasiado poderosa y borre el recuerdo; debe también defenderse contra el tiempo; en suma: no debe verse obligado a olvidar y debe luchar por la libertad de permanecer amorosamente en su

evocación [...] Sin duda, nadie se halla tan desvalido como un difunto» (362 ss.). Tal amor desvalido es el duelo. Éste se vuelve barroco, dialéctico como imagen de la vida eterna en metáforas que siempre se repiten: «No hay que perturbar al muerto con llantos y gritos; con un muerto hay que actuar como con un durmiente a quien no nos atrevemos a despertar porque esperamos que despierte él solo [...] No, cuando recordamos al muerto hemos de llorarlo silenciosa, pero largamente» (356). Enigmáticamente se entrecruzan aquí muerte e infancia: «Es muy verdadero que él no causa molestias, como las causa el niño a veces; no causa noches de insomnio, al menos por los trabajos que da; pues es bien extraño que el niño bueno no ocasione noches de insomnio, mientras que el difunto lo hace tanto más cuanto mejor fue» (358 ss.). En el extremo de la pura espiritualidad, la intuición del poder del muerto linda a ratos con la magia: «Pues, aunque no se le vea, el difunto es muy fuerte: su fuerza es la de su inmutabilidad. Y un difunto es muy orgulloso. ¿No has observado que el orgulloso hace todo cuanto puede por no hacerse notar ante aquel a quien más profundamente desprecia y parecer inmutable, como si nada sucediese, para hacer que el despreciado se hunda aún más profundamente?» (365). En el espíritu de esta dialéctica especulativa, Kierkegaard tensa el arco entre la crítica de la seriedad y el amor al muerto: «Si no sonase tan a broma (como en realidad sólo puede sonarle a quien no sabe lo que es la seriedad), diría que no estaría mal que en las puertas del cementerio hubiera la siguiente inscripción: “Eviten las formalidades”, o “Con nosotros sobran las formalidades”. Pero quiero decirlo, y decirlo así, y que se sepa que lo he dicho; pues la muerte me ha preocupado tanto, que sé perfectamente que nadie puede hablar seriamente de la muerte si no sabe utilizar la astucia que hay en la muerte y todas las ingeniosas diabluras que la muerte hace para despertarnos. La seriedad de la muerte no es la seriedad de lo eterno. A la seriedad de la muerte pertenece esa forma particular de despertarnos, este tono hondamente burlón; arrancada del pensamiento de la eternidad, esa manera de despertarnos se nos presenta ciertamente como una simple broma, a menudo insolente, pero en conexión con el pensamiento de la eternidad es lo que debe ser, que es algo completamente distinto de la aburrida seriedad. La cual es la que menos puede captar y retener una idea de la amplitud y el alcance de la idea de la muerte» (361). Pero la esperanza que Kierkegaard opone a la «seriedad de lo eterno» no es sino la esperanza en la realidad viva de la redención.

1 Las citas siguen la edición alemana, publicada por la editorial Eugen Diederichs: Sören KIERKEGAARD, *Leben und Walten der Liebe* (traducción de Albert Dorner y Chr[istoph] Schrempf, con un epílogo de Chr. Schrempf), Jena, 1924 (Erbauliche Reden, 3). Los números entre paréntesis remiten a páginas de esta edición.

2 «Un amor que no elige nos parece que pierde una parte de su propio valor, pues comete una injusticia con el objeto. Además, no todos los hombres son dignos de amor» (Sigm[und] FREUD, *Gesammelte Schriften*, vol. 12: *Schriften aus dem jahre 1928 bis 1933. Vermischte Schriften*, Viena, 1935, p. 69).

3 Cabe al menos mencionar el extraordinario alcance de tales perspectivas de Kierkegaard para la lógica dialéctica. Kierkegaard se percata de que en el «ergo» del silogismo tradicional queda reprimida la realización de la síntesis, necesariamente implicada aún en el sentido de la conclusión misma. El acto de juzgar no es nada meramente externo –psicológico– al juicio, sino que constituye, junto con el estado de cosas a que éste se refiere, y como algo inseparable de ese estado de cosas, el juicio mismo. Kierkegaard se encontró con que la lógica formal como tal constituye, frente a la relación de sujeto-objeto del conocimiento sintético, una cosificación. La consecuencia de esta apreciación sería que, en una cierta dimensión, todos los juicios analíticos son «falsos».

4 Max HORKHEIMER, *Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung. Notizen in Deutschland*, ed. Werner Brede, Frankfurt a.M., 1974, p. 306. *[N. del E.]*



Segundo anexo

De nuevo Kierkegaard

En memoria de Paul Tillich

1

Kierkegaard no debe triunfar según la medida de su propia obra de escritor. Kierkegaard negó al difunto obispo Mynster, muy querido por él, el nombre de testigo de la verdad. El que repetía a la manera de una fórmula que él hablaba sin autoridad, habría sido el último en reivindicar para él mismo esa condición. Pero es evidente que su idea del testigo de la verdad provenía de la construcción de su propia existencia. En el primero de los artículos periodísticos de *Patria,* de diciembre de 1854, en el que inició el ataque a su Iglesia y a la cristiandad oficial, se lee: «Un testigo de la verdad es un hombre que en la pobreza da testimonio de la verdad; en la pobreza, la sencillez y la humillación, y luego es ignorado, odiado, aborrecido, y luego insultado, escarnecido y ridiculizado –quizá no tuvo siempre su pan de cada día, tan pobre era, pero el pan diario de la persecución lo tuvo en abundancia; para él nunca hubo carrera o promoción, sino a la inversa: descenso paso a paso. Un testigo de la verdad, un auténtico testigo de la verdad, es un hombre azotado, maltratado, arrastrado de un calabozo a otro y finalmente –última promoción, por la que es admitido en la primera clase de la jerarquía cristiana, la de los auténticos testigos de la verdad–, finalmente –pues es de uno de los auténticos testigos de la verdad de quien el prof. Martensen habla–, finalmente es crucificado, o decapitado, o quemado, o asado en una parrilla, y su cuerpo inánime arrojado por el verdugo a un lugar apartado, sin sepultura –¡así se entierra a un testigo de la verdad!–, o quemado y reducido a cenizas luego dispersadas a los cuatro vientos, para eliminar todo resto de ese "desecho" en que, como dice el apóstol, se ha convertido»[1]. Más rotundo es en este respecto un artículo posterior de la misma serie: «En el Nuevo Testamento, Cristo llama a los apóstoles y a los discípulos testigos, y les exige que den "testimonio" de él. Veamos qué hay que entender por testigo. Los testigos son hombres que, renunciando a todo, viviendo en la pobreza, en la humillación, dispuestos a soportar cualquier sufrimiento, deben ir por un mundo que, en la vida y en la muerte, expresa un modo de ser contrario al

cristiano. A esto llama Cristo dar testimonio, ser testigo»[2]. Kierkegaard murió en plena polémica, en el mismo momento en que había consumido su fortuna, que, cristianamente consecuente, se había negado a poner bajo interés. El que consiguió sucumbir en el mundo, no habría esperado ni querido otra cosa de su obra. Su concepción sin compromiso de la trascendencia habría excluido la victoria intramundana de la verdad, para él encarnada en sus escritos, tanto como la de su persona. La *ecclesia triumphans* era para él una defección, no menos que la doctrina hegeliana promovida a filosofía del Estado. Incluso la idea de una gran repercusión después de su muerte difícilmente le habría agradado. Para él, la historia era un permanente descenso al infierno, una traición a la revelación. El que todo lo encerraba en la contemporaneidad, en el instante, no podía esperar de la posteridad más que del mundo de su tiempo. Tener discípulos, fundar una escuela, eran cosas de las que él, que se refería a sí mismo como «ese individuo» y para el que todo aquello en lo que creía, incluso la relación con lo absoluto, se concentraba en el individuo, se burlaba. Es cierto que hay un pasaje en el que, frente a la victoria empírica, considera posible la victoria en el espíritu: «Pero una cosa es vencer en la idea y otra vencer en lo concreto; hay una diferencia en la medida en que precisamente aquellos de los que se puede decir en el sentido más eminente que han vencido en la idea, hubieron de sucumbir, y hasta ser asesinados, en lo concreto. O, para poner un ejemplo (y no el más alto, aunque para mí es un ejemplo bien grande): no se debe decir de Sócrates que, desde el punto de vista de la idea, triunfó completamente sobre el mundo de su tiempo y, sin embargo, tuvo que beber la cicuta»[3]. Esto no se aleja mucho de la concepción convencional de lo trágico. Pero enseñar la victoria del espíritu en el espíritu no significa la victoria del espíritu en el mundo. De esta victoria Kierkegaard no pudo pensar mejor que del éxito, el cargo y la carrera. El décimo y último número de *El instante,* no publicado ya por él mismo, concluye con incisiva ironía: «Teniendo un predecesor y un discípulo, uno va contento por la vida y es a la vez testigo de la verdad. Que Dios ayude a quien no tenga ningún predecesor y ningún discípulo; para él, la vida será verdaderamente lo que debe ser según la voluntad del cristianismo: un examen en el que es imposible hacer trampas»[4]. No podría decirse más claramente que si Kierkegaard rechazaba a sus potenciales discípulos como importunos, repudiaba también su victoria en la pervivencia de su obra. Del mismo modo que combatió la cosificación de

la filosofía en un sistema que arranca a ésta de la experiencia del individuo y reduce a éste a mero momento, se habría opuesto al intento de hacer con él una teología positiva; Kierkegaard rechazó con desdén la demanda de publicar su propia dogmática. Su insistencia en lo que el cristianismo no es, tiene su razón no sólo en que él sabía que se hallaba por debajo de su idea de lo cristiano, sino también en un aspecto de su pensamiento. Con la transición a la positividad dogmática quedaría negado el propio contenido de esa idea. Sin embargo, sólo la positividad tiene, incluso como positividad espiritual, la posibilidad de afirmarse en el mundo. La obra del escritor Kierkegaard tenía a la vista su propia derrota. Kierkegaard desafió como pocos a aquel principio del éxito, en el cual el mecanismo de la competencia de la sociedad burguesa se refleja y ocupa el lugar de la divinidad derrocada; él todavía habría registrado el triunfo póstumo como prueba contra su propia verdad, como testimonio de una complicidad secreta con aquello que él llamaba «lo existente». Pero esto debe tomarse muy en serio. Cuanto menos necesita la filosofía preocuparse de la intención subjetiva de los autores, más determinantes son para ella los textos mismos en los que esa intención se despliega. La compatibilidad con el mundo del enemigo del mundo se convierte en objeción contra él y su tipo de hostilidad al mundo.

2

Kierkegaard ha triunfado. Una vez que la atención se fijó en el «extraordinario», primero resultó, como es ya habitual, psicológicamente interesante, por ejemplo para el ilustrado Georg Brandes, que, por lo demás, aún no fascinado por él, le veía de forma más imparcial, y también más crítica, que casi toda la literatura posterior. Luego, Kierkegaard se convirtió en Alemania, gracias a su traductor, Christoph Schrempf, en santo patrón de aquellos pastores que sufrían conflictos de conciencia con su ministerio, en una especie de ibseniano Rosmer, del mismo modo que el Brand del joven Ibsen toma algunos rasgos de Kierkegaard. Este cambio repentino puede datarse antes de 1920. Quizá lo desencadenase la traducción por Theodor Haecker del libro sobre Adler, cuya fuerza expresiva puso a Kierkegaard por vez primera a su verdadero nivel en Alemania. Kierkegaard impresionó a los teólogos protestantes, que se hallaban desorientados en medio de un

cristianismo liberal cuyo contenido teológico se volatilizaba en metáforas para ideas. Toda la teología dialéctica fue seguidora de Kierkegaard; en Karl Barth, seguidora también de su firmeza. Pero su obra tiene una capa teológica y otra filosófica: de ahí su influencia. La influencia filosófica llegó más tarde, mediados los años veinte, cuando Heidegger por un lado y Jaspers por otro emanciparon el concepto kierkegaardiano de existencia de los llamados estadios de la religiosidad A y la religiosidad B, transformándolo en concepto de una ontología antropológica que en Heidegger ciertamente no deseaba, ya entonces, ser entendida como una antropología. Mientras que el concepto de existencia, sobre todo los existenciarios, como la angustia, la interioridad –el modelo de la autenticidad heideggeriana– o la decisión, se estableció como núcleo de una metafísica material supuestamente resucitada, Kierkegaard puso fin a la supervivencia académica del idealismo alemán. Sus invectivas contra Hegel acabaron lo que las schopenhauerianas habían comenzado: la caricatura de un pensamiento desenfrenado, que se idolatraba a sí mismo y perdía su sustrato. Las publicaciones del llamado círculo de Patmos en los años veinte son documentos de esta influencia. Ésta era entonces tan grande, que proporcionó a Kierkegaard el anonimato del espíritu de la época. Kierkegaard se infiltró en todo el lenguaje teológico-filosófico y pedagógico para, gracias a tal supervivencia, ser olvidado una segunda vez; con esto al menos no habría quedado insatisfecho. Menos le habría agradado que aquel lenguaje quedase tan pronto a disposición de tantos, se dejase utilizar en parloteos tan corrientes y desprovistos de experiencia como los que él reprochó a los candidatos de la teología. Los últimos escritos de Kierkegaard, el ataque a la cristiandad en nombre del cristianismo, se habían vuelto bruscamente incluso contra instituciones burguesas, como el matrimonio: «Jamás podría ocurrírseme la idea de casarme; la tarea de llegar a ser cristiano es tan inmensa, que no podría aceptar esta traba, por mucho que los hombres, especialmente a cierta edad, la declaren y la vean como un estado de suprema felicidad. Sinceramente hablando, no concibo cómo puede ocurrírsele a cualquier hombre la idea de conciliar el ser cristiano con el estar casado, y debo precisar que no pienso en el caso de alguien que, por ejemplo, ya estuviera casado y tuviera familia y sólo a esa edad quisiera ser cristiano; no, quiero decir que cómo alguien que está soltero y dice que es cristiano puede tener la ocurrencia de casarse»[5]. Kierkegaard condenaba en bloque la acomodación a las ordenaciones mediocres de la vida que se perpetúa. En

Temor y temblor, la esfera religiosa se funda en la suspensión de la ética. Sus admiradores le han arrancado esos colmillos. En el epílogo que en 1955 escribió para su *Filosofía,* Jaspers declaraba casi emocionado que él había hecho suyo el «concepto» kierkegaardiano de existencia. «Pero nunca fui partidario de Kierkegaard. Pues no sólo no me llegó su cristianismo, sino que percibía en sus decisiones negativas (su negativa al matrimonio, a la posición y a la realización en el mundo y su afirmación de la existencia del mártir como algo esencialmente ligado a la verdad del cristianismo) lo contrario de todo lo que yo amaba y quería, de todo lo que estaba dispuesto a hacer o a no hacer. Su concepción de la fe cristiana a través de su religiosidad B (como absurdo) me parecía, igual que aquella negatividad práctica, el fin del cristianismo histórico, y el fin también de toda vida filosófica. Tanto más asombroso era así lo que Kierkegaard fue en su probidad capaz de ver y decir en su itinerario, casi inagotable en momentos de despertar. Una filosofía sin Kierkegaard me parecía entonces imposible. Su grandeza tenía, tal como yo la veía, un alcance histórico-universal parejo al de Nietzsche[6].» Como si pudiera tan sencillamente darse una cosa sin la otra. En apenas cien años, Kierkegaard ha sido no menos aplanado por uno de sus más renombrados adeptos, no menos engullido por la conciencia burguesa normal que, según su propia tesis, el cristianismo después de casi dos milenios. Poder incitador, grandeza comparable a la de un monumento a Bismarck, historia universal –justo lo que Kierkegaard despreciaba, es lo que quedó de él, siendo además glorificado–. De aquel «individuo» han derivado las habladurías mendaces que alardean de que los otros son inauténticos y dados a las habladurías. Lo cual quedó sellado en Alemania cuando, antes de 1933, el nacionalsocialista Emanuel Hirsch se apropió de él: la victoria como derrota.

3

La vía de esta victoria es la del desarrollo de una no-verdad del contenido doctrinal de Kierkegaard. Frente a la cosificación y la socialización de todas las relaciones entre los hombres en los cien años siguientes a la muerte de Kierkegaard, la posición del individuo, al que se concedía la más alta dignidad, se manifestaba como refugio frente a la explotación dominante, que, enemiga de la determinación individual, degrada a cada uno a su papel.

Kierkegaard pudo hacerse popular porque el individuo absoluto, que en su época él oponía a las masas del gran capitalismo, que entonces empezaban a hacerse visibles, ha acabado presentándose a éstas como la situación de todos. Pero tal primado del individuo es al mismo tiempo apariencia. Pues la universalidad, el principio burgués puro de la economía de intercambio, se realiza a través de la autoconservación absolutizada de los sujetos sociales, cuya individualización, que para la doctrina de la existencia parece ser la medida de todas las cosas, es engullida con lo universal. La consecuencia social es que ella acaba en la conexión funcional de los intereses antagónicos. Los individuos actúan sin conciencia clara al servicio del todo, que han de sufrir como cosa a ellos extraña y en sí contradictoria. Son sus hijos naturales. Por eso el individuo absoluto procura no trastornar esa mala totalidad contra la que protesta. A la interioridad se une el desprecio de la exterioridad que no llega hasta ella. La interioridad beneficia a la exterioridad que reduce a los individuos a átomos impotentes, la totalidad de los cuales constituye el público contra el cual Kierkegaard lanzaba sus anatemas. Su extremo conservadurismo político, herencia del antiguo luteranismo, expresa fielmente el estado histórico de la interioridad sin objeto que él encarna. Él, que censura toda intervención en la realidad exterior como abandono de la esencia puramente interior, tiene que sancionar las relaciones dadas tal como son. Durante mucho tiempo, Kierkegaard no retrocedió con espanto ante ellas. Cuando en la filosofía hegeliana de la historia ataca la ilusión de que el mundo finito tiene sentido, al mismo tiempo obstaculiza la conciencia de la esencia histórica de la individualidad supuestamente pura. Sin embargo, la doctrina del individuo existente, íntegramente real, se ha convertido contra su voluntad en una especie de doctrina de invariantes, recuerdo del hombre hecho a imagen y semejanza de Dios. Sin duda usa Kierkegaard la palabra ontología peyorativamente, igual que la palabra metafísica, en protesta contra el hegeliano ser en y para sí del concepto, que rebaja al individuo hipostasiado por Kierkegaard a mero momento. Pero este recurso es inútil. La doctrina del individuo absoluto se convierte, ya en Kierkegaard, en ontología, en un esbozo, aunque desesperado, de los existenciarios. Lo que criticaba en Hegel como actitud de espectador, lo que en él se llama enajenación, objetividad objetual, migra en Kierkegaard a las determinaciones fundamentales del sujeto. Por eso pudieron los ontólogos del siglo veinte apropiarse tan fácilmente del crítico de la ontología del siglo diecinueve. Y

ello con fines políticos. El mundo de la mercancía es justificado como estímulo para la acción de la pura interioridad. La atroz afirmación de T. S. Eliot contra el socialismo: que éste aspira a un orden tan perfecto de las cosas que ya no necesitaría del amor, es ortodoxia kierkegaardiana. Los discursos de Kierkegaard sobre el amor contienen casi literalmente lo mismo. La meditación vulgar de hoy en día, que concluye que no habría que remover el mal que vino al mundo con el pecado original en consideración a su sublime genealogía, está prefigurada en Kierkegaard. Pero Kierkegaard no debe esta clase de motivos simplemente a la tradición de su confesión. Son motivos filosóficamente pensados. Su fuerza de atracción se explica no en último lugar por el hecho de que, con los medios de la Ilustración, y ésta precisamente en su elevada forma hegeliana, Kierkegaard denigró la Ilustración. De ese modo preparó el terreno a una fase, a cuya ideología se acomodaba, que trasladaría a su individuo su desprecio del mundo, difamaría la autonomía, que ya en Kierkegaard olía a *hybris*, y clasificaría en un colectivo como partidarios suyos a los individuos que se niegan a sí mismos. Kierkegaard pensaba todavía que todo, salvo a los hombres en masa, se podía dirigir como a un rebaño; desde entonces, los amos del mundo lo han aprendido muy bien. Jamás hubiera soñado que él contribuiría a proporcionar al acentuado oscurantismo de la época totalitaria la buena conciencia intelectual. Su pensamiento se recomendaba como un pensamiento que virtualmente tacha el pensamiento. Ante la punta inextensa de su dialéctica de la interioridad, ante el sacrificio del sí-mismo, casi es el azar lo que decide en manos de quién queda éste. Pero incluso el oscurantismo kierkegaardiano tiene sus rasgos particulares. En la ciencia aplasta no sólo el saber absoluto hegeliano, sino también aquellos productos académicos que sustituyen la conciencia viva por la fruslería de la cientificidad. Pero la fuerza sorprendente de Kierkegaard en su existencia póstuma tiene su fundamento más profundo en el hecho de que a los que protestan tampoco se les ofrece hoy en principio otra posición que la del individuo, la misma que él estableció; de que toda identificación inmediata con lo colectivo es al instante la no-verdad que la posición del individuo constantemente representa. Kierkegaard se convirtió verdaderamente en el seductor al que con tan escasos recursos jugó en su obra juvenil, porque la no-verdad del individuo absoluto y la verdad de su resistencia se hallan casi inseparablemente entretejidos. Hoy es hora de deshacer esta trama.

4

La no-verdad de Kierkegaard, la que le hizo triunfar, es la no-verdad filosófica. Para él, la filosofía es la condición negativa y necesaria de su teología. La estructura de su obra, que es la de una fenomenología del espíritu individual que se mueve en sí mismo, lo atestigua. El adversario de Hegel estaba hechizado por Hegel. Pero al mismo tiempo, presa de un vértigo como el de los caracteres edípicos ante la figura del padre, no dominaba del todo la filosofía de Hegel. Por lo cual, todo el proceso de Kierkegaard contra Hegel debe ser nuevamente planteado, como ya se ha hecho en una importante obra, aún no publicada, de Hermann Schweppenhäuser[7]. La comprensión kierkegaardiana de Hegel, hasta la fecha poco estudiada, con la excepción de un breve artículo de Richard Kroner, es problemática; y, en esto, curiosamente semejante por lo demás a la de Marx. Kierkegaard malinterpretó toscamente el concepto hegeliano central de mediación, contra el cual lanzó sus invectivas. En Hegel, la mediación es una mediación por los extremos. Que el concepto se convierta a partir de sí mismo en su contrario significa, en lenguaje hegeliano, que el concepto se halla en sí mismo mediado. Pero Kierkegaard malentendía simplistamente la mediación hegeliana como un término medio entre los conceptos, como un compromiso moderador. Cabe pensar que, influido por Trendelenburg, introdujo en Hegel el concepto aristotélico del justo medio, de la μεσότης. Pero la panacea que opone a Hegel es literalmente citada de Hegel; el salto cualitativo procede del prólogo de la *Fenomenología del espíritu*. No son nimiedades histórico-filosóficas o filológicas, sino hechos de la mayor relevancia para la teoría. Pues, aunque Kierkegaard se considere un dialéctico y proceda de manera aparentemente dialéctica, falta al método con el que se ha comprometido, debido a que lo aplica sin mediación. Su individuo se sale de la dialéctica y recae en la pura inmediatez. Kierkegaard no ve que el individuo no es de suyo, como no lo es cualquier otra categoría, un absoluto, sino que encierra en sí mismo, como momento necesario suyo, su contrario –aquel todo cuyo empleo sistemático censura en Hegel–. Pero, realmente, ese todo es la sociedad. Con la interiorización; con hacer que el individuo sea para sí mismo, sin transición a su otro porque él mismo es ya su otro, Hegel queda

tan falseado como el sujeto que se obstina en la apariencia de su ser para sí, cuando siempre es a la vez un ser social. Se ha observado acertadamente que la interioridad kierkegaardiana es la conciencia desventurada de la fenomenología hegeliana arrancada de la dialéctica y tomada como algo fijo. Pero entonces Kierkegaard debe sufrir la rigurosa crítica de Hegel a aquel grado del espíritu. La conciencia desventurada, dice Hegel, «se halla más bien en este término medio en que el pensamiento abstracto entra en contacto con la singularidad de la conciencia como singularidad. Ella misma es este contacto; y es también para ella esta singularidad pensante o el pensamiento puro y lo inmutable mismo esencialmente como singularidad. Pero no es para ella el que este su objeto, lo inmutable, que tiene esencialmente para ella la figura de la singularidad, sea ella misma la singularidad de la conciencia [...] Su pensamiento como tal [*scil.,* como recogimiento devoto] sigue siendo el informe resonar de las campanas o un cálido vapor nebuloso, un pensamiento musical, que no llega a concepto, el cual sería el único modo objetivo inmanente. No cabe duda de que este puro sentir interior infinito encontrará su objeto, pero éste no se presentará como un objeto conceptual y aparecerá, por tanto, como algo ajeno. Es así como se da el movimiento interior de ánimo puro, que se siente a sí mismo, pero se siente dolorosamente como desdoblamiento; es el movimiento de una infinita nostalgia, que tiene la certeza de que su esencia es aquel ánimo puro, un pensamiento puro que se piensa como singularidad, de que es conocida y reconocida por este objeto, precisamente porque se piensa como singularidad. Pero, al mismo tiempo, esta esencia es el más allá inaccesible, que huye cuando se le quiere captar o que, mejor dicho, ya ha huido. Ha huido ya, pues es, de una parte, lo inmutable que se piensa como singularidad, por donde la conciencia se alcanza a sí misma inmediatamente en él; en vez de captar la esencia, no hace más que sentirla y recae en sí misma; por tanto, como en este alcanzar no puede eliminarse a sí misma como este algo contrapuesto, en vez de haber captado la esencia sólo ha captado lo inesencial. Y así como, de una parte, al tratar de captarse a sí misma en la esencia, sólo capta la propia realidad desdoblada, no puede tampoco, de otra parte, captar lo otro como singular o como real. No se lo encontrará dondequiera que se le busque, precisamente porque tiene que ser un más allá, un ser tal que no puede ser encontrado. Buscado como singular, no es una singularidad universal pensada, no es concepto, sino un singular como objeto o algo real; objeto de la certeza

sensible inmediata y, precisamente por ello, solamente un objeto que ya ha desaparecido. Ante la conciencia sólo se hace presente, por tanto, el sepulcro de su vida»[8]. Hegel golpeó a su enemigo mortal póstumo después de inventarlo proféticamente, a partir del movimiento de su propia filosofía, hasta en sus rasgos idiosincrásicos. Si Hegel reprocha a la conciencia desventurada, como conciencia que se vuelve ciega al contexto, su carácter abstracto, el individuo kierkegaardiano se vuelve abstracto en un sentido aún más literal. Lo que podría ser su posible contenido procede del mundo, al que el individuo absoluto debe estar en absoluta oposición. Si el individuo se mantiene puro frente al mundo, su concreción aparente, la del puro esto-ahí, resulta algo de todo punto indeterminado. En la construcción de la teoría de Kierkegaard, esto se expresa en la reducción de todas las determinaciones de contenido a la «situación» *[Lage]* –de la que deriva esa «situación» *[Situation]* que encontramos en el conjunto de la filosofía existencial y existenciaria–, algo heterónomo e irracional para el individuo, pero de lo que se le hace depender. Su contenido obedece a la contingencia. Por eso, las determinaciones fundamentales del individuo kierkegaardiano, su ontología, se tornan negativas: en su lenguaje, demoniacas. El individuo de Kierkegaard es tan poco lo verdadero como el todo hegeliano. La tesis fundamental de Kierkegaard, según la cual la subjetividad es la verdad, es totalmente idealista. De hecho, su dialéctica no pudo, a pesar del esfuerzo extremo por conseguirlo, desprenderse del idealismo, al que la ata el punto de partida de la interioridad sin objeto. Pero en Kierkegaard –y esto es ya un elemento de positivismo, del positivismo que desbancó a Hegel inmediatamente después de su muerte– la subjetividad de la persona individual se identifica con el individuo del que Fichte, a quien Kierkegaard en cierto sentido recurre por detrás de Hegel, obtuvo y destacó enfáticamente su sujeto como la verdad. De ese modo atribuye directamente al particular encapsulado en sí, sin ventanas y disociado de la universalidad, aquel sentido que en el idealismo se llamaba espíritu y que no puede ser separado de lo universal por decreto. La contradicción quedaba sin resolver. Kierkegaard no hizo con ella otra cosa que inmovilizarla e hipostasiarla bajo el nombre de paradoja. También en esto fue el discípulo de Hegel que coarta la lógica de la no-contradicción. Pero si la filosofía hegeliana trata de deshacer el nudo de la contradicción en el proceso, en Kierkegaard la contradicción se convierte ella misma, por la fuerza, en la solución. Su teoría es verdadera contra Hegel por cuanto que ella

concede mayor derecho al momento de lo no-idéntico, de lo que no se reduce a su concepto, mientras que en Hegel tal momento lleva a la dialéctica, pero finalmente desaparece en la pura identidad del espíritu absoluto. Kierkegaard rompió el paréntesis de la filosofía de la identidad; y lo hizo de manera ejemplar, porque su acto aconteció de forma inmanente, no estableciendo arbitrariamente desde fuera una posición contraria a Hegel. En el concepto kierkegaardiano de sujeto como concepto de la existencia se abre paso aquello real no idéntico que escamotea la concepción del sujeto puro como espíritu en el idealismo. En este sentido, Kierkegaard, que denostaba la mediación, acentuaba más que Hegel una mediación central que Hegel bien conocía: la del yo por el no-yo, la del sujeto constituyente por aquello que, según el esquema idealista, sólo puede haber sido constituido por el sujeto. Pero ello no quita que su teoría sea también pensamiento de la identidad. Lo que en ella no se identifica con el concepto es espiritualizado y conceptualizado absolutamente como existencia. Kierkegaard subordina la totalidad al principio de la existencia como los idealistas lo existente a la totalidad. El intento de desprenderse del idealismo fracasó, y el pensamiento que esperaba escapar a la totalidad del concepto quedó condenado a girar sin esperanza en torno a sí mismo y a conjurar un sentido que le era extraño e inconmensurable. La prueba más persuasiva al respecto es la teoría del sí-mismo como una relación que se relaciona consigo misma, expuesta al comienzo de la *La enfermedad mortal*[9]. La blasfemia de que acusa a Hegel, consistente en fijar lo absoluto, Dios, al pensamiento, y, por ende, a lo humano, la vuelve a cometer él mismo por la forma de su pensamiento. Éste se figura que a través de la negación de sí mismo, a partir de su propio movimiento, puede llegar al concepto de la divinidad, siempre según la construcción de la filosofía de Kierkegaard. – Sin embargo, no se queda en ella. El concepto de existencia no puede permanecer en el extremo de abstracción al que la dialéctica kierkegaardiana de la interioridad lo lleva, debiendo recibir su contenido de aquello exterior de lo que Kierkegaard se aparta, y esto actúa en él como un correctivo. La antítesis respecto al mundo objetivo concretiza el concepto de existencia más allá de aquello como lo que la especulación lo pone. En el orden de los contenidos de la experiencia, tal concreción, la integración de los hombres vivos en vez de la construcción de una esencia humana espiritualmente pura, era probablemente lo que verdaderamente movía a Kierkegaard. En el orden de la filosofía, el

nominalismo luterano y el espiritualismo de la interioridad absoluta se resistían a un denominador común; como el nominalismo en todas sus épocas, también el kierkegaardiano tenía su componente materialista. El espíritu, que no puede ser un puro en-sí, sino algo secundario y dependiente, no es, como Kierkegaard tuvo que aprender, solamente dependiente de la divinidad, sino también de las condiciones de la empiria. En cuanto Kierkegaard pasa, como en la polémica de *El instante,* de la doctrina de la existencia a la intervención, se percata de la complicación del espíritu cristiano dominante con los crudos intereses de los que lo predican y lo administran. Su existencialismo tiene un doble carácter: es una metafísica del sujeto absoluto nominalistamente contraída al individuo y un ataque frontal a la ideología del sistema del provecho. En esto, Kierkegaard marca un hito.

5

Pero, cuando habla filosóficamente, retrocede por detrás de la filosofía, cuyo instrumental es el suyo. Se ha acusado a Hegel de mitología del concepto. La dialéctica de Kierkegaard le aventaja en esto; ella es mítica a la manera de una religión natural encerrada en sí y sin salida. La trascendencia, que para ella lo es todo, es anulada por ella misma. Kierkegaard quiere purificar la trascendencia de todo elemento mediador que ella comparta con el mundo. En esta desmitologización, su absoluto se convierte en el adversario mismo de la trascendencia, en algo simplemente desconocido, amenazante y sin esperanza, como los dioses del destino. En el abandono por Kierkegaard de la Iglesia resuena claramente la rebelión de los seres derrocados del mundo primitivo. Si él sacude la unidad del *logos,* esto significa también la protesta de la pluralidad en la naturaleza, en la que tal unidad se introdujo. Pero esta protesta contra el principio opresor se enreda en éste. Si en la cristología de Kierkegaard la gracia palidece de forma tan acusada ante aquello que en el cristianismo es continuamente objeto urgente de temor y espanto, ello es resultado de su pensamiento no menos que de su natural sombrío. El paradójico hombre-Dios, irracional y extinguidor de toda luz natural, pierde, junto con su afinidad con los hombres, su determinidad cualitativa. Se vuelve abstracto como un concepto y equívoco como un demonio al que las víctimas deben someterse contra su pensamiento. De la

salvación están ellas tan poco seguras como el mundo secularizado; en Kierkegaard converge por vez primera una secularización sin trabas con aquella mitología que pretende erradicar la secularización. Por certero que pudiese haber sido en sus juicios sobre la cristiandad, sus adversarios más mezquinos reconocían una cosa. Su defensa del cristianismo contra lo que ellos habían hecho de él, abolía el cristianismo. Su cristianismo se distingue del cristianismo primitivo, tal como él lo imaginaba, por su carácter acabadamente reflexivo recibido de la filosofía. La comparación con Tolstoi puede explicar esto. A Tolstoi no le importaba ni el derecho ni la tradición, y respecto al cristianismo se comportaba tendencialmente como si las instrucciones del Evangelio para una vida recta –y ésta era esencialmente, en Tolstoi, una vida conforme a la naturaleza y no violenta– no dejaran otra elección si uno tenía realmente buena voluntad. Sin duda la argumentación de Kierkegaard contra los que rechazan el cristianismo evoca en ocasiones esta actitud. Pero su propia actitud no se parece en nada a la imitación apostólica, ni tampoco la reivindicó, con gran honradez intelectual, para sí mismo. En él se llega a la religión no a través de un modelo irresistible, sino de un proceso del pensamiento que finalmente rompe el pensamiento en cuanto pensamiento finito de la criatura finita y reserva la verdad a lo que no puede ser pensado y contradice absolutamente el pensamiento. Mas este proceso no puede terminar por sí solo en el contenido doctrinal del cristianismo; que para tal dialéctica sería tan arbitrario como cualquier otro. El dogma cristiano es el punto ciego de la reflexión kierkegaardiana: ni revelación ni idea. Y, por ende, producto del mundo que Kierkegaard absolutamente rechaza. Proviene de la tradición que niega la doctrina antieclesiástica de la contemporaneidad absoluta. El origen del cristianismo de Kierkegaard es lo último que debería ser: lo que le ha sido transmitido. No pocas veces se remite Kierkegaard a la autoridad paterna, a la «religión de nuestros padres». Lo que es una relación natural se convierte de una forma estricta en la condición de su supranaturalismo. Kierkegaard estuvo muy cerca de cobrar conciencia de ello en la apostilla al primer gran ataque a Mynster, publicada en diciembre de 1854. El difunto fue «la desgracia de mi vida» porque Kierkegaard fue «educado por un padre fallecido en las *Prédicas de Mynster* y, por piedad al difunto padre, pagó esta falsa letra en lugar de protestarla»[10]. De aquí a la crítica del propio cristianismo de Kierkegaard sólo mediaría un paso. Este paso le habría llevado a la relación abismática, y hasta hoy no

suficientemente pensada, entre tradición y conocimiento y a la cuestión de si es posible la religión sin tradición: «Pero tan solitario me falta todo lo divino»11. Como filósofo especulativo no podía enfrentarse a esta cuestión, ni como teólogo a la autoridad inmediata de la palabra bíblica. Mientras ante ella, y por reflexión, se negaba a reflexionar, se ponía a sí mismo en cuanto ser natural, en cuanto hijo del padre amado y odiado, como criterio de lo que debe ser sustraído a toda relación natural. Bajo de la humildad del genio que declara no ser nada frente al apóstol, acecha la *hybris* del que se encierra en lo que él es sin más. El grito dirigido a la divinidad se convierte en grito de desafío. Mediante el conjuro, la existencia quiere obligar a la trascendencia a comparecer. Y, al final, la identidad nuda, inmediata, del sí-mismo endurecido no se disolverá en el conocimiento de su ser mediado. Las comparaciones que recurren a la mitología nórdica, de las que su obra está entreverada hasta en los últimos escritos, son, más que metáforas, huellas de una tradición subterránea, por incompatible que ésta sea con el cristianismo y con la filosofía. El estrato mítico, el más interno de la interioridad, probablemente sólo un análisis de su lenguaje lo pondría enteramente al descubierto. Que es el lenguaje de una repetición intencionada y con un sentido oculto. Su arquetipo es, fuera de la dialéctica, el eco que une a la ilusión la autoridad de la voz determinada porque no es más que la propia voz del que lo percibe. El eco es testimonio de un hechizo. Filosóficamente es el del pensamiento producido por uno mismo. Kierkegaard no sale de él más que en apariencia, permaneciendo en la confusión mítica. El que se rebelaba contra la constricción de la identidad y contra la unidad con las que el sujeto somete al no-yo, se hallaba encadenado a aquel sujeto que no puede determinarse en su esencia más que por la unidad, por la identidad consigo mismo. El cosmos kierkegaardiano se abre entre lo totalmente indeterminado y el principio de identidad de la ipseidad, como en el idealismo que él denuncia. En cambio, era míticamente ciego para su propia mitología. En la polémica contra Martensen, Kierkegaard hace referencia a la obra de Heiberg *Los elfos*. En ella, «el maestro de escuela Grimmermann se precipita de repente, como es sabido, a 70.000 brazas bajo tierra y, de forma aún más inesperada que su caída repentina, se ve rodeado de genios de la montaña. "Qué disparate", dice Grimmermann, "los genios de la montaña no existen, pero aquí está mi nombramiento". Pero, ay, presentar a los genios de la montaña un nombramiento real es completamente inútil, pues qué diablos

puede significar para los genios de la montaña un nombramiento real, cuando su reino no es de este mundo; para ellos un nombramiento real es = 0, su único valor es el del papel»[12]. Kierkegaard se compara a los genios de la montaña: «Pero si –en nombre del cristianismo– alguien me viene a mí o a otros hombres de mi clase con un nombramiento real, será tan bien recibido como Grimmermann con su nombramiento»[13]. Kierkegaard se unió a los espíritus de la tierra, cuya voz atrae a las generaciones posteriores al abismo. La voz irresistible de Kierkegaard embauca a quien se confía a él: él sabía por qué no quería discípulos.

6

Pero su voz es irresistible por su contenido de verdad. La reaparición regresiva e involuntaria de la religión natural como sustitutivo de una naturaleza extra e intrahumana oprimida adquiere en él tanta más fuerza cuanto que la protesta que se inflama en el aire sofocante de la interioridad kierkegaardiana, en ninguna parte se manifiesta como si fuese naturaleza, sino que expresa invariablemente el alejamiento de ésta. El mundo contra el que Kierkegaard esgrimía lo cristiano, el que simulaba haber realizado el cristianismo: ese mundo en el que, como él decía, el sujeto había desaparecido, era la sociedad del gran capitalismo, la que simultáneamente, y sin que ambos supieran nada uno de otro, Marx analizó. Contra el absoluto ser para otro del mundo de la mercancía se alza en la imaginación el absoluto ser para sí del individuo kierkegaardiano. En su forma invertida, éste es expresión de la forma invertida de la totalidad. Por eso la crítica de Kierkegaard no está superada; tampoco la crítica a su Iglesia, cuya dogmática le absorbió de forma tan grotesca. Él no habría querido conducir a nadie a la verdad haciendo que se tocara jazz en el servicio religioso para que los jóvenes no se aburran demasiado. La hoy tan en boga «plegaria breve» es como una pesadilla kierkegaardiana. Kierkegaard fue el primero que descubrió en la Iglesia en la que había fijado su idiosincrásica mirada el fenómeno de la neutralización. Incorporado o, como hoy se dice con entusiasmo, integrado, separado del potencial de su propia realización, el espíritu ha quedado rebajado a bien cultural, y finalmente a mercancía, a algo que no compromete absolutamente a nada. La parábola de Kierkegaard a este

respecto, que todavía encontramos en el segundo número de *El instante,* es insuperable: «El lugar al que uno mira cómodamente desde el tren es, según la guía, "el temible desfiladero habitado por los lobos y cuya profundidad es de 70.000 brazas"; allí donde uno fuma su cigarro cómodamente sentado en un café tiene su escondite, según la guía, "una banda de salteadores que asalta y maltrata a los viajeros": tiene, es decir, tenía, pues ahora –y es divertido imaginarse cómo era–, ahora no hay ningún desfiladero habitado por lobos, sino una vía férrea, ni ninguna banda de saltadores, sino un confortable café»14. Kierkegaard no quiso tomar parte en el juego. Porque en las circunstancias reducidas y provincianas de su país no veía nada que hubiera podido escapar a esta neutralización, y porque pronosticó que ella sería el destino del mundo, alentó contra toda esperanza la esperanza en la paradoja, disfraz de la revolución, de lo que no se identificaría con la lógica de las cosas, sino que la rompería. En su desplazamiento a lo interior, la prepotencia de la lógica fatal, que estrangula lo posible, proyectaba ya su sombra hacia delante. Si esto era ya irremediable, Kierkegaard al menos no quiso adaptarse, como desde entonces viene diciendo la fórmula mágica; la capacidad de adaptación fue su principal reproche al fallecido obispo Mynster15. Su conservadurismo exasperado, que finalmente no le impidió hablar con palabras secas de lo existente, en vez de hablar de aberraciones, ni condenarlo, adquiere un aspecto inesperado. Porque en el liberalismo puro que incesantemente se imponía percibía más el mal que éste hacía a sus víctimas que el progreso con el que las consolaba, simpatizaba más con los condenados que con los vencedores –los batallones más poderosos de la historia universal–. Cuán poco confortable era su conservadurismo puede verse en el efecto de su ataque. La única respuesta que el obispo Martensen se dignó darle es ya una suma de todos los balidos de la mayoría compacta de la posteridad contra el discordante, se llame Nietzsche o Karl Kraus o como quiera se llame. Cuando Kierkegaard restringe el título de testigo de la verdad a los mártires, el obispo le pregunta: «¿Pero quién en el mundo entero le concedería el derecho a restringir el concepto de una manera tan arbitraria y tan contraria al lenguaje de la Iglesia?»16 –invocando a la institución con el gesto, desde entonces automatizado, del «sí, pero» y ocultando con falsa integridad las cuestiones que conciernen a la cosa con cuestiones formales de definición–. Quien quiera seguir a Kierkegaard, pensaba Martensen, tendrá que, *horribile dictu,* «abandonar el artículo que aprendimos cuando éramos

niños»: ya entonces la ingenuidad del pequeño debía proporcionar una excusa a la necedad satisfecha del adulto. Si Kierkegaard enseña que el signo del testigo de la verdad es el sufrimiento, «es preciso», proclama Martensen, «hacer una observación al respecto» –un gesto retórico muy eficaz–. El radicalismo de Kierkegaard es, dice Martensen, «extravagante»; si Kierkegaard moviliza contra él toda la fuerza espiritual, es porque su radicalismo no es más que «delectación en la vanidad»; Martensen dispone ya del sofisma según el cual el esfuerzo del espíritu que Kierkegaard exige de sí mismo y de otros, cuando no es una broma, es sospechoso de ser un medio de autopromoción del incriminado. A quien siente repugnancia ante los abusos dominantes, el obispo le dice indignado que envilece los bienes más altos. Él ha encontrado ahí frases que no sólo podrían aparecer en una pieza de Ibsen, sino que aún hoy podrían servir de modelo a otros como él. «Pero cuando le veo lanzar sus invectivas contra uno de los hombres más nobles de nuestra patria, contra un hombre al que antes había reconocido como su maestro y su benefactor espiritual, cuando le veo cual un Tersites ante la tumba del héroe, no puedo menos de conceder que con esa oración fúnebre seguramente conseguirá lo que se proponía: dar un gran escándalo. Pero en el bien entendido de que no sólo la verdad y el amor celestiales pueden ser un escándalo para los hombres, sino también la falsedad y la injusticia sin conciencia, el espíritu impuro e irreverente, la petulancia que juega con lo que es digno de veneración, que juega con el mejor sentimiento de un hombre[17].» Todo lo oficial es infame, como Theodor Haecker aprendió de Kierkegaard. Una anotación de su diario basta para evidenciar la mentalidad que halló en Martensen uno de sus primeros portavoces, y que se ha mantenido hasta nuestros días: «El Nuevo Testamento contiene la verdad divina. Está por encima de todos los extravíos, exaltaciones, etc., como la mediocridad, la murmuración, la infantilidad y la palabrería están por debajo de toda parcialidad. Pero como la palabrería tiene la particularidad de no ser parcial, se la explota y se la ofrece como la verdad divina que está por encima de todas las parcialidades»[18]. Y así se continúa estando contra las parcialidades. Que nadie diga que el odio de Kierkegaard a lo existente es demasiado abstracto. Es suficiente con imaginar a Martensen para saber contra quién y contra qué va todo, y hace tiempo que no va contra la Iglesia luterana danesa. En la negación determinada, Kierkegaard ha salido, para utilizar su lenguaje, de la interioridad. Para él el todo era, como totalidad y

sistema, el engaño absoluto, y se enfrentó al todo al que, como todos, estaba sujeto. Esto es lo ejemplar en él. Desde el día en que cayó en la vía pública, nada espiritual que sea más modesto puede tener valor: él potenció el pascaliano *on ne doit plus dormir*. La curva kierkegaardiana es la inversa de la de «el que dice sí» de Brecht, al que lo colectivo quiere hacerle creer que es importante aprender sobre todo a estar de acuerdo. Según Kierkegaard, ya no es posible ninguna amistad con el mundo porque todo decir sí al mundo tal como es eterniza lo malo en él e impide que llegue a ser digno de ser amado. Quien haya presenciado cómo en 1925 Karl Kraus echó, sólo con su palabra, a Imre Bekessy de Viena, habrá aún aprendido algo del poder concreto de lo que en Kierkegaard parece tan abstracto y tan monomaniaco: del poder de la impotencia.

1 Sören Kierkegaard, *Der Augenblick. Aufsätze und Schriften des letzten Streits* (trad. Hayo Gerdes), Düsseldorf, Colonia, 1959 (*Gesammelte Werke*, 34. Abt.), p. 6.
2 *L. c.*, p. 31.
3 *L. c.*, p. 363.
4 *L. c.*, p. 343.
5 *L. c.*, pp. 236 ss.
6 Karl Jaspers, *Philosophie. I: Philosophische Weltorientierung*, Berlín, Gotinga, Heidelberg, 1956, p. XX.
7 Cfr. Hermann Schweppenhäuser, *Kierkegaards Angriff auf die Spekulation. Eine Verteidigung,* Frankfurt a.M., 1967. *[N. del E.]*
8 Georg Wilhel Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Georg Lasson, Leipzig, [2]1921 (Philosophische Bibliothek, 114), p. 143.
9 Cfr. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode. Der Hohepriester – der Zöllner – die Sünderin* (trad. Emanuel Hirsch), Düsseldorf, Colonia, 1954 (*Gesammelte Werke*, 24. Abt.), pp. 8 ss.
10 Kierkegaard, *Der Augenblick,* cit., p. 8.
11 Hölderlin, *Sämtliche Werke*, ed. Friedrich Beißner (Kleine Stuttgarter Ausgabe), vol. 2: Poemas posteriores a 1800, Stuttgart, 1953, p. 81 («Menons Klagen um Diotima»).
12 Kierkegaard, *Der Augenblick,* cit., p. 55 ss.
13 *L. c.,* p. 56.
14 *L. c.,* p. 127.
15 Cfr. *l. c.,* pp. 30 ss.
16 *L. c.,* p. 10.
17 *L. c.,* p. 13.
18 *L. c.,* p. 355.

Noticia

Kierkegaard. Construcción de lo estético es el libro de un joven de veintiséis años. El autor lo escribió en 1929-1930, y con él obtuvo, en febrero de 1931, la habilitación en la Universidad de Frankfurt. En 1932 recompuso el voluminoso y embrollado manuscrito original. Su versión definitiva apareció en 1933 en la editorial J. C. B. Mohr (Siebeck), en el mismo día en que Hitler inició su dictadura. El 2 de abril de 1933, un día después del boicot antisemita, apareció una recensión de Walter Benjamin en la *Vossische Zeitung;* el efecto del libro quedó desde el principio ensombrecido por la calamidad política. Aunque el autor, que tomó el camino del exilio, estuvo largo tiempo privado de su nacionalidad, el libro no estuvo prohibido y continuó vendiéndose. Quizá le protegió la incapacidad de los censores para entenderlo. Y especialmente la crítica de la ontología existencial en él desarrollada pudo ya entonces llegar hasta los intelectuales de la oposición en Alemania.

Pasados treinta años, hay muchas cosas que no satisfacen al autor, lo cual es comprensible. Hoy cree conocer y comprender mejor a Hegel, y, por ende, la controversia de Kierkegaard con éste; hoy no manifestaría intenciones metafísicas de forma tan afirmativa, y el tono lo encuentra a menudo más solemne e idealista de lo tolerable. Lo que aconteció después de 1933 no pudo a la larga dejar inalterada una filosofía que siempre se supo opuesta a toda equivalencia entre la metafísica y una doctrina de lo inmutable y ahistórico.

A pesar de lo cual, el autor no ha modificado el texto, limitándose a corregir algunas erratas. Él rechaza la declaración habitual y cómoda de que el libro tendría que haber sido completamente refundido, pero que no se encontró tiempo para hacerlo. Desde muy temprano ha sentido desconfianza hacia quienes reniegan de sus trabajos de juventud y queman manuscritos, y en general hacia quienes muestran de forma espectacular su integridad para consigo mismos. La profunda aversión del autor hacia todo lo que sea empezar una nueva vida se comunica a su relación con sus propios libros. Detrás de la autocrítica humilde, para la que nada es suficientemente bueno, sospecha la *hybris* solapada del que se figura haber alcanzado más tarde su meta; una confianza en la madurez alimentada por el prejuicio burgués tras el

cual se atrinchera la gerontocracia. También le es ajena la actitud, que precisamente Kierkegaard ejemplificaba de grado, de supuesta lucha consigo mismo; uno debe hacer lo que buenamente pueda en cada época, pero luego dejar lo hecho como está y no confundir el impulso a retocarlo con la idea de la perfección. Lo que de una producción tiene posibilidad de durar y lo que no, escapa a la opinión y a la voluntad de su autor. Si se arroga la decisión sobre la vida y la muerte de sus trabajos, se hace culpable ante ellos; lo que de valor hay en ellos es justamente aquello que ha quedado fuera de su dominio personal. Por mucho que posteriormente le moleste la insuficiencia de lo que entonces escribió, esto que escribió podrá encerrar posibilidades que él no realizó en su evolución y que a él mismo no le son manifiestas. En cualquier caso, el autor cree que en su libro sobre Kierkegaard hay pocas cosas que no merezcan ser reconsideradas desde la perspectiva que le da su posición actual, y que no debe rechazar como propias de un mero estadio anterior. Quizá le esté permitido señalar que el motivo de la crítica del dominio de la naturaleza y de la razón dominadora de la naturaleza, el motivo de la reconciliación con la naturaleza, de la autoconciencia del espíritu como un momento de la naturaleza, se encuentra ya explícito en el texto.

Conforme a su temática, el libro no se ha ocupado de los llamados discursos religiosos de Kierkegaard, de aquellos escritos teológicos positivos que acompañan a los filosóficos negativos –la negación de la filosofía–. No obstante, su intención era la interpretación de la obra de Kierkegaard como un todo; en él, «estética» no significa, como tampoco en Kierkegaard, mera teoría del arte, sino, dicho hegelianamente, una posición del pensamiento en relación a la objetividad. El autor se sintió por eso obligado a hacer entrar también, al menos a título de modelo, los discursos religiosos en el círculo de su especulación. Ello ocurrió en la conferencia sobre *Los trabajos del amor* que pronunció el 23 de febrero de 1940, en inglés, ante un círculo de teólogos y filósofos fundado por Paul Tillich en Nueva York, y que tras su regreso publicó en alemán en la *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*. Esta conferencia se ha añadido al libro como un corolario.

También se añadió, como segundo corolario, un discurso del autor conmemorativo del ciento cincuenta aniversario del nacimiento de Kierkegaard; este discurso fue pronunciado en un acto celebrado en la Facultad de Filosofía de la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt, y apareció impreso en el mismo año, 1963, en los *Neue Deutsche*

Hefte. Dicho discurso también completa el libro temáticamente, por concentrarse en aspectos sólo rozados en la *Construcción de lo estético:* las últimas publicaciones de Kierkegaard, su polémica contra el cristianismo oficial y las implicaciones políticas de la misma. Después del triunfo histórico del escritor Kierkegaard, la justicia exigía desarrollar la problemática de este triunfo tanto como poner de relieve de forma más concreta sus rasgos no conformistas. Ello sólo era posible desde una distancia mayor que aquella a la que podía hallarse lo primeramente escrito. Ella puede al mismo tiempo dejar algún testimonio del cambio histórico que sufrió el contenido de la filosofía kierkegaardiana.

Enero de 1966

Nota del editor

La primera edición del libro sobre Kierkegaard, aparecida en 1933 y de cuyo destino informa Adorno en la «Noticia» (cfr. pp. 235-237), constituyó el segundo tomo de una serie titulada «Contribuciones a la filosofía y a su historia».

Casi treinta años después, cuando el libro estaba agotado, y los derechos volvieron al autor, la editorial Suhrkamp de Frankfurt a.M. preparó en 1962 una segunda edición aumentada con el anexo *La doctrina kierkegaardiana del amor*. Este texto, redactado primero en alemán, y luego traducido al inglés por el propio Adorno, se publicó en esta versión inglesa (cfr. T. W. ADORNO, «On Kierkegaard's Doctrine of Love», *Studies in Philosophy and Social Science* [= *Zeitschrift für Sozialforschung*] 8 [1939-1940], pp. 413 ss. [Núm. 3]). El texto alemán aquí recogido constituye frente a las dos primeras variantes una versión nueva, la definitiva.

En 1966 se hizo necesaria una tercera edición. Ésta apareció nuevamente en la editorial Suhrkamp de Frankfurt a.M.; a ella se añadió un segundo anexo: *De nuevo Kierkegaard*.

La «Noticia» se encontraba ya, con excepción del último párrafo, en la segunda edición. Tiene su origen en un «Epílogo a la edición italiana del libro sobre Kierkegaard» que Adorno había escrito en 1961 para la edición italiana, traducida por Alba Burger y publicada por Longanesi en Milán.

El texto de la presente edición se basa en el de la tercera edición de 1966, última que estuvo aún al cuidado del autor. Para el editor era especialmente urgente revisar todas las citas, así como sus referencias. En las citas sobre todo había –cosa nada habitual en los textos de Adorno– gran cantidad de incorrecciones y de errores que alteraban en parte el sentido. Además se ha cotejado, en los pasajes problemáticos, el texto de Adorno con los manuscritos, enmendándose en algunos casos.

Enero de 1979



Th. W. ADORNO

MINIMA MORALIA

REFLEXIONES DESDE LA VIDA DAÑADA

OBRA COMPLETA, 4

AKAL / BÁSICA DE BOLSILLO

Akal / Básica de bolsillo / 64

Theodor W. Adorno

Mínima Moralia

Reflexiones desde la vida dañada
Obra completa, 4

Edición: Rolf Tiedemann con la colaboración de Gretel Adorno, Susan Buck-Morss y Klaus Schultz

Nueva traducción corregida y aumentada: Joaquín Chamorro Mielke



Advertencia del traductor

Ante el frecuente uso que hace el autor de los pares de términos dialécticamente opuestos Wahrheit-Unwahrheit *y* Wesen-Unwesen, *de clara inspiración hegeliana, he optado, con el fin de no crear interferencias en el estilo de la obra, por traducir, salvo escasas excepciones*, Wahrheit *por* verdad *y* Unwahrheit *por* falsedad, *así como* Wesen *por* esencia *y* Unwesen *por* deformidad. *Por otra parte, la expresión recurrente* richtiges Leben *he encontrado oportuno traducirla por* vida recta *o* adecuada *cuando en su uso predomina la referencia a la existencia individual autoconsciente, y por* vida justa *cuando su significación atiende sobre todo a las relaciones interhumanas determinadas por el proceso de la producción.*

A mi amigo Siegfried Kracauer

El barco parecía suspendido como por arte de magia, en medio de su caída, hacia un embudo de gran circunferencia y profundidad prodigiosa, cuyas paredes, perfectamente lisas, hubieran podido creerse de ébano, de no ser por la asombrosa velocidad con que giraban y el lívido resplandor que despedían bajo los rayos de la luna llena que, desde el centro de aquella abertura circular entre las nubes... se derramaban en un diluvio gloriosamente áureo a lo largo de las negras paredes y se perdían en las más ocultas profundidades del abismo.

Edgar Allan Poe (1841)

Dedicatoria

La ciencia melancólica[1] de la que ofrezco a mi amigo algunos fragmentos, se refiere a un ámbito que desde tiempos inmemoriales se consideró el propio de la filosofía, pero que desde la transformación de ésta en método cayó en la irreverencia intelectual, en la arbitrariedad sentenciosa y, al final, en el olvido: la doctrina de la vida recta. Lo que en un tiempo fue para los filósofos la vida, se ha convertido en la esfera de lo privado, y aun después simplemente del consumo, que como apéndice del proceso material de la producción se desliza con éste sin autonomía y sin sustancia propia. Quien quiera conocer la verdad sobre la vida inmediata tendrá que estudiar su forma alienada, los poderes objetivos que determinan la existencia individual hasta en sus zonas más ocultas. Quien habla con inmediatez de lo inmediato apenas se comporta de manera diferente a la de aquellos escritores de novelas que adornan a sus marionetas con imitaciones de las pasiones de otros tiempos cual alhajas baratas y hacen actuar a personajes que no son nada más que piezas de la maquinaria como si aún pudieran obrar como sujetos y como si algo dependiera de sus acciones. La visión de la vida ha devenido en la ideología que crea la ilusión de que ya no hay vida.

Pero una relación entre la vida y la producción que reduce realmente aquélla a un fenómeno efímero de ésta es completamente anormal. El medio y el fin invierten sus papeles. Todavía no se ha eliminado totalmente de la vida la idea de un absurdo *quid pro quo.* La esencia reducida y degradada se resiste tenazmente a su encantamiento de fachada. El cambio de las mismas relaciones de producción depende en gran medida de lo que sucede en la «esfera del consumo», en la mera forma refleja de la producción y en la caricatura de la verdadera vida: en la vida consciente e inconsciente de los individuos. Sólo en virtud de su oposición a la producción, en tanto que no del todo asimilada por el orden, pueden los hombres dar lugar a una producción más dignamente humana. Si se eliminara completamente la apariencia de la vida, que la propia esfera del consumo con tan malos argumentos defiende, triunfaría la deformidad de la producción absoluta.

Sin embargo, hay mucho de falsedad en las consideraciones que parten del sujeto acerca de cómo la vida se tornó apariencia. Porque en la fase actual de

la evolución histórica, cuya avasalladora objetividad consiste únicamente en la disolución del sujeto sin que de ésta haya nacido otro nuevo, la experiencia individual se sustenta necesariamente en el viejo sujeto, históricamente sentenciado, que aún es para sí, pero ya no en sí. Éste cree todavía estar seguro de su autonomía, pero la nulidad que les demostró a los sujetos el campo de concentración define ya la forma de la subjetividad misma. La visión subjetiva, aun críticamente aguzada contra sí misma, tiene algo de sentimental y anacrónico: algo de lamento por el curso del mundo. Que habría que rechazar no por lo que en éste haya de bondad, sino porque el sujeto que se lamenta amenaza con anquilosarse en su modo de ser, cumpliendo así de nuevo la ley que rige el curso del mundo. La fidelidad a la propia situación de la conciencia y la experiencia se encuentra a un paso de convertirse en infidelidad cada vez que se opone a la perspectiva que trasciende el individuo y llama a tal sustancia por su nombre.

Así argumentó Hegel –en cuyo método se ha ejercitado el de estos *minima moralia*– contra el mero ser para sí de la subjetividad en todos sus grados. A la teoría dialéctica, contraria a todo lo que viene aislado, no le es por eso lícito servirse de aforismos. En el caso más favorable podrían tolerarse –para usar la expresión del prólogo a la *Fenomenología del Espíritu* ó como «conversación». Aunque su época haya pasado. Sin embargo, ello no le hace olvidar al libro la aspiración a la totalidad de un sistema que no consiente que se salga de él al tiempo que protesta contra él. Ante el sujeto, Hegel no se somete a la exigencia que él mismo apasionadamente formula: la de permanecer en la cosa en lugar de querer «ir siempre más allá», la de «sumirse en el contenido inmanente de la cosa». Al desaparecer hoy el sujeto, los aforismos encuentran difícil «considerar como esencial a lo que desaparece». En oposición al proceder de Hegel, y sin embargo, de un modo acorde con su pensamiento, insisten en la negatividad: «La vida del espíritu sólo conquista su verdad cuando éste se encuentra a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello».

El gesto displicente con que Hegel, en contradicción con su propia teoría, trata continuamente a lo individual proviene, de un modo harto paradójico, de

su necesaria adscripción al pensamiento liberal. La representación de una totalidad armónica a través de sus antagonismos le obliga a atribuir a la individuación, por más que la determine siempre como momento impulsor del proceso, sólo un rango inferior en la construcción del todo. El hecho de que en el pasado histórico la tendencia objetiva se haya impuesto por encima de las cabezas de los hombres, más aún: mediante la anulación de lo individual, sin que hasta hoy haya tenido lugar la consumación histórica de la reconciliación, construida en el concepto, de lo universal con lo particular, aparece en él deformado: con superior frialdad opta una vez más por la liquidación de lo particular. En ningún lugar pone en duda el primado del todo. Cuanto más problemática es la transición del aislamiento reflexivo a la totalidad soberana, como, al igual que en la historia, sucede en la lógica hegeliana, con tanto mayor empeño se engancha la filosofía, como justificación de lo existente, al carro triunfal de la tendencia objetiva. El propio despliegue del principio social de individuación hacia la victoria de la fatalidad le ofrece un motivo suficiente. Al hipostasiar Hegel la sociedad burguesa, así como su categoría básica, el individuo, no desentrañó verdaderamente la dialéctica entre ambos. Ciertamente él se percata, con la economía clásica, de que la propia totalidad se produce y reproduce a partir de la trama de los intereses antagónicos de sus miembros. Pero el individuo como tal tiene para él notoriamente, y de un modo ingenuo, el valor de una realidad irreductible que en la teoría del conocimiento él justamente disuelve. Sin embargo, en la sociedad individualista no sólo se realiza lo universal a través del juego conjunto de los individuos, sino que además es la sociedad la sustancia del individuo.

Mas por eso mismo le es posible también al análisis social sacar incomparablemente más partido de la experiencia individual de lo que Hegel concedió, mientras que, inversamente, las grandes categorías históricas, después de todo lo que, entretanto, se creó con ellas, ya no están a salvo de la acusación de fraude. En los ciento cincuenta años que han transcurrido desde la concepción de Hegel, algo de la fuerza de la protesta ha pasado de nuevo al individuo. En comparación con la mezquindad patriarcal que caracteriza al tratamiento del individuo en Hegel, éste ha ganado en riqueza, fuerza y diferenciación tanto como, por otro lado, ha ido siendo debilitado y minado por la socialización de la sociedad. En la edad de su decadencia, la experiencia que el individuo tiene de sí mismo y de lo que le acontece

contribuye a su vez a un conocimiento que él simplemente encubría durante el tiempo en que, como categoría dominante, se afirmaba sin fisuras. A la vista de la conformidad totalitaria que proclama directamente la eliminación de la diferencia como razón, es posible que hasta una parte de la fuerza social liberadora se haya contraído temporalmente a la esfera de lo individual. En ella permanece la teoría crítica, pero no con mala conciencia.

Todo ello no debe negar la impugnabilidad del ensayo. El libro lo escribí en su mayor parte aún durante la guerra en actitud de contemplación. La violencia que me había desterrado me impedía a la vez su pleno conocimiento. Aún no me había confesado a mí mismo la complicidad en cuyo círculo mágico cae quien, a la vista de los hechos indecibles que colectivamente acontecen, se para a hablar de lo individual.

En cada una de las tres partes se arranca del más estrecho ámbito de lo privado: el del intelectual en el exilio. En él se incrustan consideraciones de alcance social y antropológico; éstas conciernen a la psicología, la estética y la ciencia en su relación con el sujeto. Los últimos aforismos de cada parte entran también de forma temática en la filosofía sin afirmarse como algo concluyente y definitivo: todos pretenden marcar lugares de partida u ofrecer modelos para el futuro esfuerzo del concepto.

La ocasión inmediata para componer este libro me la brindó el cincuenta cumpleaños de Max Horkeimer el 14 de febrero de 1945. Su elaboración coincidió con una fase en la que, debido a circunstancias externas, tuvimos que interrumpir el trabajo en común. Este libro quiere ser manifestación de gratitud y lealtad, pero sin aceptar la interrupción. Él es testimonio de un *dialogue intérieur:* ningún motivo se encuentra en él que a Horkheimer no le hubiera incumbido tanto como al que halló tiempo para formularlo.

El propósito específico de *Minima moralia* –el ensayo de describir momentos de nuestra común filosofía desde la experiencia subjetiva–impone la condición de que los fragmentos en modo alguno se sitúen delante de la filosofía de la que ellos mismos son un fragmento. Esto es lo que quiere expresar lo suelto y exento de la forma: la renuncia a la contextura teórica explícita. Al mismo tiempo, esta ascesis aspira a reparar la injusticia de que uno solo haya continuado trabajando en algo que sólo puede llevarse a cabo entre dos y de lo que ninguno desiste.

[1]*Traurige Wissenschaft*, en contraposición a la gaya ciencia *(fröhliche Wissenschaft)* nietz-scheana. [*N. del T.*]

Primera parte
1944

La vida no vive
Ferdinand Kürnberger

1

Para Marcel Proust. –El hijo de padres acomodados que, no importa si por talento o por debilidad, se entrega a lo que se llama un oficio intelectual como artista u hombre de letras, se encuentra entre aquellos que llevan el detestable nombre de colegas en una situación particularmente difícil. No se trata ya de que se le envidie su independencia o que se desconfíe de la seriedad de sus intenciones y se sospeche en él a un enviado encubierto de los poderes establecidos. Semejante desconfianza revela sin duda un resentimiento, pero que la mayoría de las veces encontraría su justificación. Los verdaderos obstáculos están en otra parte. La ocupación con las cosas del espíritu se ha convertido con el tiempo «prácticamente» en una actividad con una estricta división del trabajo, con ramas y *numerus clausus*. El materialmente independiente que la escoge por aversión a la ignominia de ganar dinero no estará dispuesto a reconocerlo. Se lo tienen prohibido. Él no es ningún «profesional», ocupa un rango en la jerarquía de los concurrentes como diletante sin importar cuáles son sus conocimientos y, si quiere hacer carrera, tendrá además que ganar en la más resuelta estupidez si cabe al más tozudo de los especialistas. La suspensión de la división del trabajo a la que se siente inclinado y le capacita para crearse dentro de ciertos límites su estabilidad económica está particularmente mal vista: delata la resistencia a sancionar la función prescrita por la sociedad, y la competencia triunfante no admite tales idiosincrasias. La departamentalización del espíritu es un medio para deshacerse de él ahí donde no viene *ex officio* establecida su función. Ello hace que sus servicios sean más cumplidos; tanto más cuanto que aquel que denuncia la división del trabajo –aun en el caso de que su trabajo le produzca satisfacción– ofrece siempre, según el alcance de ésta, ciertos lados

vulnerables que son inseparables de sus momentos de superioridad. Tal es el modo de velar por el orden: hay quienes deben cooperar a él, porque, si no, no pueden vivir, y los que aun así podrían vivir son marginados porque no quieren cooperar. Es como si la clase de la que los intelectuales independientes han desertado se vengase de ellos imponiendo coactivamente sus exigencias ahí donde el desertor busca refugio.

2

Banco público. –Las relaciones con los padres empiezan a cambiar de forma vaga y triste. Su debilidad económica ha hecho a éstos perder su aspecto temible. Una vez nos rebelamos contra su insistencia en el principio de realidad –la sobriedad–, que siempre estaba pronta a volverse enfurecidamente contra el que no cedía. Pero hoy nos hallamos ante una que se dice joven generación que en todos sus actos es insoportablemente más adulta de lo que lo fueron sus padres; que ha claudicado ya antes de la hora del conflicto y, obstinadamente autoritaria e imperturbable, obtiene de ahí todo su poder. Quizá en todos los tiempos se haya visto a la generación de los padres como inofensiva e impotente cuando su fuerza física declinaba, mientras la propia parecía ya amenazada por la juventud: en la sociedad antagónica, las relaciones intergeneracionales son también relaciones de competencia, tras de la cual está la nuda violencia. Pero hoy comienza a retornarse a una situación que sin duda no conoce el complejo de Edipo, pero sí el asesinato del padre. Entre los crímenes simbólicos de los nazis se cuenta el de matar a la gente más anciana. En semejante clima se produce un acuerdo tardío y consciente con los padres, el de los sentenciados entre sí, sólo perturbado por el temor a que alguna vez no lleguemos, impotentes nosotros mismos, a ser capaces de cuidar de ellos tan bien como ellos cuidaron de nosotros cuando poseían algo. La violencia que se les inflige hace olvidar la que ellos ejercieron. Aun sus racionalizaciones, las entonces odiadas mentiras con que trataban de justificar su interés particular como interés general, denotan la vislumbre de la verdad, el impulso hacia la reconciliación dentro del conflicto que la afirmativa descendencia alegremente niega. Aun el espíritu desvaído, inconsecuente y falto de confianza en sí mismo de los mayores es más capaz de respuesta que la

prudente estupidez del júnior. Aun las extravagancias y deformaciones neuróticas de los adultos mayores representan el carácter y la coherencia de lo humanamente logrado comparadas con la salud enfática y el infantilismo elevado a norma. Es preciso ver, con horror, que con frecuencia ya antes, cuando los hijos se oponían a los padres porque ellos representaban el mundo, eran en secreto anunciadores de un mundo peor frente al malo. Los intentos apolíticos de romper con la familia burguesa casi siempre vuelven a caer aún más profundamente en sus redes, y en ocasiones se tiene la impresión de que la desventurada célula germinal de la sociedad, la familia, es a la vez la célula que nutre la voluntad de no comprometerse con la sociedad. Aunque el sistema subsiste, con la familia se disolvió no sólo el agente más eficaz de la burguesía, sino también el obstáculo que sin duda oprimía al individuo, pero que también lo fortalecía si es que no lo creaba. El fin de la familia paraliza las fuerzas que se le oponían. El orden colectivista ascendente es la ironía de los sin clase: en el burgués, tal orden liquida a la par la utopía que una vez se alimentó del amor de la madre.

3

Pez en el agua. –Desde que el amplio aparato de distribución de la industria concentrada al máximo reemplaza a la esfera de la circulación, inicia ésta una curiosa post-existencia. Mientras para las profesiones intermediarias desaparece la base económica, la vida privada de incontables personas se convierte en la propia de los agentes e intermediarios; es más: el ámbito entero de lo privado es engullido por una misteriosa actividad que porta todos los rasgos de la actividad comercial sin que en ella exista propiamente nada con que comerciar. Los intimidados, desde el desempleado hasta el prominente que en el próximo instante puede atraerse las iras de aquellos cuya inversión representa, creen que sólo con intuición, dedicación y disponibilidad, y por mediación de las maquinaciones y la perfidia de los poderes ejecutivos vistos como algo omnipresente, pueden hacerse recomendar por sus cualidades como comerciantes, y pronto deja de haber relación alguna que no haya puesto sus miras en las «relaciones» y movimiento alguno que no se haya sometido a censura previa por si se desvía de lo aceptado. El concepto de las relaciones, una categoría de la mediación y

la circulación, nunca ha dado buen resultado en la verdadera esfera de la circulación, el mercado, sino en jerarquías cerradas, de tipo monopolista. Siendo así que la sociedad entera se vuelve jerárquica, las oscuras relaciones se agarran a dondequiera que aún se da la apariencia de libertad. La irracionalidad del sistema apenas viene mejor expresada en el destino económico del individuo que en su psicología parasitaria. Antes, cuando aún existía una cosa como la malafamada separación burguesa entre la profesión y la vida privada, por la que ya casi se quiere guardar luto, al que perseguía fines en la esfera privada se le señalaba con recelo como un entrometido ineducado. Hoy, el que se inmiscuye en lo privado aparece como un arrogante, extraño e impertinente sin necesidad de que se le adivine propósito alguno. Casi resulta sospechoso el que no «quiere» nada: no se le cree capaz de ayudar a nadie a ganarse la vida sin legitimarse mediante exigencias recíprocas. Incontables son los que hacen su profesión de una situación que es consecuencia de la liquidación de la profesión. Tales son los reputados de buena gente, los estimados, los amigos de todo el mundo, los honrados, los que, humanamente, perdonan toda informalidad e, incorruptibles, repudian todo comportamiento fuera de las normas como cosa sentimental. Resultan imprescindibles conociendo todos los canales y aliviaderos del poder, se adivinan sus mas secretas opiniones y viven de su ágil comunicación. Se encuentran en todos los medios políticos, incluso allí donde se da por supuesto el rechazo del sistema y, con él, se ha desarrollado un conformismo laxo y taimado de rasgos peculiares. Con frecuencia engañan por cierta benignidad, por su participación comprensiva en la vida de los demás: es el altruismo basado en la especulación. Son listos, ingeniosos, sensibles y con capacidad de reacción: ellos han pulido el antiguo espíritu del comerciante con las conquistas de la psicología más reciente. De todo son capaces, incluso del amor, mas siempre de modo infiel. Engañan no por impulso, sino por principio: hasta a sí mismos se valoran en términos de provecho, que no se reparte con nadie. En el plano del espíritu les une la afinidad y el odio: son una tentación para los meditativos, mas también sus peores enemigos. Pues ellos son los que, de una manera sutil, aprovechan, profanándolo, el último refugio contra el antagonismo, las horas que quedan libres de las requisiciones de la maquinaria. Su individualismo tardío envenena lo que resta todavía del individuo.

4

Última claridad. –Una esquela de periódico decía una vez de un hombre de negocios: «La anchura de su conciencia rivalizaba con la bondad de su corazón». La exageración en que incurrieron los afligidos deudos con tal lenguaje, al efecto lacónico y elevado, la concesión involuntaria de que el bondadoso difunto habría sido un hombre sin conciencia, conduce a todo el cortejo por el camino más corto al terreno de la verdad. Cuando se elogia a un hombre de edad avanzada diciendo que es un hombre de talante ecuánime, hay que suponer que su vida ha consistido en una serie de tropelías. Luego perdió la capacidad para excitarse. La conciencia ancha se instaló en él como generosidad que todo lo perdona porque todo lo comprende demasiado bien. Entre la propia culpa y la de los demás se crea un *quid pro quo* que se resuelve en favor del que se ha llevado la mejor parte. Después de tan larga vida ya no se sabe distinguir quién ha perjudicado a quién. Toda responsabilidad concreta desaparece en la representación abstracta de la injusticia universal. La canallería la invierte como si fuera uno mismo quien hubiera sufrido el perjuicio: «Si usted supiera, joven, lo que es la vida…». Y los que ya en medio de esa vida se destacan por una marcada generosidad, son en la mayoría de los casos los que se anticipan en el cambio hacia tal ecuanimidad. Quien carece de maldad no vive serenamente, sino, de una manera peculiar, pudorosa, endurecido e intransigente. Por falta de objeto apto, apenas sabe dar expresión a su amor de otra forma que odiando al no apto, por lo que ciertamente acaba asemejándose a lo odiado. Pero el burgués es tolerante. Su amor por la gente tal como es brota de su odio al hombre recto.

5

«Hacéis bien, señor doctor»[1] –Nada hay ya que sea inofensivo. Las pequeñas alegrías, las manifestaciones de la vida que parecen exentas de la responsabilidad de todo reflexionar, no sólo tienen un momento de obstinada necedad, de tenaz ceguera, sino que además se ponen inmediatamente al servicio de su extrema antítesis. Hasta el árbol que florece miente en el instante en que se percibe su florecer sin la sombra del espanto; hasta la más

inocente admiración por lo bello se convierte en excusa de la ignominia de la existencia, cosa diferente, y nada hay ya de belleza ni de consuelo salvo para la mirada que, dirigiéndose al horror, lo afronta y, en la conciencia no atenuada de la negatividad, afirma la posibilidad de lo mejor. La desconfianza está justificada frente a todo lo despreocupado y espontáneo, frente a todo dejarse llevar que suponga docilidad ante la prepotencia de lo existente. El turbio trasfondo de la buena disposición que antaño se limitaba al *Prosit der Gemütlichkeit* hace ya tiempo que ha adquirido tonos más amistosos. El diálogo ocasional con el hombre del tren, que a fin de no caer en una disputa se conviene en limitar a un par de frases de las que se sabe que no terminarán en homicidio, es ya un signo delator; ningún pensamiento es inmune a su comunicación, y es ya más que suficiente expresarlo fuera de lugar o en forma equívoca para rebajar su verdad. Cada vez que voy al cine salgo, a plena conciencia, peor y más estúpido. La propia amabilidad es participación en la injusticia al dar a un mundo frío la apariencia de un mundo en el que aún es posible hablarse, y la palabra laxa, cortés, contribuye a perpetuar el silencio en cuanto que, por las concesiones que hace a aquel a quien va dirigida, queda éste rebajado en la mente del que la dirige. El funesto principio que siempre late en el buen trato se despliega en el espíritu igualitario en toda su bestialidad. Ser condescendiente y no tenerse en gran estima son la misma cosa. En la adaptación a la debilidad de los oprimidos, en esta nueva debilidad, se evidencian los presupuestos de la dominación y se revela la medida de tosquedad, insensibilidad y violencia que se necesita para el ejercicio de la dominación. Cuando, como en la más reciente fase, decae el gesto de condescendencia y sólo se ve igualación, tanto más irreconciliablemente se imponen en tan perfecto enmascaramiento del poder las negadas relaciones de clase. Para el intelectual es la soledad inviolable el único estado en el que aún puede dar alguna prueba de solidaridad. Toda la práctica, toda la humanidad del trato y la comunicación es mera máscara de la tácita aceptación de lo inhumano. Hay que estar conforme con el sufrimiento de los hombres: hasta su más mínima forma de contento consiste en endurecerse ante el sufrimiento.

Antítesis. –Para quien no se conforma existe el peligro de que se tenga por mejor que los demás y de que utilice su crítica de la sociedad como ideología al servicio de su interés privado. Mientras trata de hacer de su propia existencia una pálida imagen de la existencia recta debiera tener siempre presente esa palidez y saber cuán poco tal imagen representa la vida recta. Pero a esa conciencia se opone en él mismo la fuerza de atracción del espíritu burgués. El que vive distanciado se halla tan implicado como el afanoso; frente a éste no tiene otra ventaja que la conciencia de su implicación y la suerte de la menuda libertad que supone ese tener conocimiento. El distanciamiento del afán es un lujo que el propio afán descarta. Precisamente por eso toda tentativa de sustraerse porta los rasgos de lo negado. La frialdad que se tiene que mostrar no es distinta de la frialdad burguesa. Incluso donde se protesta yace lo universal dominante oculto en el principio monadológico. La observación de Proust de que las fotografías de los abuelos de un duque y de un judío resultan a cierta distancia tan parecidas que nadie piensa ya en una jerarquía social toca un hecho de un orden mucho más general: objetivamente desaparecen tras la unidad de una época todas aquellas diferencias que determinan la suerte e incluso la sustancia moral de la existencia individual. Reconocemos la decadencia de la cultura, y sin embargo nuestra prosa, cuyo modelo fue la de Jacob Grimm o la de Bachofen, se asemeja a la de la industria cultural en giros de los que no sospechamos. Por otra parte hace ya tiempo que no conocemos el latín y el griego como Wolf o Kirchhoff. Señalamos el encaminamiento de la civilización hacia el analfabetismo y desconocemos cómo escribir cartas o leer un texto de Jean Paul como debió de leerse en su tiempo. Nos produce horror el embrutecimiento de la vida, mas la ausencia de toda moral objetivamente vinculante nos arrastra progresivamente a formas de conducta, lenguajes y valoraciones que para la medida de lo humano resultan bárbaras y, aun para el crítico de la buena sociedad, carentes de tacto. Con la disolución del liberalismo, el principio propiamente burgués, el de la competencia, no ha quedado superado, sino que de la objetividad del proceso social constituida por los átomos semovientes en choque unos con otros ha pasado en cierto modo a la antropología. El encadenamiento de la vida al proceso de la producción impone a cada cual de forma humillante un aislamiento y una soledad que nos inclinamos a tener por cosa de nuestra

independiente elección. Es una vieja nota de la ideología burguesa el que cada individuo se tenga dentro de su interés particular por mejor que todos los demás al tiempo que, como comunidad de todos los clientes, sienta por ellos mayor estima que por sí mismo. Desde la abdicación de la vieja clase burguesa, su supervivencia en el espíritu de los intelectuales –los últimos enemigos de los burgueses– y los últimos burgueses marchan juntos. Al permitirse aún la meditación frente a la nuda reproducción de la existencia se comportan como privilegiados; mas al quedarse sólo en la meditación declaran la nulidad de su privilegio. La existencia privada que anhela parecerse a una existencia digna del hombre delata esa nulidad al negarle todo parecido con una realización universal, cosa necesitada hoy más que antes de la reflexión independiente. No hay salida de esta trampa. Lo único que responsablemente puede hacerse es prohibirse la utilización ideológica de la propia existencia y, por lo demás, conformarse en lo privado con un comportamiento no aparentador ni pretencioso, porque como desde hace tiempo reclama ya no la buena educación, pero sí la vergüenza, en el infierno debe dejársele al otro por lo menos el aire para respirar.

7

They, the people. –El hecho de que los intelectuales tengan generalmente trato con intelectuales no debería inducirlos a tener a sus congéneres por más vulgares que el resto de la humanidad. Porque es el caso que, por lo común, se sientan unos con otros en la situación más vergonzosa e indigna, la situación de los postulantes en competencia, volviéndose mutuamente, casi por obligación, sus partes más abominables. El resto de las personas, especialmente las sencillas, cuyas perfecciones tiende tanto a realzar el intelectual, encuentran a éste por lo común en el papel del que desea vender algo a alguien sin el temor de que el cliente pueda invadir su coto. El mecánico de automóviles o la chica del bar quedan fácilmente libres de la acusación de desvergüenza: de todos modos, a ellos el ser cordiales les viene impuesto desde arriba. Y a la inversa: cuando los analfabetos acuden a los intelectuales para que les resuelvan sus papeletas, suelen tener de ellos impresiones aceptablemente buenas. Mas tan pronto como la gente sencilla tiene que luchar por su parte en el producto social, aventaja en envidia y

rencor a todo lo que puede observarse entre literatos y maestros de capilla. La glorificación de los espléndidos *underdogs* redunda en la del espléndido sistema que los convierte en tales. Los justificados sentimientos de culpa de los que están exceptuados del trabajo físico no deberían convertirse en excusa para los «idiotas de la vida campesina». Los intelectuales que escriben exclusivamente sobre intelectuales, convirtiendo su pésimo nombre en el nombre de la autenticidad, no hacen sino reforzar la mentira. Gran parte del anti-intelectualismo y del irracionalismo dominantes hasta HuxIey proviene de que los que escriben acusan al mecanismo de la competencia sin calar en él, con lo que sucumben al mismo. En las más propias de sus ramas han bloqueado la conciencia del *tat twam asi*. Por eso corren luego a los templos hindúes.

8

Si te llaman los chicos malos. –Existe un *amor intellectualis* por el personal de cocina, y en los que trabajan teórica o artísticamente cierta tentación a relajar sus exigencias espirituales y a descender por debajo de su nivel siguiendo en su tema y en su expresión todos los posibles hábitos que como atentos conocedores rechazaban. Como ninguna categoría, ni siquiera la cultura, le está ya previamente dada al intelectual y son miles las exigencias de su oficio que comprometen su concentración, el esfuerzo necesario para producir algo medianamente sólido es tan grande, que apenas queda ya alguien capaz de él. Por otro lado, la presión del conformismo, que pesa sobre todo productor, rebaja sus exigencias. El centro de la autodisciplina espiritual en sí misma ha entrado en descomposición. Los tabúes que determinan el rango espiritual de un hombre y que a menudo consisten en experiencias sedimentadas y conocimientos inarticulados, se dirigen siempre contra ciertos impulsos propios que aprendió a reprobar, pero éstos son tan poderosos que sólo una instancia incuestionable e incuestionada puede inhibirlos. Lo que es válido para la vida instintiva no lo es menos para la vida espiritual: el pintor y el compositor que se prohíben esta o la otra combinación de colores o este o el otro acorde por considerarlos cursis, o el escritor a quien sacan de quicio ciertas configuraciones idiomáticas por

banales o pedantes, reaccionan con tanta vehemencia porque en ellos mismos hay estratos que los atraen en ese sentido. El rechazo de la confusión reinante en la cultura presupone que se participa de ella lo suficiente como para sentirla palpitar, por así decirlo, entre los propios dedos, mas al propio tiempo presupone que de dicha participación se han extraído fuerzas para denunciarla. Tales fuerzas, que se presentan como fuerzas de resistencia individual, no son por ello de índole meramente individual. La conciencia intelectual en la que se concentran tiene un momento social en la misma medida en que lo tiene el super-yo moral. Dicho momento se recoge en una representación de la sociedad justa y sus ciudadanos. Pero en cuanto dicha representación se desvanece –¿y quién podría entregarse todavía a ella con una confianza ciega?–, el impulso intelectual hacia abajo pierde su inhibición y sale a la luz toda la inmundicia que la cultura bárbara ha depositado en el individuo: la seudoerudición, la indolencia, la credulidad mostrenca y la ordinariez. En la mayoría de los casos se racionaliza todavía como humanidad, como voluntad de buscar la comprensión de los otros hombres, como responsabilidad derivada del conocimiento del mundo. Pero el sacrificio de la autodisciplina intelectual resulta al que lo asume algo demasiado fácil para poder creerle y admitir que eso sea un sacrificio. La observación se torna drástica respecto de aquellos intelectuales cuya situación material ha cambiado: en cuanto llegan hasta cierto punto a persuadirse de que fue escribiendo y no de otra manera como ganaron su dinero, dejan que permanezca en el mundo, hasta en sus últimos detalles, exactamente la misma escoria que antes habían proscrito del modo más enérgico desde su posición acomodada. Al igual que los emigrados que un día fueron ricos son en país extranjero a menudo tan resueltamente avariciosos como de grado lo hubieran sido en el suyo, así marchan con entusiasmo los empobrecidos del espíritu hacia el infierno, que es su reino de los cielos.

9

Sobre todo una cosa, hijo mío. –La inmoralidad de la mentira no radica en la vulneración de la sacrosanta verdad. A fin de cuentas tiene derecho invocar la verdad una sociedad que compromete a sus miembros forzosos a hablar con franqueza para poder luego tanto más eficazmente sorprenderlos. A la

universal falsedad no le conviene permanecer en la verdad particular, a la que inmediatamente transforma en su contraria. Pese a todo, la mentira porta en sí algo adverso, cuya conciencia le somete a uno al azote del antiguo látigo, pero que a la vez dice algo del carcelero. Su falta está en la excesiva sinceridad. El que miente se avergüenza porque en cada mentira tiene que experimentar lo indigno de la organización del mundo, que le obliga a mentir si quiere vivir al tiempo que le canta: «Obra siempre con lealtad y rectitud». Tal vergüenza resta fuerza a las mentiras de los más sutilmente organizados. Éstas no lo parecen, y así la mentira se torna inmoralidad como tal sólo en el otro. Toma a éste por estúpido y sirve de expresión a la irrespetuosidad. Entre los avezados espíritus prácticos de hoy, la mentira hace tiempo que ha perdido su limpia función de burlar lo real. Nadie cree a nadie, todos están enterados. Se miente sólo para dar a entender al otro que a uno nada le importa de él, que no necesita de él, que le es indiferente lo que piense de uno. La mentira, que una vez fue un medio liberal de comunicación, se ha convertido hoy en una más entre las técnicas de la desvergüenza con cuya ayuda cada individuo extiende en torno a sí la frialdad a cuyo amparo puede prosperar.

10

Separados-unidos. –El matrimonio, cuya denigrante parodia pervive en una época que ha privado de fundamento al derecho humano del matrimonio, la mayoría de las veces sirve hoy de artimaña para la autoconservación: cada uno de los dos juramentados atribuye al otro cara al exterior la responsabilidad de todos los males que haya causado, mientras siguen existiendo juntos de una manera a decir verdad turbia y cenagosa. Un matrimonio aceptable sería sólo aquel en que ambos tuvieran su propia vida independiente sin nada de aquella fusión producto de la comunidad de intereses determinada por factores económicos, pero que asumieran libremente una responsabilidad recíproca. El matrimonio como comunidad de intereses supone irrecusablemente la degradación de los interesados, y lo pérfido de esta organización del mundo es que nadie, ni aun estando en el secreto de la misma, puede escapar de tal degradación. De ahí que a veces pueda llegar a pensarse que sólo aquellos que se hallan exonerados de la

persecución de intereses, los ricos, tienen reservada la posibilidad de un matrimonio sin envilecimiento. Pero esta posibilidad es puramente formal, pues esos privilegiados son justamente aquellos en los que la persecución del interés se ha convertido en una segunda naturaleza –de lo contrario no habrían afirmado el privilegio.

11

Mesa y cama[2]. –Tan pronto como hombres y mujeres, aun los de buen carácter, amistosos y cultivados, deciden separarse, suele levantarse una polvareda que cubre y decolora todo lo que está en contacto con ella. Es como si la esfera de la intimidad, como si la letárgica confianza de la vida en común, se transformase en una sustancia venenosa al romperse las relaciones en que reposaba. La intimidad entre las personas es indulgencia, tolerancia, reducto de las singularidades personales. Si se trastorna, el momento de debilidad aparece por sí solo, y con la separación es inevitable una vuelta a lo exterior. Ésta se incauta de todo el inventario de las cosas familiares. Cosas que un día habían sido símbolos de amorosas atenciones e imágenes de la reconciliación, repentinamente se independizan como valores mostrando su lado malo, frío y deletéreo. Profesores que irrumpen después de la separación en la vivienda de su mujer para retirar objetos del escritorio, damas bien dotadas que denuncian a sus maridos por defraudación de impuestos... Si el matrimonio ofrece una de las últimas posibilidades de formar células humanas dentro de lo general inhumano, lo general se venga con su desintegración, apoderándose de lo aparentemente excepctuado, sometiéndolo a las alienadas ordenaciones del derecho y la propiedad y burlándose de los que se creían a salvo de ello. Justamente lo más protegido se convierte en cruel requisito del abandono. Cuanto más «desinteresada» haya sido originariamente la relación entre los cónyuges, cuanto menos hayan pensado en la propiedad y en la obligación, más odiosa resultará la degradación. Porque es en el ámbito de lo jurídicamente indefinido donde prosperan la disputa, la difamación y el incesante conflicto de los intereses. Todo lo oscuro que hay en la base sobre la que se levanta la institución del matrimonio, la bárbara disposición por parte del marido de la propiedad y el trabajo de la mujer, la no menos bárbara opresión sexual que fuerza

tendencialmente al hombre a asumir para toda su vida la obligación de dormir con la que una vez le proporcionó placer, todo ello es lo que se libera de los sótanos y cimientos cuando la casa es demolida. Los que una vez experimentaron la bondad de lo general en la exclusiva y recíproca pertenencia son ahora obligados por la sociedad a considerarse unos infames y aprender que ellos reproducen lo general de la ilimitada ruindad exterior. En la separación, lo general se revela como el estigma de lo particular, porque lo particular, el matrimonio, no es capaz de realizar lo general verdadero en tal sociedad.

12

Inter pares. –En el dominio de las cualidades eróticas parece tener lugar una transmutación de valores. Bajo el liberalismo, y casi hasta nuestros días, los hombres casados de la buena sociedad a los que sus esmeradamente educadas y correctas esposas poco podían ofrecerles solían hallar satisfacción con artistas, bohemias, muchachas dulces y *cocottes.* Con la racionalización de la sociedad ha desaparecido esa posibilidad de la felicidad no reglamentada. Las *cocottes* se han extinguido, las muchachas dulces nunca las ha habido en los países anglosajones y otros de civilización técnica, pero las artistas, así como la mujer bohemia, instalada parasitariamente alrededor de la cultura de masas, han sido tan perfectamente penetradas por la razón de tal cultura, que quien se acogiera al asilo de su anarquía –la libre disposición del propio valor de cambio– correría el peligro de despertarse un día con la obligación de tener que, si no contratarlas como secretarias, por lo menos recomendarlas a algún magnate del cine o a algún chupatintas conocidos suyos. Las únicas que aún pueden permitirse algo parecido al amor irracional son aquellas damas de las que los maridos antes se apartaban para irse a *Maxim's.* Mientras ellas siguen resultando a sus maridos, y por culpa suya, tan aburridas como sus madres, por lo menos son capaces de ofrecer a otros lo que a todas ellas les queda en reserva. La desde hace tiempo frígida libertina representa el negocio; la correcta, la bien educada, la sexualidad impaciente y antirromántica. Al final, las damas de sociedad acceden a ser la honra de su deshonra en un momento en el que ya no hay ni sociedad ni

damas.

13

Protección, ayuda y consejo. –Todo intelectual en el exilio, sin excepción, lleva una existencia mutilada, y hará bien en reconocerlo si no quiere que se lo hagan saber de forma cruel desde el otro lado de las puertas herméticamente cerradas de su autoestimación. Vive en un entorno que tiene que resultarle incomprensible por más que sepa de las organizaciones sindicales o del tráfico urbano; siempre estará desorientado. Entre la reproducción de su propia vida bajo el monopolio de la cultura de masas y el trabajo responsable existe una falla persistente. Su lengua queda desarraigada, y la dimensión histórica de la que su conocimiento extraía sus fuerzas allanada. El aislamiento se agrava tanto más cuantos más grupos sólidos y políticamente controlados se forman; desconfiado con los a ellos pertenecientes y hostil con los ya etiquetados. La participación en el producto social que les toca a los extranjeros tiende a ser insuficiente y les empuja a una desesperada segunda competencia entre ellos en el seno de la competencia general. Todo ello deja sus marcas en cada uno. Aun el que está excluido del oprobio de la inmediata igualación con los demás lleva como su marca particular esa misma exclusión, que determina una existencia aparente e irreal dentro del proceso vital de la sociedad. Las relaciones entre los expatriados están aún más envenenadas que las existentes entre los autóctonos. Todas las estimaciones se tornan falsas, la óptica es alterada. Lo privado se abre paso de un modo inconveniente, febril y vampírico simplemente porque en realidad no existe y pretende convulsamente dar muestras de vida. Lo público se convierte en asunto propio de un juramento inexpreso de fidelidad sobre la plataforma. La mirada adopta el carácter mánico y a la vez frío del arrebatar, devorar y retener. No hay otra ayuda que la perseverante diagnosis de sí mismo y de los otros, el intento por medio de la conciencia, si no de escapar al infortunio, sí en cambio de despojarle de su fatal violencia: la de la ceguera. Una extrema precaución se ha impuesto a causa de ello en la elección del entorno privado en la medida en que tal elección le está a uno permitida. Sobre todo hay que guardarse de buscar a aquellos poderosos de los que «hay algo que esperar». La visión de las

posibles ventajas es el enemigo mortal del cultivo de unas relaciones humanas dignas; de éstas se puede esperar la solidaridad y el estar a disposición del otro, pero nunca que puedan nacer de la consideración de objetivos prácticos. Apenas menos peligrosas son las imágenes especulares del poder, los lacayos, aduladores y pedigüeños que se dedican a complacer al mejor situado de una forma arcaica, como sólo puede prosperar en las relaciones económicamente extraterritoriales propias de la emigración. Al tiempo que aquéllos reportan al protector pequeñas ventajas, tiran de él tan pronto como las acepta, cosa a la que constantemente les induce su propia falta de habilidad en el extranjero. Si en Europa el gesto esotérico con frecuencia sólo era un pretexto para los más ciegos intereses particulares, el deteriorado y poco impermeable concepto de la *austérité* parece en el exilio el más oportuno bote salvavidas. Aunque, por supuesto, sólo para los menos está a disposición con el debido acondicionamiento. A la mayoría de los que suben a bordo les amenaza la muerte por inanición o la locura.

14

Le bourgeois revenant. –En los regímenes fascistas de la primera mitad del siglo xx se ha estabilizado absurdamente la forma obsoleta de la economía multiplicando el terror del que necesita para mantenerse en pie, y ahora su absurdo queda totalmente al descubierto. Pero también la vida privada está marcada por él. Con el poder de disposición se han implantado una vez más y simultáneamente el asfixiante orden de lo privado, el particularismo de los intereses, la hace tiempo superada forma de la familia y el derecho de propiedad con su reflejo sobre el carácter. Pero con mala conciencia, con la apenas disimulada conciencia de la falsedad. Lo que en la burguesía siempre se consideró bueno y decoroso, la independencia, la perseverancia, la previsión y la prudencia, está corrompido hasta la médula. Pues mientras las formas burguesas de existencia son conservadas con obstinación, su supuesto económico se ha derrumbado. Lo privado ha pasado a constituirse en lo privativo que en el fondo siempre fue, y con el terco aferramiento al propio interés se ha mezclado tal obcecación, que de ningún modo es ya posible concebir que pueda llegar a ser diferente y mejor. Los burgueses han perdido su ingenuidad, lo que les ha vuelto insensibles y

malintencionados. La mano protectora que aún cuida y cultiva su jardín como si éste no se hubiera convertido desde hace ya tiempo en «lote», pero que, recelosa, mantiene a distancia al intruso desconocido, es ahora la misma que niega el asilo al refugiado político. Como si estuviesen objetivamente amenazados, los que ostentan el poder y su séquito se vuelven subjetivamente inhumanos. De este modo la clase se repliega sobre sí misma haciendo suya la voluntad destructiva que anima el curso del mundo. Los burgueses sobreviven como fantasmas anunciadores de calamidades.

15

Le nouvel avare. –Existen dos clases de avaricia. Una es la arcaica, la pasión que nada concede ni a sí mismo ni a los demás, cuyos rasgos fisonómicos eternizó Molière y Freud interpretó como carácter anal. Ésta culmina en el *miser,* en el mendigo que secretamente dispone de millones y que, en cierto modo, es la máscara puritana del califa disfrazado del cuento. Este tipo está emparentado con el coleccionista, el maniático y, en fin, el gran amador como Gobseck lo está con Esther. Aún nos lo encontramos, como una curiosidad, en las columnas locales de los diarios. En nuestra época, el avaro es aquel para quien nada es demasiado caro cuando se trata de él mismo y todo lo es cuando se trata de los demás. Piensa en equivalencias, y su vida privada toda está regida por la ley de dar siempre menos de lo que se recibe, pero siempre lo bastante para poder recibir. En toda benevolencia que pueda mostrar se deja notar la consideración: «¿es esto necesario?», «¿es preciso hacer esto?». Su nota más distintiva es la prisa por corresponder a las atenciones recibidas a fin de no dejar hueco alguno en la cadena de intercambios que determina sus gastos. Como en ellos todo acontece de modo racional y con las cosas en regla, es imposible, como a Harpagon y a Scrooge, convencerlos y convertirlos. Su amabilidad es una medida de su inflexibilidad. Cuando conviene se fundan de un modo irrefutable en lo justo del derecho, con lo que lo justo se funda en lo injusto, mientras que la locura de los avaros de capa raída tenía la nota conciliadora de que la tendencia a guardar el oro en el arca atraía al ladrón y de que su pasión se serenaba con el sacrificio o con la pérdida como el deseo de posesión erótica con la renuncia. Pero los nuevos avaros ya no practican el ascetismo como un vicio, sino

como previsión. Están asegurados.

16

Sobre la dialéctica del tacto. –Goethe, que fue claramente consciente de la imposibilidad de toda relación humana que amenazaba la incipiente sociedad industrializada, intentó en las novelas de los «años de viaje» presentar al tacto como la salida salvadora entre los hombres alienados. Tal salida le pareció inseparable de la resignación, de la renuncia al acercamiento y a la pasión no coartados y a la felicidad duradera. Para él lo humano consistía en una autolimitación que, conjurándola, asumía la inevitable marcha de la historia –la inhumanidad del progreso y la atrofia del sujeto. Pero lo que desde entonces ha acontecido hace que la resignación goethiana parezca un estado de plenitud. Tacto y humanidad –para él la misma cosa– han recorrido mientras tanto el camino que, según creía Goethe, debían evitar. El tacto tiene su hora precisa en la historia. Es aquella en la que el individuo burgués quedó libre de la opresión absolutista. Libre y solitario, se hacía responsable de sí mismo, mientras que las formas jerarquizadas de la consideración y el respeto desarrolladas por el absolutismo, privadas de su fundamento económico y de su poder coactivo, resultaban todavía suficientes para hacer soportable la convivencia dentro de grupos privilegiados. Tal empate, en cierto modo paradójico, entre absolutismo y liberalidad se deja percibir, igual que en el *Wilhelm Meister*, también en la posición de Beethoven respecto a los esquemas tradicionales de la composición y hasta en el seno de la lógica misma, en la reconstrucción subjetiva por parte de Kant de las ideas objetivamente obligadas. Las repeticiones regulares de Beethoven después de los pasajes dinámicos, la deducción de Kant de las categorías escolásticas a partir de la unidad de la conciencia son, en un sentido eminente, «tacto». El presupuesto del tacto es la convención en si ya rota, y sin embargo aún actual. Ésta se halla ahora irremisiblemente en decadencia y sobrevive tan sólo en la parodia de las formas, en una etiqueta para ignorantes inventada o recordada de modo caprichoso, como la que predican en los periódicos los consejeros espontáneos, mientras que el consenso que pudo sostener a aquellas convenciones en su hora humana se ha quedado en el ciego conformismo de los automovilistas y oyentes de la radio. El declinar del

momento ceremonial parece en principio beneficiar al tacto. Éste se ve así emancipado de todo lo heterónomo y puramente externo, de modo que el obrar con tacto no sería otra cosa que regirse sólo por la naturaleza específica de cada relación humana. Sin embargo, este tacto emancipado tiene, como todo nominalismo, sus dificultades. El tacto no significaba simplemente la subordinación a la convención ceremonial –sobre la que todos los nuevos humanistas han ironizado sin cesar. La función del tacto era, antes bien, tan paradójica como el lugar de su ubicación histórica. Pretendía la conciliación, en sí imposible, entre la inspiración paraoficial de la convención y la inspiración rebelde del individuo. El tacto no podía adquirir definición de otra forma que en dicha convención. Ésta representaba, bien que de forma muy atenuada, lo general constituyente de la sustancia de la propia inspiración individual. El tacto es lo que determina la diferencia. Se asienta sobre divergencias conscientes. Sin embargo, al oponerse en cuanto emancipado al individuo como algo absoluto y sin una generalidad de la que pudiera diferir, pierde de vista al individuo y acaba perjudicándolo. La pregunta por el estado de la persona, que desde no hace mucho exigía y esperaba la educación, se convierte en pesquisa o en ofensa, y el callar sobre temas delicados, en vacía indiferencia tan pronto como deja de haber reglas que establezcan de qué puede y de qué no puede hablarse. Los individuos comienzan entonces, no sin motivo, a reaccionar hostilmente al tacto: cierta forma de cortesía hace no tanto que se sientan considerados como hombres como que se despierte en ellos la sospecha de la situación inhumana en la que se encuentran, y entonces el hombre cortés corre el riesgo de ser tenido por descortés a causa de que hace uso de la cortesía como de una prerrogativa superada. Al cabo, el tacto emancipado y puramente individual se convierte en simple mentira. Lo que de él queda hoy en el individuo es, cosa que éste diligentemente silencia, el poder fáctico, y más aún el potencial, que cada cual encarna. Bajo la exigencia de tratar al individuo como tal, y sin preámbulos, de forma absolutamente digna yace el celoso control de que cada palabra dé cuenta por sí misma y de un modo tácito de lo que el interlocutor representa en la esclerosada jerarquía que a todos abarca y de cuáles son sus perspectivas. El nominalismo del tacto ayuda a lo máximamente general, al nudo poder de disposición, a lograr su triunfo aun en las constelaciones más íntimas. La cancelación de las convenciones como un ornamento anticuado, inútil y exterior no hace sino confirmar la exterioridad máxima: la de una

vida de dominación directa. El que, sin embargo, el propio derrumbamiento de esta caricatura del tacto en la camaradería chabacana haga, como burla de la libertad, aún más insoportable la existencia, es simplemente una señal más de lo imposible que se ha vuelto la convivencia de los hombres en las actuales circunstancias.

17

Propiedad reservada. –El signo de la época es que ningún hombre sin excepción puede ya determinar él mismo su vida con un sentido tan transparente como el que antaño tenía la estimación de las relaciones de mercado. En principio todos son objetos, incluso los más poderosos. Hasta la profesión de general ha dejado ya de ofrecer una protección suficiente. En la era fascista ninguna convención es lo bastante vinculante como para proteger los cuarteles generales de los ataques aéreos, y los comandantes que mantienen la tradicional precaución son colgados por Hitler o decapitados por Chiang-Kai-Shek. Consecuencia inmediata de ello es que todo el que intenta salir bien librado –y en el hecho mismo de seguir viviendo hay un contrasentido análogo al de los sueños en los que se asiste al fin del mundo para después salir a rastras por un respiradero– debe vivir de forma que estuviese en todo momento dispuesto a terminar con su vida. Es algo que parece provenir, como una triste verdad, de la exaltada doctrina de Zarathustra sobre la muerte libre. La libertad se ha reducido a pura negatividad, y lo que en los tiempos del *Jugendstil*[3] se llamaba morir en la belleza se ha quedado en el deseo de disminuir la degradación sin límites de la existencia y el tormento sin límites del morir en un mundo donde hace mucho que hay cosas peores que temer que la muerte. El fin objetivo de la humanidad es sólo otra expresión para referirse a lo mismo. Y significa que el individuo en cuanto individuo, en cuanto representante de la especie hombre, ha perdido la autonomía con la que poder realizar la especie.

18

Asilo para desamparados. –El modo como están las cosas hoy en día en la

vida privada se muestra en sus escenas. Ya no es posible lo que se llama propiamente habitar. Las viviendas tradicionales en las que hemos crecido se han vuelto insoportables: en ellas, todo rasgo de bienestar se paga con la traición al conocimiento, y toda forma de recogimiento con la reñida comunidad de intereses de la familia. Las nuevas, que han hecho *tabula rasa,* son estuches diseñados por peritos para pequeños burgueses o alojamientos obreros extraviados en la esfera del consumo, ambos sin ninguna relación con el que los habita; más aún: dan en rostro a la añoranza –que, con todo, ya no existe– de una existencia independiente. El hombre moderno desea dormir cerca del suelo, como un animal, decretaba con profético masoquismo una revista alemana anterior a Hitler, y con la cama eliminaba el umbral entre la vigilia y el sueño. Los que pernoctan en tales viviendas se hallan en todo tiempo disponibles y preparados para todo sin ninguna resistencia, alertas y aturdidos a la vez. Quien busca refugio en viviendas de estilo auténticas –mas también acaparadas–, lo que hace es embalsamarse vivo. Si lo que se quiere es evitar la responsabilidad de habitar una casa decidiéndose por el hotel o el apartamento amueblado, se hace de las condiciones propias de un exilio la norma de la vida. Como en todo lugar, la peor parte se la llevan aquellos que no tienen elección. Son los que, si no habitan en los barrios bajos, lo hacen en *bungalows* que mañana podrán ser barracas, caravanas, automóviles, campamentos o asentamientos al aire libre. La casa ha pasado. Las destrucciones de las ciudades europeas, igual que los campos de concentración y de trabajo, continúan como meros ejecutores lo que hace tiempo decidió hacer con las casas el desarrollo inmanente de la técnica. Éstas están para ser desechadas como viejas latas de conserva. La posibilidad de habitar es anulada por la de la sociedad socialista, que, en cuanto posibilidad relegada, lleva a la sociedad burguesa a una estado de solapada desdicha. Ningún individuo puede nada contra éste. En el mismo momento en que se ocupa de proyectar el mobiliario o la decoración interior se aproxima al refinamiento artístico-industrial del tipo del bibliófilo, aunque esté decididamente en contra del arte industrial en sentido estricto. De lejos ya no parece tan considerable la diferencia entre los talleres vieneses y la *Bauhaus.* Mientras tanto, las curvas de la pura forma funcional se han independizado de su función pasando a constituirse en ornamento, igual que las formas cubistas. La mejor actitud frente a todo esto parece aún la de independencia,

la de la suspensión: llevar la vida privada al límite de lo que permitan el orden social y las propias necesidades, pero no sobrecargarla como si aún fuese algo socialmente sustancial e individualmente adecuado. «Por fortuna para mí, no soy propietario de ninguna casa», escribía ya Nietzsche en la *Gaya ciencia*. A lo que habría que añadir hoy: es un principio moral no hacer de uno mismo su propia casa. Ello muestra algo de la difícil relación en que se encontrará el individuo con su propiedad mientras siga aún poseyendo algo. El arte consistiría en poner en evidencia y expresar el hecho de que la propiedad privada ya no pertenece a nadie en el sentido de que la cantidad de bienes de consumo ha llegado a ser potencialmente tan grande, que ningún individuo tiene ya derecho a aferrarse al principio de su limitación, pero que, no obstante, debe haber propiedad si no se quiere caer en aquella dependencia y necesidad que beneficia a la ciega perpetuación de la relación de posesión. Pero la tesis de esta paradoja conduce a la destrucción, a un frío desdén por las cosas que necesariamente se vuelve también contra las personas; y la antítesis es, en el momento mismo en que se enuncia, una ideología para aquellos que, con mala conciencia, quieren conservar lo suyo. No cabe la vida justa en la vida falsa.

19

No llamar. –Por ahora, la tecnificación hace a los gestos precisos y adustos, y, con ellos, a los hombres. Desaloja de los ademanes toda demora, todo cuidado, toda civilidad para subordinarlos a las exigencias implacables y como ahistóricas de las cosas. Así es como, pongamos por caso, llega a olvidarse cómo cerrar una puerta de forma suave, cuidadosa y completa. Las de los automóviles y las neveras hay que cerrarlas de golpe; otras tienen la tendencia a cerrarse solas, habituando así a los que entran a la indelicadeza de no mirar detrás de sí, de no fijarse en el interior de la casa que los recibe. No se puede juzgar imparcialmente al nuevo tipo humano sin la conciencia del efecto que incesantemente producen en él, hasta en sus más ocultas inervaciones, las cosas de su entorno. ¿Qué significa para el sujeto que ya no existan ventanas con hojas que puedan abrirse, sino sólo cristales que simplemente se deslizan; que no existan sigilosos picaportes, sino pomos giratorios; que no exista ningún vestíbulo, ningún umbral frente a la calle, ni

muros rodeando a los jardines? ¿Y a qué conductores no les ha llevado la fuerza de su motor a la tentación de arrollar a todo bicho callejero, transeúntes, niños o ciclistas? En los movimientos que las máquinas exigen de los que las utilizan está ya lo violento, lo brutal y el constante atropello de los maltratos fascistas. De la extinción de la experiencia no es poco culpable el hecho de que las cosas, bajo la ley de su pura utilidad, adquieran una forma que limita el trato con ellas al mero manejo sin tolerar el menor margen, ya sea de libertad de acción, ya de independencia de la cosa, que pueda subsistir como germen de experiencia porque no pueda ser consumido en el momento de la acción.

20

Struwwelpeter[4]. –Cuando Hume intentó defender ante sus vividores compatriotas la contemplación gnoseológica, la «filosofía pura» desde hacía tiempo desacreditada entre los *gentlemen,* usó este argumento: «La exactitud favorece siempre a la belleza, y el pensamiento exacto al sentimiento delicado.» Éste era en sí un argumento pragmatista, y sin embargo contenía implícita y negativamente toda la verdad sobre el espíritu de la praxis. Las ordenaciones prácticas de la vida, que se presentan como algo beneficioso para los hombres, producen en la economía del lucro una atrofia de lo humano, y cuanto más se extienden, tanto más cercenan todo lo que hay de delicado. Pues la delicadeza entre los hombres no es sino la conciencia, que aun a los presos de la utilidad roza consoladoramente, de la posibilidad de relaciones desinteresadas; herencia de antiguos privilegios prometedora de una situación exenta de privilegios. La eliminación del privilegio por obra de la *ratio* burguesa, al cabo elimina también dicha promesa. Si el tiempo es oro, parece que lo moral es ahorrar tiempo, sobre todo el propio, y se disculpa tal ahorratividad con la consideración hacia los demás. Se va derecho. Todo velo que se descorra en el trato entre los hombres es sentido como una perturbación del funcionamiento del aparato al que no sólo están objetivamente incorporados, sino en el que también se miran con orgullo. El hecho de que en lugar de levantar el sombrero se saluden con un «¡hola!» de habitual indiferencia, de que en lugar de cartas se envíen *inter office*

communications sin encabezamiento y sin firma, son síntomas entre otros más de enfermedad en el contacto humano. En los hombres la alienación se pone de manifiesto sobre todo en el hecho de que las distancias desaparecen. Pues sólo en la medida en que dejan de arremeterse con el dar y el tomar, la discusión y la operación, la disposición y la función, queda entre ellos el espacio suficiente para que pase el fino hilo que los une y sólo en cuya exterioridad cristaliza lo interior. Reaccionarios como los discípulos de C.G. Jung han advertido algo de esto. Así dice G. R. Heyer en un artículo de *Eranos:* «Es costumbre peculiar en las personas no totalmente moldeadas por la civilización no abordar directamente un tema, es más, ni siquiera aludirlo demasiado pronto; antes bien, la conversación se mueve como por sí sola en espirales hacia su verdadero objeto.» Ahora, por el contrario, la distancia más corta entre dos personas es la recta, como si éstas fuesen puntos. Del mismo modo que hoy en día se construyen paredes coladas en una sola pieza, también es sustituido el cemento entre los hombres por la presión que los mantiene juntos. Todo cuanto no es esto aparece, si no como una especialidad vienesa rozando la alta cocina, sí como pueril familiaridad o aproximación excesiva. En la forma del par de frases sobre la salud o el estado de la esposa que preceden durante el almuerzo a la conversación de negocios está aún recogida, asimilada, la oposición al orden mismo de los fines. El tabú contra la charla sobre asuntos profesionales y la incapacidad de hablar entre sí son en realidad una y la misma cosa. Puesto que todo es negocio, es de rigor no mencionar su nombre, como lo es no mencionar la soga en casa del ahorcado. Tras la pseudodemocrática supresión de las fórmulas del trato, de la anticuada cortesía, de la conversación inútil y ni aun injustificadamente sospechosa de palabreo, tras la aparente claridad y transparencia de las relaciones humanas que no toleran la indefinición, se denuncia su nuda crudeza. La palabra directa que, sin rodeos, sin demora y sin reflexión, se dice al otro en plena cara tiene ya la forma y el tono de la voz de mando que bajo el fascismo va de los mudos a los que guardan silencio. El sentido práctico entre los hombres, que elimina todo ornamento ideológico entre ellos, ha terminado por convertirse él mismo en ideología para tratar a los hombres como cosas.

No se admiten cambios. –Los hombres están olvidando lo que es regalar. La vulneración del principio del cambio tiene algo de contrasentido y de inverosimilitud; en todas partes hasta los niños miran con desconfianza al que les da algo, como si el regalo fuera un truco para venderles cepillos o jabón. Para eso está la práctica de la *charity*, de la beneficencia administrada, que se encarga de coser de una forma planificada las heridas visibles de la sociedad. Dentro de esta actividad organizada no hay lugar para el acto de humanidad, es más: la donación está necesariamente emparejada con la humillación por el repartir, el ponderar de modo equitativo, en suma, por el tratamiento del obsequiado como objeto. Hasta el regalo privado se ha rebajado a una función social que se ejecuta con ánimo contrario, con una detenida consideración del presupuesto asignado, con una estimación escéptica del otro y con el mínimo esfuerzo posible. El verdadero regalar tenía su nota feliz en la imaginación de la felicidad del obsequiado. Significaba elegir, emplear tiempo, salirse de las propias preferencias, pensar al otro como sujeto: todo lo contrario del olvido. Apenas es ya alguien capaz de eso. En el caso más favorable uno se regala lo que desearía para sí mismo, aunque con algunos detalles de menor calidad. La decadencia del regalar se refleja en el triste invento de los artículos de regalo, ya creados contando con que no se sabe qué regalar, porque en el fondo no se quiere. Tales mercancías son carentes de relación, como sus compradores. Eran género muerto ya desde el primer día. Parejamente la cláusula del cambio, que para el obsequiado significa: «Aquí tienes tu baratija, haz con ella lo que quieras si no te gusta, a mí me da lo mismo, cámbiala por otra cosa.» En estos casos, frente al compromiso propio de los regalos habituales, la pura fungibilidad de los mismos aún representa la nota más humana, por cuanto que permite al obsequiado por lo menos regalarse algo a sí mismo, hecho que, desde luego, lleva a la vez en sí la absoluta contradicción del regalar mismo.

Frente a la enorme abundancia de bienes asequibles aun a los pobres, la decadencia del regalo podría parecer un hecho indiferente, y su consideración algo sentimental. Sin embargo, aunque en medio de la superfluidad resultase superfluo –y ello es mentira, tanto en lo privado como en lo social, pues no hay actualmente nadie para quien la fantasía no pueda encontrar justamente la cosa que le haga más feliz–, quedarían necesitados del regalo aquellos que ya no regalan. En ellos se arruinan aquellas cualidades insustituibles que sólo

pueden desarrollarse no en la celda aislada de la pura interioridad, sino sintiendo el calor de las cosas. La frialdad domina en todo lo que hacen, en la palabra amistosa, en la inexpresa, en la deferencia, que queda sin efecto. Al final, tal frialdad revierte sobre aquellos de los que emana. Toda relación no deformada, tal vez incluso lo que de conciliador hay en la vida orgánica misma, es un regalar. Quien, dominado por la lógica de la consecuencia, llega a ser incapaz se convierte en cosa y se enfría.

22

Tirar al niño con el agua. –Entre los motivos de la crítica de la cultura, el de la mentira ocupa desde antiguo un lugar central: que la cultura hace creer en una sociedad humanamente digna que no existe; que oculta las condiciones materiales sobre las que se levanta todo lo humano; y que, con apaciguamientos y consuelos, sirve para mantener con vida la perniciosa determinación económica de la existencia. Tal es la concepción de la cultura como ideología que a primera vista tienen en común la doctrina burguesa del poder y su contraria: Nietzsche y Marx. Mas esta concepción, lo mismo que todo lo que sea tronar contra la mentira, tiene una sospechosa propensión a convertirse ella misma en ideología. Ello se muestra en lo privado. La obsesión por el dinero y todos los conflictos que ésta trae consigo alcanza a las relaciones eróticas más delicadas y a las relaciones espirituales más sublimes. De ahí que la crítica cultural pudiera exigir, con la lógica de la consecuencia y el *pathos* de la verdad, que las situaciones se reduzcan por entero a su origen material y se delineen sin reservas ni envolturas sobre la base de los intereses de los implicados. Sin duda el sentido no es independiente de su génesis, y es fácil encontrar en todo lo que se alza sobre lo material o lo media la huella de la insinceridad, del sentimentalismo y, desde luego, el interés disfrazado, doblemente venenoso. Mas si se quisiera actuar de forma radical, con lo falso se extirparía también todo lo verdadero, todo lo que, de un modo impotente, como siempre, hace esfuerzos por salir del recinto de la praxis universal, toda quimérica anticipación de un estado más noble, y se pasaría directamente a la barbarie que se reprocha a la cultura como producto suyo. En los críticos burgueses de la cultura posteriores a Nietzsche, esta inversión siempre ha sido patente: Spengler la suscribió

inspiradamente. Pero los marxistas tampoco son inmunes. Una vez curados de la creencia socialdemócrata en el progreso cultural y enfrentados a la creciente barbarie, viven en la permanente tentación de hacer, por mor de la «tendencia objetiva», de abogados de aquélla y, en un acto de desesperación, esperar la salvación del mortal enemigo que, como «antítesis», debe contribuir de forma ciega y misteriosa a preparar el buen final. La acentuación del elemento material frente al espíritu considerado como mentira desarrolla, con todo, una especie de peligrosa afinidad con la economía política, cuya crítica inmanente se practica, comparable a la connivencia entre la policía y el hampa. Desde que se ha acabado con la utopía y se exige la unidad de teoría y praxis nos hemos vuelto demasiado prácticos. El temor a la impotencia de la teoría proporciona el pretexto para adscribirse al omnipotente proceso de la producción y admitir así plenamente la impotencia de la teoría. Los rasgos ladinos no son ya extraños al lenguaje marxista auténtico, y hoy está aflorando cierta similitud entre el espíritu comercial y la sobria crítica apreciativa, entre el materialismo vulgar y el otro, en la que a veces resulta difícil mantener separados el sujeto y el objeto. Identificar la cultura únicamente con la mentira es de lo más funesto en estos momentos, porque la primera se está convirtiendo realmente en la segunda y desafía fervientemente tal identificación para comprometer a toda idea que venga en su contra. Si se llama a la realidad material el mundo del valor de cambio, pero se considera a la cultura como aquello que siempre se niega a aceptar su dominio, ese negarse es en verdad engañoso mientras exista lo existente. Mas como el cambio libre y legal mismo es la mentira, lo que lo niega está al mismo tiempo favoreciendo a la verdad: frente a la mentira del mundo de la mercancía, la propia mentira se convierte en correctivo que denuncia a aquél. Que hasta ahora la cultura haya fracasado no es una justificación para fomentar su fracaso como Katherlieschen esparce sobre la cerveza derramada la reserva de preciosa harina. Los integrantes de este común grupo no debieran ni silenciar sus intereses materiales ni ponerse a su mismo nivel, sino asumirlos reflexivamente en su relación y así superarlos.

23

Plurale tantum. –Si, como enseña una teoría contemporánea, la nuestra es

una sociedad de *rackets,* entonces su más fiel modelo es justamente lo contrario de lo colectivo, esto es, el individuo como mónada. En la persecución de intereses absolutamente particulares por parte de cada individuo puede estudiarse con la mayor precisión la esencia de lo colectivo en la sociedad falsa, y poco falta para que desde el principio haya que concebir la organización de los impulsos divergentes bajo el primado del yo ajustado a la realidad como una íntima banda de forajidos con su jefe, secuaces, ceremonial, juramentos, traiciones, conflictos de intereses, intrigas y todo lo que resta. No hay más que observar los movimientos con los que el individuo se afirma enérgicamente frente a su entorno, como por ejemplo la ira. El iracundo aparece siempre como el jefe de la banda de sí mismo, que da a su inconsciente la orden de embestir y en cuyos ojos brilla la satisfacción de representar a los muchos que él es. Cuanto más sitúa uno el objeto de su agresión en sí mismo, tanto más perfectamente representa el opresor principio de la sociedad. En este sentido, tal vez más que en ningún otro, es válida la afirmación de que lo más individual es lo más general.

24

Tough baby. –Hay un determinado gesto de masculinidad, sea de la propia o de la ajena, que merece desconfianza. Es el que expresa independencia, seguridad en el mandar y la tácita convivencia entre todos los varones. Antes se llamaba a esto, con temerosa admiración, el humor del amo. Hoy se ha democratizado, y los héroes cinematográficos se lo enseñan hasta al último empleado de banca. El arquetipo lo constituye el sujeto bien parecido que, entrada la noche y vistiendo esmoquin, llega solo a su piso de soltero, conecta una iluminación indirecta y se prepara un whisky con soda. El borboteo cuidadosamente registrado del agua mineral dice lo que la boca arrogante calla: que desprecia cuanto no huela a humo, cuero y crema de afeitar, por tanto más que a nada a las mujeres, y que por eso éstas corren hacia él. El ideal de las relaciones humanas está para él en el club, en los lugares donde el respeto se funda en una atenta desatención. Las alegrías de estos hombres, o, mejor dicho, de sus modelos, a los que apenas hay viviente alguno que se parezca, porque los hombres son siempre mejores que su cultura, tienen todas algo de violencia latente. En apariencia ésta amenaza a un otro de quien uno,

arrellanado en su sillón, hace tiempo que no necesita. En verdad es la violencia pasada que él mismo sufrió. Si todo placer conserva en sí el antiguo displacer, el displacer mismo de sobrellevarlo con orgullo aparece aquí inesperadamente y sin modificación elevado a estereotipo del placer: al contrario que en el vino, en cada vaso de whisky, en cada calada al cigarro se siente todo el sinsabor que le ha costado al organismo acceder a tan intensas sensaciones, y eso solo es registrado como placer. Los hombres muy hombres serían así en su constitución como generalmente los presenta la acción cinematográfica: unos masoquistas. La mentira se esconde en su sadismo, y sólo en tanto que mienten se convierten en verdaderos sádicos, en agentes de la represión. Mas aquella mentira no es otra que la de que la homosexualidad reprimida es la única forma que aprueba el heterosexual. En Oxford se distingue entre dos clases de estudiantes: los *tough guys* y los intelectuales; estos últimos, por su contraste, casi son sin más equiparados a los afeminados. Hay múltiples indicios de que el estrato dominante en su camino hacia la dictadura se está polarizando en estos dos extremos. Semejante desintegración es el secreto de la integración, de la fortuna de la unidad en la ausencia de fortuna. Al final son los *tough guys* los verdaderos afeminados, que necesitan de los delicados como víctimas para no reconocer que se asemejan a ellos. Totalidad y homosexualidad son hermanas. Mientras el sujeto perece, niega todo cuanto no es de su condición. Los contrastes entre el hombre recio y el adolescente sumiso se disuelven en un orden que impone la pureza del principio masculino del dominio. Al hacer de todos sin excepción, incluso de los pretendidos sujetos, objetos suyos, cae en la pasividad total, en lo virtualmente femenino.

25

No hay que acordarse de ellos.[5] –Como se sabe, la vida pasada del emigrante queda anulada. Antes era la filiación, hoy es la experiencia espiritual la que es declarada intransferible y por definición extraña. Lo que no está cosificado, lo que no se deja numerar ni medir, no cuenta. Y por si no fuera suficiente, la misma cosificación se extiende a su opuesto, a la vida que no se puede actualizar de forma inmediata, a lo que siempre pervive como

idea o recuerdo. Para ello han inventado una rúbrica especial. Es la de los «antecedentes», y aparece como apéndice de los cuestionarios después del sexo, la edad y la profesión. La ya estigmatizada vida es aún arrastrada por el automóvil triunfal de los estadísticos unidos, y ni el propio pasado está ya seguro frente al presente, que cada vez que lo recuerda lo consagra al olvido.

26

English spoken. –En mi infancia recibía con frecuencia libros como regalo de viejas damas inglesas con las que mis padres estaban relacionados: libros juveniles ricamente ilustrados y también una pequeña Biblia en tafilete verde. Todos estaban en el idioma de sus donantes: ninguna había pensado si yo podía con él. La peculiar reserva de aquellos libros, que me sorprendían con sus estampas, grandes titulares y viñetas sin haber podido descifrar el texto, me infundió la creencia de que, en general, los libros de esa clase no eran propiamente tales, sino reclamos, quizá de máquinas como las que producía mi tío en su fábrica de Londres. Desde que vivo en países anglosajones y entiendo el inglés, esa impresión no ha desaparecido de mí, sino que ha aumentado. Hay un *«Mädchenlied»* de Brahms sobre un poema de Heyse en el que figuran los versos: «O Herzeleid, du Ewigkeit! / Selbander nur ist Seligkeit.» En la edición americana de mayor difusión se convierten en éstos: «O misery, eternity / But two in one were ecstasy.» De las antiguas, apasionadas palabras del original se han hecho estribillos para que los repitan las canciones de moda. Bajo su luz artificial reluce el carácter de reclamo que ha adquirido la cultura.

27

On parle français. –Cuán íntimamente se entremezclan sexo y lenguaje, lo experimenta quien lea pornografía en un idioma extranjero. Para la lectura de Sade en el original no se necesita diccionario. Aun las expresiones más insólitas de lo indecente, cuyo conocimiento ni escuela, ni casa, ni experiencia literaria alguna nos lo proporciona, se entienden de un modo sonambúlico, igual que en la infancia las más apartadas alusiones y

observaciones acerca de lo sexual se desbaratan en la justa representación. Es como si las pasiones cautivas, llamadas por aquellas palabras por su nombre, saltaran, como la valla de su propia represión, la de las palabras ciegas y golpeasen violenta, irresistiblemente en la más recóndita celda del sentido que a ellas se asimila.

28

Paysage. –El defecto del paisaje americano no está tanto, como quiere la ilusión romántica, en la ausencia de recuerdos históricos como en que la mano no ha dejado ninguna huella en él. Ello no se refiere simplemente a la falta de campos cultivados, a los espacios salvajes, sin roturar y a menudo cubiertos de boscaje, sino ante todo a las carreteras. Éstas siempre aparecen imprevistamente dispersas por el paisaje, y cuanto más lisas y anchas son, tanto más insustancial y violenta resulta su resplandeciente superficie en contraste con el entorno excesivamente agreste. Carecen de expresión. Como no conocen ninguna huella de pies o ruedas, ningún tenue sendero a lo largo de sus márgenes como transición a la vegetación, ningún camino hacia el valle, prescinden de lo amable, apacible y exento de angulosidad de las cosas en las que han intervenido las manos o sus útiles inmediatos. Es como si nadie hubiera paseado su figura por el paisaje. Un paisaje desolado y desolador. Lo cual se corresponde con la forma de percibirlo. Porque lo que el ojo apresurado meramente ha visto desde el automóvil no puede retenerlo y se pierde dejando tan escasas huellas como las que llega a percibir.

29

Frutillas. –Es una cortesía de Proust ahorrarle al lector la confusión de creerse más inteligente que el autor.

En el siglo XIX, los alemanes pintaron sus sueños, y en todos los casos les salieron hortalizas. A los franceses les bastó con pintar hortalizas, y el resultado fue un sueño.

En los países anglosajones, las meretrices tienen el aspecto de proporcionar, junto con la ocasión del pecado, los castigos del infierno.

Belleza del paisaje americano: en el más pequeño de sus segmentos está inscrita, como expresión suya, la inmensa magnitud de todo el país.

En la memoria del exilio, el ciervo asado alemán sabe como si hubiese sido matado por un cazador furtivo.

En el psicoanálisis nada es tan verdadero como sus exageraciones.

Si uno es o no feliz, puede saberlo escuchando al vientre. Al desgraciado, él le recuerda la fragilidad de su casa y le arranca tanto del sueño ligero tanto del ensueño vivaz. Y al dichoso le canta la canción de su bienestar: su impetuoso soplido le comunica que ya no tiene ningún poder sobre él.

El sordo rumor, siempre presente en nosotros, de nuestra experiencia onírica resuena en el despierto en los titulares de los periódicos.

El mítico «correo de Job» se renueva con la radio. Quien comunica algo importante con voz autoritaria, anuncia calamidades. En inglés *solemn* significa solemne y amenazador. El poder de la sociedad detrás del locutor se dirige por sí solo contra el auditorio.

El pasado reciente se nos aparece siempre como si hubiese sido destruido por catástrofes.

La expresión de lo histórico en las cosas no es más que el tormento pasado.

En Hegel, la autoconciencia era la verdad de la certeza de sí mismo; en palabras de la *Fenomenología:* «el reino nativo de la verdad». Cuando esto dejó de resultarles comprensible, los burgueses eran autoconscientes por lo menos de su orgullo de tener un patrimonio. Hoy *self-conscious* significa tan sólo la reflexión del yo como perplejidad, como percatación de la propia impotencia: saber que no se es nada.

En muchos hombres es ya un descaro decir yo.

La paja en tu ojo es la mejor lente de aumento.

Aun el hombre más infeliz es capaz de conocer las debilidades del más sobresaliente, y el más estúpido los errores del más inteligente.

Primer y único principio de la ética sexual: el acusador nunca tiene razón.

El todo es lo no verdadero.

30

Pro domo nostra. –Durante la primera guerra, que como todas las anteriores parece pacífica comparada con la que le sigue, cuando las orquestas sinfónicas de muchos países mantenían su fanfarrona boca cerrada, Strawinsky escribió la *Histoire du soldat* para un conjunto de cámara exiguo y lleno de efectos chocantes. Resultó su mejor partitura, el único manifiesto surrealista sólido, en el que la sugestión onírica y convulsiva de la música revelaba cierta verdad negativa. El supuesto de la pieza era la penuria: ella desmontaba de una forma tan drástica la cultura oficial porque junto con los medios materiales le estaba también vedada su ostentación anticultural. En ella hay una alusión a la producción espiritual posterior a aquella guerra, que en Europa dejó una medida de destrucción que ni los huecos de aquella música la hubieran podido soñar. Progreso y barbarie están hoy tan enmarañados en la cultura de masas, que únicamente un bárbaro ascetismo opuesto a ésta y al progreso de los medios puede restablecer la ausencia de barbarie. Ninguna obra de arte, ningún pensamiento tiene posibilidad de sobrevivir que no conlleve la renuncia a la falsa riqueza y a la producción de primera calidad, al cine en color y a la televisión, a las revistas millonarias y a Toscanini. Los medios más antiguos, los que no se miden por la producción en masa, cobran nueva actualidad: la de lo marginal y la de la improvisación. Sólo ellos podrán eludir el frente único del *trust* y la técnica. En un mundo en el que hace tiempo que los libros no parecen libros, sólo valen como tales los que no lo son. Como en los comienzos de la era burguesa tuvo lugar la invención de la imprenta, pronto llegará su revocación por la mimeografía, el único medio adecuado, discreto, de difusión.

31

Gato por liebre. –Hasta la más noble actitud del socialismo, la solidaridad, se halla enferma. Una vez quiso hacer realidad el discurso de la fraternidad, rescatar a ésta de la generalidad dentro de la cual era una ideología y reservarla a lo particular, al partido, como lo único que debía representar a la generalidad en un mundo de antagonismos. Los solidarios eran grupos de hombres que organizaban su vida en comunidad, y para los que, viendo posibilidades seguras, la propia vida no era lo más importante, de suerte que, sin estar abstractamente poseídos por una idea, mas también sin esperanza individual, estaban no obstante dispuestos a sacrificarse los unos por los otros. Semejante desprecio de la autoconservación tenía como supuesto el conocimiento y la libertad de decisión: faltando éstos, inmediatamente se restablece el ciego interés particular. De entonces acá, la solidaridad se ha transmutado en la confianza en que el partido tiene cien ojos, en el apoyo en los batallones de trabajadores –avanzados al punto de llevar uniforme– como los verdaderos poderosos, en el nadar con la corriente de la historia. Lo que por algún tiempo se gana en seguridad se paga con la angustia permanente, con la obediencia, el pacto y la ventriloquia: las fuerzas con que se podrían aprovechar las debilidades del adversario se malgastan en adelantarse a los movimientos de los propios guías políticos, ante los que se tiembla en lo íntimo más de lo que se temblaba ante el antiguo enemigo, figurándose lo que éstos al final acordarán aquí o allá de espaldas a sus integrados. Un reflejo de esta situación se percibe entre los individuos. El que, según los estereotipos con que hoy se clasifican previamente a los hombres, se cuenta entre los progresistas sin haber firmado ese certificado imaginario que parece unir a los ortodoxos –que se reconocen por un elemento imponderable en el gesto y el lenguaje, por una especie de resignación con mezcla de rudeza y docilidad cual santo y seña– hace continuamente la misma experiencia. Los ortodoxos –como también los disidentes, demasiado parecidos a ellos– le salen al paso esperando solidaridad de él. Apelan expresa o inexpresamente al entendimiento progresista. Pero en el momento en que se espera de ellos la más mínima prueba de idéntica solidaridad, o siquiera alguna simpatía por la personal participación del producto social del sufrimiento, le muestran ese lado frío

que en la era de los popes restaurados ha quedado del materialismo y el ateísmo. Los organizados quieren que el intelectual decente se exponga por ellos, pero en cuanto se temen que van a ser ellos los que tengan que exponerse, éste aparece ante ellos como el capitalista, y la propia decencia sobre la que especulaban como ridículo sentimentalismo y simple tontería. La solidaridad se halla polarizada en la desesperada fidelidad de los que no pueden volverse atrás y el virtual chantaje sobre aquellos a quienes les es imposible tener algo que ver con los guardianes sin quedar a merced de la banda.

32

Los salvajes no son mejores. –Entre los estudiantes negros de economía política, los siameses en Oxford y, en general, entre los laboriosos historiadores del arte y musicólogos de origen pequeño-burgués puede encontrarse la inclinación y la disposición a unir a la asimilación de lo que estudian, de lo nuevo, un enorme respeto por lo establecido, lo vigente, lo reconocido. El credo intransigente es lo contrario del estado salvaje, del espíritu del neófito o del de las «áreas no capitalistas». Presupone experiencia, memoria histórica, nerviosidad de pensamiento y sobre todo una sustancial dosis de tedio. Siempre se ha podido observar cómo aquellos que con espíritu joven y completa candidez se incorporaban a grupos radicales, desertaban en cuanto se apercibían de la fuerza de la tradición. Es preciso tenerla dentro de uno mismo para poder odiarla. El hecho de que los *snobs* muestren más sentido para los movimientos vanguardistas en el arte que los proletarios arroja también algo de luz sobre la política. Los atrasados y los avanzados tienen una alarmante afinidad con el positivismo, desde los admiradores de Carnap en la India hasta los denodados apologistas de los maestros alemanes Matthias Grüneweld o Heinrich Schütz. Mala psicología sería la que admitiese que aquello de lo que se está excluido despierta solamente odio y resentimiento; despierta también una absorbente y exaltada especie de amor, y aquellos que no han sido captados por la cultura represiva llegan a constituirse con bastante facilidad en su más necia tropa colonial. Hasta en el afectado alemán del trabajador que como socialista quiere «aprender algo», participar de la llamada herencia, hay cierta resonancia de

ello, y el filisteísmo de personajes como Bebel no estriba tanto en su escasez de cultura como en el celo con que la aceptan como una realidad, se identifican con ella y, de ese modo, trastruecan su sentido. El socialismo se halla por lo general tan poco a seguro de esa deformación como del deslizamiento teórico hacia el positivismo. No es improbable que en el lejano Oriente llegue a ocupar Marx el puesto vacante de Driesch o de Rickert. Es de temer que la inclusión de los pueblos no occidentales en las disputas de la sociedad industrial resulte a la larga menos favorable al crecimiento en libertad que al crecimiento racional de la producción y la circulación y a una modesta elevación del nivel de vida. En lugar de esperar milagros de los pueblos precapitalistas deberían los pueblos maduros ponerse sobre aviso de su apatía, de su escaso sentido para la eficacia y los logros de Occidente.

33

Lejos del fuego. –En los comunicados sobre ataques aéreos, raras veces faltan los nombres de las empresas constructoras de los aviones: los nombres Focke-WuIff, Heinke1 o Lancaster aparecen donde antes se hablaba de coraceros, ulanos y húsares. El mecanismo de reproducción de la vida, de su dominación y su aniquilación, es exactamente el mismo, y atendiéndose a él se fusionan la industria, el Estado y la propaganda. La vieja exageración de los liberales escépticos de que la guerra es un negocio se ha cumplido: el propio poder estatal ha borrado su apariencia de ser independiente de los intereses particulares y se presenta ahora como lo que en realidad siempre ha sido, como un poder ideológicamente a su servicio. La mención elogiosa del nombre de la principal empresa que se ha destacado en la destrucción de las ciudades contribuye a darle un renombre gracias al cual se le harán los mejores encargos para la reconstrucción.

Como la de los treinta años, esta guerra, de cuyo comienzo nadie podrá ya acordarse cuando acabe, también se está fraccionando en campañas discontinuas separadas por pausas de calma: la polaca, la noruega, la francesa, la rusa, la tunecina, la invasión. Su propio ritmo, la alternancia de la acción contundente con la calma total a falta de un enemigo geográficamente alcanzable, tiene algo del ritmo mecánico que caracteriza en especial a la

clase de medios bélicos utilizados y que, por otra parte, ha resucitado la forma preliberal de la campaña militar. Pero ese ritmo mecánico determina absolutamente el comportamiento humano frente a la guerra, y no sólo en la desproporción entre la fuerza física individual y la energía de los motores, sino también en los más íntimos modos de vivirla. Ya la vez pasada la inadecuación del enfrentamiento físico a la guerra técnica había hecho imposible la verdadera experiencia de la guerra. Nadie habrá podido relatar entonces lo que todavía se podía relatar de las batallas del general de artillería Bonaparte. El largo intervalo entre las primeras memorias de la guerra y el tratado de paz no es casual: es testimonio de la fatigosa reconstrucción de los recuerdos, que en todos aquellos libros lleva aneja cierta impotencia y hasta adulteración independientemente de la clase de horrores por los que hubieran pasado los narradores. Pero a esta segunda guerra le es ya tan completamente heterogénea esa experiencia como al funcionamiento de una máquina los movimientos corporales, que sólo en ciertos estados patológicos se le asemejan. Cuanta menos continuidad, historia y elementos «épicos» hay en una guerra, cuando en cada fase suya vuelve en cierto modo a empezar, menos es capaz de dejar una impresión duradera e inconsciente en el recuerdo. Con cada explosión destruye, dondequiera que se hallen, los muros a cuyo amparo germina la experiencia y se asienta la continuidad entre el oportuno olvido y el oportuno recuerdo. La vida se ha convertido en una discontinua sucesión de sacudidas entre las que se abren oquedades e intervalos de parálisis. Pero quizá nada sea tan funesto para el porvenir como el hecho de que literalmente nadie pueda ya advertirlo, pues todo trauma, todo *shock* no superado en los que regresan es un fermento de futura destrucción. Karl Kraus tuvo el acierto de titular una de sus obras *Los últimos días de la humanidad*. Lo que hoy está aconteciendo habría que titularlo «Tras el fin del mundo».

El completo enmascaramiento de la guerra por medio de la información, la propaganda, el comentario, los filmadores instalados en los primeros tanques, la muerte heroica de los corresponsales de guerra y la mezcla de la opinión pública sabiamente manipulada con la actuación inconsciente, todo ello es una expresión más de la agostada experiencia, del vacío entre los hombres y su destino en que propiamente consiste el destino. Las figuras

cosificadas, endurecidas, de los acontecimientos vaciados en tales moldes llega a sustituir a los acontecimientos mismos. Los hombres son reducidos a actores de un documental monstruo que no conoce espectadores por tener hasta el último de ellos un papel en la pantalla. Este momento es justamente el que da pie al tan censurado uso de la expresión *phony war*. Este uso ciertamente lo ha originado la tendencia fascista a rechazar la realidad del horror como «mera propaganda» a fin de que el horror se consume sin la menor oposición. Pero como todas las tendencias del fascismo, también ésta tiene su origen en elementos de la realidad que se imponen justamente valiéndose de dicha actitud fascista, que los señala cínicamente. La guerra es ciertamente *phony*, pero su *phonyness* es más espantosa que todos los horrores, y los que se mofan de esto contribuyen a la desgracia.

Si la filosofía de la historia de Hegel hubiera podido incluir a esta época, las bombas-robot de Hitler habrían encontrado su lugar, al lado de la muerte prematura de Alejandro y otros cuadros del mismo tipo, entre los hechos empíricos por él escogidos en los que se expresa simbólicamente el estado del espíritu del mundo. Como el propio fascismo, los robots son lanzados a la vez y sin participación del sujeto. Como aquél unen la más extrema perfección técnica a una perfecta ceguera. Como aquél provocan un terror mortal y resultan completamente inútiles. –«He visto el espíritu del mundo», no a caballo, pero sí con alas y sin cabeza, y esto refuta la filosofía de la historia de Hegel.

Pensar que después de esta guerra la vida podrá continuar «normalmente» y aun que la cultura podrá ser «restaurada» –como si la restauración de la cultura no fuera ya su negación–, es idiota. Millones de judíos han sido exterminados, y esto es sólo un interludio, no la verdadera catástrofe. ¿Qué espera aún esa cultura? Y aunque para muchos el tiempo lo dirá, ¿cabe imaginar que lo sucedido en Europa no tenga consecuencias, que la cantidad de víctimas no se transforme en una nueva cualidad de la sociedad entera, en barbarie? Si la situación continúa imparable, la catástrofe será perpetua. Basta con pensar en la venganza de los asesinados. Si se elimina a un número equivalente de los asesinos, el horror se convertirá en institución, y el esquema precapitalista de la venganza sangrienta, reinante aún desde tiempos inmemoriales en apartadas regiones montañosas, se reintroducirá a gran

escala con naciones enteras como sujetos insubjetivos. Si, por el contrario, los muertos no son vengados y se aplica el perdón, el fascismo impune saldrá pese a todo victorioso, y tras demostrar cuán fácil tiene el camino, se propagará a otros lugares. La lógica de la historia es tan destructiva como los hombres que genera: dondequiera que actúa su fuerza de gravedad, reproduce el infortunio del pasado bajo formas equivalentes. Lo normal es la muerte.

A la pregunta sobre lo que habría que hacer con la Alemania derrotada, yo sólo sabría responder dos cosas. Una es: a ningún precio, bajo ninguna condición quisiera ser verdugo o dar título de legitimidad al verdugo. Y la otra: tampoco detendría el brazo de nadie, ni aun con el aparato de la ley, que quisiera vengarse de lo sucedido. Es una respuesta de todo punto insatisfactoria, contradictoria y que se burla tanto de la generalización como de la praxis. Pero quizá el defecto esté en la pregunta misma y no en mí.

Programa cinematográfico de la semana: la invasión de las Marianas. La impresión no es la que suscitan las batallas, sino la de los trabajos mecánicos de dinamitado y construcción de carreteras emprendidos con vehemencia llevada al paroxismo, así como los de «fumigación», los de exterminio de insectos a escala telúrica. Las operaciones no cesan hasta que deja de crecer la hierba. El enemigo es a una paciente y cadáver. Como los judíos bajo el fascismo, es simplemente un objeto de medidas técnico-administrativas, y si se defiende, su contraataque toma al punto el mismo carácter. A lo que se añade el rasgo satánico de que en cierta manera se exige más iniciativa que en la guerra al viejo estilo, de que, por así decirlo, la energía toda del sujeto se emplea en crear la ausencia de sujeto. La inhumanidad consumada es la realización del sueño humano de Edward Grey de la guerra sin odio. Otoño de 1944

34

Hans-Guck-in-die-Luft.[6] –Entre el conocimiento y el poder existe no sólo una relación de servilismo, sino también de verdad. Muchos conocimientos resultan nulos fuera de toda relación con el reparto de poderes, aunque formalmente sean verdaderos. Cuando el médico expatriado dice:

«para mí, Adolf Hitler es un caso patológico», podrá el diagnóstico clínico confirmar su dictamen, pero la desproporción de éste con la desgracia objetiva que se extiende por el mundo en nombre del paranoico hace de tal diagnóstico, con el que se infatua el diagnosticador, algo ridículo. Quizá sea Hitler «en sí» un caso patológico, pero desde luego no «para él». La vanidad y la pobreza de muchas manifestaciones del exilio contra el fascismo guarda conexión con este hecho. Los que expresan sus pensamientos en la forma del enjuiciamiento libre, distanciado e ininteresado son los que no han sido capaces de asumir de esa misma forma la experiencia de la violencia, lo que resta validez a tales pensamientos. El problema, casi insoluble, es aquí el de no dejarse atontar ni por el poder de los otros ni por la propia impotencia.

35

Vuelta a la cultura. –La afirmación de que Hitler ha destruido la cultura alemana no es más que un truco propagandístico de los que desean reedificarla desde sus mesas de despacho. Lo que Hitler ha aniquilado en arte y pensamiento llevaba hace ya tiempo una existencia escindida y apócrifa, cuyos últimos refugios barrió el fascismo. El que no colaboraba estaba abocado ya años antes del surgimiento del Tercer Reich al exilio interior: por lo menos desde la estabilización monetaria alemana, que coincidió con el fin del expresionismo, la cultura alemana se había estabilizado en el espíritu de las revistas ilustradas berlinesas, que en poco se apartaba del de «el vigor por la alegría», las autopistas del Reich o el fresco clasicismo de las exposiciones de los nazis. En todo su ámbito, la cultura alemana, incluso donde más liberal se mostraba, suspiraba por su Hitler, y se comete una injusticia con los redactores de Mosse y de Ullstein, y con los reorganizadores del *Frankfurter Zeitung*, cuando se les reprocha su candidez. Ellos eran ya así, y su línea de la menor oposición a las mercancías del espíritu que se producían se continuaba sin alteración con la línea de la menor oposición al poder político, entre cuyos métodos ideológicos destacaba, en propias palabras del *Führer*, el de tener comprensión con los más necios. Ello ha conducido a una fatal confusión. Hitler ha aniquilado la cultura, Hitler ha echado a Herr Ludwig, luego Herr Ludwig es la cultura. Y de hecho lo es. Una mirada a la

producción literaria de aquellos exiliados que, mediante la disciplina y la estricta repartición de las esferas de influencia, se han hecho con la representación del espíritu alemán, muestra lo que cabe esperar de la feliz reconstrucción: la introducción de los métodos de Broadway en el Kurfürstendamm, que ya en los años veinte sólo se diferenciaba de aquél por su escasez de medios, no porque sus fines fueran mejores. Quien quiera tomar posición contra el fascismo de la cultura tendrá que empezar ya por Weimar, por «Bombas sobre Montecarlo» y por las fiestas de la prensa, si no quiere al final descubrir que figuras tan equívocas como Fallada dijeron bajo el régimen de Hitler más verdades que las inequívocas prominencias que han logrado difundir su prestigio.

36

La salud para la muerte. –Si fuera posible un psicoanálisis de la cultura prototípica de nuestros días; si el predominio absoluto de la economía no se burlara de todo intento de explicar las situaciones partiendo de la vida anímica de sus víctimas y los propios psicoanalistas no hubieran jurado desde hace tiempo fidelidad a dichas situaciones, tal investigación pondría de manifiesto que la enfermedad actual consiste precisamente en la normalidad. Las respuestas de la libido exigidas por el individuo que se conduce en cuerpo y alma de forma sana, son de tal índole que sólo pueden ser obtenidas mediante la más radical mutilación, mediante una interiorización de la castración en los *extroverts,* respecto a la cual el viejo tema de la identificación con el padre es el juego de niños en el que fue ejercitada. El *regular guy* y la *popular girl* no sólo deben reprimir sus deseos y conocimientos, sino también todos los síntomas que en la época burguesa se seguían de la represión. Igual que la antigua injusticia no cambia con el generoso ofrecimiento a las masas de luz, aire e higiene, sino que por el contrario es disimulada con la luciente transparencia de la actividad racionalizada, la salud interior de la época consiste en haber cortado la huida hacia la enfermedad sin que haya cambiado en lo más mínimo su etiología. Los más oscuros retiros fueron eliminados como un lamentable derroche de espacio y relegados al cuarto de baño. Las sospechas del psicoanálisis se han

confirmado antes de constituirse él mismo en parte de la higiene. Donde mayor es la claridad, domina secretamente lo fecal. Los versos que dicen: «La miseria queda como antes era. / No puedes extirparla de raíz, / Pero puedes hacer que no se vea»[7], tienen en la economía del alma más validez que allí donde la abundancia de bienes logra en ocasiones engañar con las diferencias materiales en incontenible aumento. Ningún estudio ha llegado hoy hasta el infierno donde se forjan las deformaciones que luego aparecen como alegría, franqueza, sociabilidad, como lograda adaptación a lo inevitable y como sentido práctico libre de sinuosidades. Hay razones para admitir que aquéllas tienen lugar en fases del desarrollo infantil más tempranas que aquella en la que se originan las neurosis: si son los resultados de un conflicto en el que el impulso fue vencido, la situación, que viene a ser tan normal como la deteriorada sociedad a la que se asemeja, es resultado de una intervención, por así decirlo, prehistórica, que anula las fuerzas antes de que se produzca el conflicto, de forma que la posterior ausencia de conflictos refleja un estado decidido de antemano, el triunfo *a priori* de la instancia colectiva, y no la curación por medio del conocimiento. La ausencia de nerviosidad y la calma, que han llegado a ser la condición para que a los aspirantes les sean adjudicados los cargos mejor retribuidos, son la imagen del silencio espeso que los mandados de los jefes de personal imponen después políticamente. La enfermedad de los sanos solamente puede diagnosticarse de modo objetivo mostrando la desproporción entre su vida racional *(rational)* y la posible determinación racional *(vernünftig)* de sus vidas. Sin embargo, la huella de la enfermedad se delata ella sola: los individuos parece como si llevasen impreso en su piel un troquel regularmente inspeccionado, como si se diera en ellos un mimetismo con lo inorgánico. Un poco más y se podría considerar a los que se desviven por mostrar su ágil vitalidad y rebosante fuerza como cadáveres disecados a los que se les ocultó la noticia de su no del todo efectiva defunción por consideraciones de política demográfica. En el fondo de la salud imperante se halla la muerte. Todos sus movimientos se asemejan a los movimientos reflejos de seres a los que se les ha detenido el corazón. Apenas las desfavorables arrugas de la frente, testimonio del esfuerzo tremendo y tiempo ha olvidado, apenas algún momento de pática tontería en medio de la lógica fija o un gesto desesperado conservan alguna vez, y de forma perturbadora, la

huella de la vida esfumada. Pues el sacrificio que exige la sociedad es tan universal, que de hecho sólo se manifiesta en la sociedad como un todo y no en el individuo. En cierto modo ésta se ha hecho cargo de la enfermedad de todos los individuos, y en ella, en la demencia almacenada de las acciones fascistas y sus innumerables arquetipos y mediaciones, el infortunio subjetivo escondido en el individuo queda integrado en el infortunio objetivo visible. Pero lo más desconsolador es pensar que a la enfermedad del normal no se contrapone sin más la salud del enfermo, sino que ésta la mayoría de las veces simplemente representa el esquema del mismo infortunio en otra forma.

37

Aquende el principio del placer. –Los rasgos represivos de Freud nada tienen que ver con aquella falta de indulgencia que señalan los hábiles negociantes que son los revisionistas de la teoría sexual estricta. La indulgencia profesional finge por motivos de provecho proximidad y naturalidad donde nadie sabe de nadie. Engaña a su víctima al afirmar en su debilidad el curso del mundo que la hizo como es, y su injusticia con ella es tanta como su renuncia a la verdad. Si Freud careció de tal indulgencia, por lo menos formaría ahora parte de la sociedad de los críticos de la economía política, que es mejor que la de Tagore o Werfel. Lo fatal radica más bien en que él siguió de un modo materialista, y contra la ideología burguesa, la acción consciente hasta el fondo inconsciente de los impulsos, pero adhiriéndose a la vez al menosprecio burgués del instinto, producto éste de aquellas racionalizaciones que él desarmó. Él se pliega expresamente, en palabras de sus lecciones, «a la estimación general..., que coloca los objetivos sociales por encima de los sexuales, en el fondo egoístas». Como especialista de la psicología acepta en bloque, sin análisis, la contraposición de social a egoísta. Tan poco capaz es de reconocer en ella la obra de la sociedad represiva como la huella de los fatales mecanismos que él mismo señaló. O, mejor dicho, vacila falto de teoría y ajustándose al prejuicio entre negar la renuncia al instinto como represión contraria a la realidad o alabarla como sublimación estimulante de la cultura. En esta contradicción asoma de modo objetivo algo de la doble faz de Jano de la cultura misma, y ningún elogio de

la sana sensualidad es capaz de suavizarla. Resultado de la cual será, sin embargo, en Freud, la desvalorización del elemento crítico para los objetivos del análisis. La inaclarada claridad de Freud sigue el juego a la desilusión burguesa. Como posterior enemigo de la hipocresía se sitúa ambiguamente entre la voluntad de una total emancipación del oprimido y la apología de la total opresión. La razón es para él mera superestructura, no tanto debido, como le reprocha la filosofía oficial, a su psicologismo, el cual penetra bastante profundamente en la verdad del momento histórico, como a causa de su rechazo de la finalidad lejana al significado y carente de razón en la que el medio que es la razón podría mostrarse racional: el placer. Tan pronto como éste es desdeñosamente colocado entre las artimañas para la conservación de la especie y, por así decirlo, disuelto en la astuta razón sin nombrar el momento que trasciende el círculo de la caducidad natural, la *ratio* queda degradada a racionalización. La verdad es entregada a la relatividad, y los hombres al poder. Sólo quien pudiera encerrar la utopía en el ciego placer somático, que carece de intención a la par que satisface la intención última, sería capaz de una idea de la verdad que se mantuviera inalterada. Pero en la obra de Freud se reproduce inintencionadamente la doble hostilidad hacia el espíritu y hacia el placer, cuya común raíz pudo conocerse precisamente gracias a los medios que aportó el psicoanálisis. El pasaje de «Zukunft einer Illusion» en el que, con la poco digna sabiduría de un viejo escarmentado, escribe aquella frase, propia de un *commis voyageur,* sobre el cielo: que lo dejamos para los ángeles y los gorriones, forma pareja con aquel párrafo de sus lecciones donde condena espantado las prácticas perversas del gran mundo. Aquellos a los que en igual medida se indispone con el placer y con el cielo son los que mejor cumplirán luego con su papel de objetos: lo que de vacío y mecanizado tan a menudo se observa en los perfectamente analizados, no es sólo efecto de su enfermedad, sino también de su curación, la cual destruye lo que libera. El fenómeno de la transferencia, tan estimado en la terapia, cuya provocación no en vano constituye la *crux* de la labor de análisis, la situación artificial en la que el sujeto voluntaria y penosamente realiza aquella anulación de sí mismo que antes se producía de manera involuntaria y feliz en el abandono, es ya el esquema del comportamiento reflejo que, como una marcha tras el guía, liquida junto con el espíritu también a los analistas infieles a él.

38

Invitación al baile. –El psicoanálisis suele ufanarse de devolver a los hombres su capacidad de goce cuando ésta ha sido perturbada por el enfermamiento de neurosis. Como si la simple expresión «capacidad de goce» no bastara ya, si es que la hay, para disminuirla notablemente. Como si una felicidad producto de la especulación sobre la felicidad no fuera justo lo contrario de la felicidad: una penetración forzada de los comportamientos institucionalmente planificados en el ámbito cada vez más encogido de la experiencia. Qué situación no habrá alcanzado la conciencia imperante para que la decidida proclamación de la vida disipada y la alegría acompañada de champaña, antes reservadas a los adictos a las operetas húngaras, se haya elevado con brutal seriedad a máxima de la vida adecuada. La felicidad decretada tiene además este otro aspecto: para poder repartirla, el neurótico con su felicidad devuelta debe también renunciar a la última partícula de razón que la represión y la regresión le hubieran dejado y, en honor del psicoanalista, entusiasmarse sin discriminación con las películas, con las comidas, caras pero malas, en el restaurante francés, con el *drink* más reputado y con el sexo dosificado. La frase de Schiller «la vida es, sin embargo, bella», que siempre fue *papiermaché,* se ha convertido en mera idiotez desde que es pregonada en complicidad con la propaganda omnipresente a cuya lumbre también el psicoanálisis aportó su leña a despecho de sus otras posibilidades mejores. Dado que la gente tiene cada vez menos inhibiciones, o no demasiadas, sin estar por ello ni una pizca más sana, un método catártico cuya norma no fuese la perfecta adaptación y el éxito económico tendría que ir encaminado a despertar en los hombres la conciencia de la infelicidad, de la general y de la propia e irremediable derivada de la primera, y a quitarles las falsas satisfacciones en virtud de las cuales se mantiene en ellos con vida el orden aborrecible que externamente da la apariencia de no tenerlos en su poder. Sólo con el hastío del falso goce, con la aversión a lo que se ofrece y con la sensación de la insuficiencia de felicidad, incluso donde todavía existe alguna –para no hablar de donde se consigue con el esfuerzo de una oposición, que se supone patológica, a sus subrogados impuestos–, se tendría una idea de lo que se podría experimentar. La exhortación a la *happines* en la que coinciden el científico entusiasta que

es el director del sanatorio y el nervioso jefe publicitario de la industria del placer, tiene todos los rasgos del padre temible que brama contra los hijos por no bajar jubilosos las escaleras cuando, malhumorado, vuelve del trabajo a casa. Es característico del mecanismo de la dominación el impedir el conocimiento de los sufrimientos que provoca, y del evangelio de la alegría de vivir a la instalación de mataderos humanos hay un camino recto, aunque estén éstos, como en Polonia, tan apartados, que cada ciudadano del país puede convencerse de no oír los gritos de dolor. Tal es el esquema de la imperturbada capacidad de goce. El psicoanálisis puede confirmarle con aires de triunfo al que llama a las cosas por su nombre que padece de complejo de Edipo.

39

El Yo es el Ello. –Es habitual poner en conexión el desarrollo de la psicología con el ascenso del individuo burgués así en la antigüedad como desde el Renacimiento. Ello no debería pasar por alto el momento contrario que la psicología tiene en común con la clase burguesa y que hoy va camino de la exclusividad: la opresión y la disolución del individuo a cuyo servicio estaba la reversión del conocimiento al sujeto del mismo. Si toda psicología desde la de Protágoras ha exaltado al hombre con la idea de que éste es la medida de todas las cosas, con ello lo ha convertido también desde el principio en objeto, en materia de análisis, y una vez colocado al lado de las cosas, lo ha rendido a su nulidad. La negación de la verdad objetiva mediante el recurso al sujeto incluye la negación de éste: ninguna medida es ya medida de todas las cosas; ésta cae en la contingencia y se convierte en no verdad. Pero esto remite al proceso real de la vida en la sociedad. El principio de la dominación humana, que evolucionó hacia un principio absoluto, ha vuelto así su punta contra el hombre como objeto absoluto, y la psicología ha colaborado en ello afilando dicha punta. El yo, su idea rectora y su objeto *a priori*, ha aparecido siempre bajo su mirada como algo a la vez no existente. Mientras la psicología pudo apoyarse en el hecho de que el sujeto en la sociedad del intercambio no es tal sujeto, sino en realidad su objeto, pudo proporcionarle a ésta las armas para hacer tanto más de él un objeto y

mantener su sumisión. El fraccionamiento del hombre en sus capacidades es una proyección de la división del trabajo sobre sus presuntos sujetos inseparable del interés por procurarles el mayor provecho para poder manipularlos. La psicotécnica no es ninguna forma degenerativa de la psicología, sino su principio inmanente. Hume, cuya obra da fe en cada frase de un humanismo real a la vez que arrincona al yo entre los prejuicios, expresa en semejante contradicción la esencia de la psicología como tal. Y aun tiene a la verdad de su parte en tanto que lo que él pone como yo es, en efecto, mero prejuicio, la hipóstasis ideológica de los centros abstractos de la dominación, cuya crítica exige la demolición de la ideología de la «personalidad». Mas tal demolición hace también a sus residuos tanto más dominables. En el psicoanálisis ello se vuelve flagrante. Éste se hace cargo de la personalidad como mentira de la vida, como la racionalización máxima que reúne las innumerables racionalizaciones en cuya virtud el individuo lleva a efecto su renuncia a los impulsos ajustándose al principio de realidad. Mas al propio tiempo, en esa misma evaluación le confirma al individuo su no-ser. Le enajena de sí mismo, denuncia junto con su unidad su autonomía y lo somete así por completo al mecanismo de la racionalización, a la adaptación. La denodada crítica del yo en uno mismo conduce a la exigencia de capitulación del de los demás. Al final, la sabiduría de los psicoanalistas se identifica con la que el inconsciente fascista de las revistas sensacionalistas les atribuye, con la técnica de un *racket* especial para atraer a los hombres atormentados y desamparados, manejarlos y explotarlos. La sugestión y la hipnosis, que repudia por apócrifas como al ilusionista de feria en su barraca, se insinúan en su grandioso sistema como en la superproducción cinematográfica el viejo cinetoscopio. El que ayuda porque sabe, se convierte en el que rebaja al otro desde el privilegio de su sapiencia. De la crítica de la conciencia burguesa sólo queda el encogimiento de hombros con que todos los médicos manifiestan su secreta certidumbre de la muerte. En la psicología, en el fraude abismal de lo puramente interior, que no en vano tiene que ver con las «*properties*» de los hombres, se refleja lo que la organización de la sociedad burguesa desde siempre hizo con la propiedad exterior. La desarrolló como un resultado del intercambio social, pero con una cláusula objetiva de retención que cada burgués daba por sobreentendida. De este modo, el individuo recibe la investidura de la clase, y los que la

otorgan están dispuestos a retirársela en cuanto la propiedad general pueda resultar peligrosa a su propio principio, que es precisamente el de la retención. La psicología repite con las cualidades lo acontecido con la propiedad. Expropia al individuo al concederle su clase de felicidad.

40

Hablar siempre, pensar nunca. –Desde que con la ayuda del cine, las *soap operas* y la Horney la psicología profunda penetra en los últimos rincones, la cultura organizada corta a los hombres el acceso a la última posibilidad de la experiencia de sí mismos. El esclarecimiento ya facilitado transforma no sólo la reflexión espontánea, sino también la visión analítica, cuya fuerza es igual a la energía y el sufrimiento con que se alcanzan, en productos de masas, y los dolorosos secretos de la historia individual, que el método ortodoxo se inclina ya a reducir a fórmulas, en vulgares convenciones. La disolución de las racionalizaciones se torna ella misma una racionalización. En lugar de tomar sobre sí la labor de autognosis, los adoctrinados adquieren la capacidad de subsumir todos los conflictos bajo conceptos como complejo de inferioridad, dependencia materna, extroversión e introversión, que en el fondo son poco menos que inútiles. El horror al abismo del yo es eliminado mediante la conciencia de que no se trata más que de una artritis o de *sinus troubles*. De ese modo pierden los conflictos su aspecto amenazador. Son aceptados; pero en modo alguno dominados, sino encajados en la superficie de la vida normada como elementos inevitables de la misma. Simultáneante son absorbidos como un mal universal por el mecanismo de la inmediata identificación del individuo con la instancia social, mecanismo que desde hace tiempo ha definido las conductas presuntamente normales. En el lugar de la catarsis, cuya bondad es de todos modos dudosa, aparece la procuración del placer de ser hasta en la propia debilidad un exponente de la mayoría y así conseguir no tanto, como antaño los internados en los sanatorios, el prestigio del interesante caso patológico como, justamente en virtud de los defectos que se padecen, acreditar la pertenencia a esa mayoría y concentrar en sí el poder y la magnitud de lo colectivo. El narcisismo, que con la decadencia del yo queda privado de su objeto libidinal, es sustituido por el placer masoquista

de no ser más un yo, y la generación en ascenso vela por su ausencia de yo más celosamente que por ninguno de sus bienes, como si fuese una posesión común duradera. El imperio de la cosificación y de la norma se expande así hasta abarcar su extrema contradicción: lo supuestamente anormal y caótico. Lo inconmensurable se vuelve de ese modo conmensurable, y el individuo apenas es ya capaz de acto alguno que no sea susceptible de figurar como ejemplo de ésta o aquella constelación públicamente reconocida. Esta identificación exteriormente aceptada, y en cierto modo efectuada más allá de la dinámica propia, acaba eliminando, junto con la genuina conciencia del propio acto, el acto mismo. Éste se torna una reacción provocable y revocable de átomos estereotipados a estímulos estereotipados. Por otra parte, la convencionalización del psicoanálisis lleva a efecto su particular castración: los motivos sexuales, en parte negados, en parte aprobados, se vuelven completamente inofensivos, más también completamente fútiles. Junto con la angustia que producen se desvanece igualmente el placer que pueden producir. De este modo, el propio psicoanálisis resulta ser una víctima de la sustitución del Super-Yo recibido por la aceptación tenaz de lo externo carente de relación que él mismo enseñó a comprender. El último de los grandes teoremas de la autocrítica burguesa se ha convertido en un medio para volver absoluta la autoalienación burguesa en sus últimas fases y aun desvanecer el recuerdo de la vieja herida donde arraiga la esperanza de una vida mejor en el futuro.

41

Dentro y fuera. –Por piedad, por negligencia o por cálculo, se deja a la filosofía seguir faenando en círculos académicos cada vez más estrechos, y hasta en ellos mismos se aspira con renovado empeño a sustituirla por la tautología organizada. El que se entrega a la meditación desde su puesto de funcionario se crea, como hace cien años, la obligación de ser en toda ocasión tan inocente como los colegas de quienes depende su carrera. Pero el pensamiento extraacadémico, que intenta escapar a tal obligación tanto como a la contradicción entre unas materias pomposas y el tratamiento pequeño-burgués de las mismas, se halla expuesto a un peligro no mucho menor: el de la presión económica del mercado, de la que, al menos en Europa, los

profesores estaban a salvo. El filósofo que desea ganarse el sustento como escritor debe ofrecer en cada ocasión cosas finas y selectas, afirmarse en el monopolio de lo raro frente al de lo oficial. El desagradable concepto de la exquisitez espiritual inventado por los pedantes obtiene al final entre los enemigos de éstos su vergonzoso derecho. Cuando el viejo articulista sin fortuna suspira ante la exigencia del director del periódico de escribir con más brillantez, denuncia con toda naturalidad la ley que secretamente impera, detrás de las obras, sobre el eros cosmogónico y el cosmos ateo, la metamorfosis de los dioses y el misterio del Evangelio de San Juan. El estilo de vida del bohemio rezagado a que se halla abocado el filósofo no académico le lleva con todo a una fatal afinidad con el arte industrial, la cursilería y la pseudoerudición sectaria. El Munich anterior a la Primera Guerra Mundial fue un foco de aquella espiritualidad cuya protesta contra el racionalismo de las escuelas y cuyo culto a las fiestas de disfraces[8] desembocaron con mas rapidez si cabe en el fascismo que el feble sistema del viejo Rickert. El poder de la progresiva organización del pensamiento es tan grande, que a los que resuelven mantenerse fuera los empuja a la vanidad del resentimiento, a la garrulería de la autoalabanza y, a los inferiores, a la simulación. Cuando los profesores titulares sientan el principio del *sum ergo cogito* para luego quedar a merced del sistema abierto de la agorafobia y sentirse arrojados a la comunidad del pueblo, sus adversarios se extravían, si no se mantienen bien alerta, por los dominios de la grafología y la gimnasia rítmica[9]. A los obsesos de allá corresponden aquí los paranoicos. La ferviente oposición a la investigación de meros hechos, la legitima conciencia de que el cientificismo olvida lo mejor acentúa, en tanto que conciencia ingenua, la escisión que padece. En lugar de entender los hechos en los que los otros se escudan, recoge desordenadamente lo que en su precipitación encuentra, emprende la huida y juega con los conocimientos apócrifos, con el par de categorías aisladas e hipostasiadas y consigo misma de forma tan acrítica, que al cabo la remisión a los hechos inflexibles sale ganando. Es ni mas ni menos el elemento crítico lo que el pensamiento aparentemente independiente pierde. La insistencia en el misterio cósmico oculto bajo la corteza, que deja respetuosamente intacta su relación con la corteza misma, confirma con harta frecuencia, precisamente mediante esa abstención, que dicha relación tiene también su sentido, un sentido que es necesario admitir

sin mas cuestión. Entre la delectación en el vacío y la mentira de la abundancia, la clase dominante del espíritu no admite ningún tercero.

A pesar de todo, la mirada a lo lejano, el odio a la banalidad, la búsqueda de lo aún no manido, de lo aún no captado por el esquema conceptual universal, constituyen la última posibilidad para el pensamiento. En una jerarquía espiritual que continuamente reclama responsabilidad, solo la irresponsabilidad es capaz de conocer directamente lo que esa jerarquía verdaderamente significa. La esfera de la circulación, cuyas marcas ostentan los intelectuales independientes, abre al espíritu con el que comercia sus últimos refugios en un momento en que éstos propiamente ya no existen. El que ofrece algo único que nadie quiere ya comprar personifica, aun contra su voluntad, la libertad de cambio.

42

Libertad de pensamiento. –El desbancamiento de la filosofía por la ciencia ha conducido, como se sabe, a una separación de los dos elementos cuya unidad constituye, de acuerdo con Hegel, la vida de la filosofía: la reflexión y la especulación. A las determinaciones de la reflexión se les cede desengañadamente el reino de la verdad, donde la especulación es tolerada de mala gana sólo con vistas a la formulación de hipótesis, las cuales habrán de inventarse fuera de las horas laborales y tenerse listas en el plazo mas breve. Pero quien creyera que el plano especulativo se mantendría inalterado en su naturaleza extracientífica, sin verse afectado por las actividades de la estadística universal, se equivocaría de punta a cabo. Para empezar, la disociación de la reflexión es ya de por sí nociva para la especulación. Ésta, o bien queda degradada a una repetición erudita de modelos filosóficos tradicionales, o bien degenera, en su distanciamiento de unos hechos ciegos, en un descontrolado comentario de la personal visión del mundo. Pero no contenta con eso, la propia actividad científica se incorpora la especulación. Entre las funciones públicas del psicoanálisis, esa incorporación no es la última. Su medio es la libre asociación. El camino hacia el inconsciente de los pacientes es allanado excusándolos de la responsabilidad de la reflexión, y la propia teoría analítica sigue la misma vía, ya dejando que la marcha o el

estancamiento de las asociaciones le indiquen sus diagnósticos, ya confiándose los analistas, y precisamente los mas dotados, como Groddeck, a su propia asociación. En el diván se proyecta, relajado, lo que una vez, en la cátedra, fue obra de la extrema tensión del pensamiento desde Schelling y Hegel: el desciframiento del fenómeno. Pero tal aflojamiento de la tensión afecta a la calidad de las ideas: la diferencia apenas es menor de la que existe entre la filosofía de la revelación y el cotilleo de una suegra. El mismo movimiento del espíritu que una vez hubo de elevar su «material» a concepto, es ahora rebajado a mero material para el orden conceptual. Cualquier cosa que a alguien se le ocurra es suficiente para que los expertos decidan si el responsable es un carácter obsesivo, un tipo oral o un histérico. Debido a la mitigación de la responsabilidad que supone el desligamiento de la reflexión y del control del entendimiento, la propia especulación queda, como objeto, en manos de la ciencia, y su subjetividad disuelta en ella. Cuando el esquema rector del análisis le hace recordar a la idea sus orígenes inconscientes, ésta olvida que es una idea. De juicio verdadero pasa a ser materia neutral. En lugar de entregarse a la elaboración del concepto para lograr ser dueña de sí misma, se confía impotente a la labor del doctor, que se supone lo sabe ya todo. De ese modo, la especulación queda definitivamente rota y convertida en un hecho a incluir en alguna de las ramas de la clasificación como un documento justificativo de lo inmodificable.

43

No amedrentarse. –Qué sea objetivamente la verdad, es bien difícil decidirlo, pero en el trato con los hombres no hay que dejarse aterrorizar por ello. Hay criterios que para lo primero son suficientes. Uno de los más seguros consiste en que a uno se le objete que una aserción suya es «demasiado subjetiva». Pero si se lo emplea sobre todo con aquella indignación en la que resuena la furiosa armonía de todas las gentes razonables, entonces hay razón para quedar unos instantes en paz con uno mismo. Los conceptos de lo subjetivo y lo objetivo se han invertido por completo. Lo objetivo es la parte incontrastable del fenómeno, su efigie incuestionablemente aceptada, la fachada compuesta de datos clasificados, en suma lo subjetivo; y subjetivo se llama a lo que derriba todo eso, accede a la

experiencia específica de la cosa, se desembaraza de las convenciones de la opinión e instaura la relación con el objeto en sustitución de las decisiones mayoritarias de aquellos que no llegan a intuirlo y menos aún a pensarlo; en suma: a lo objetivo. Cuán fútil es la objeción formal de la relatividad subjetiva, se pone de manifiesto en su propio terreno, el de los juicios estéticos. El que alguna vez, por la fuerza de sus precisas reacciones ante la seriedad de la disciplina de una obra artística, se somete a su ley formal inmanente y a la sugestión de su composición, ve cómo se le desvanece la prevención de lo meramente subjetivo de su experiencia como una mísera ilusión, y cada paso que avanza, merced a su inervación en extremo subjetiva, en su familiarización con la obra tiene una fuerza objetiva incomparablemente mayor que las grandes y consagradas conceptualizaciones acerca, por ejemplo, del «estilo», cuya pretensión científica se impone a costa de tal experiencia. Esto es doblemente cierto en la era del positivismo y de la industria cultural, cuya objetividad viene calculada por los sujetos que la organizan. Frente a ésta, la razón se ha refugiado toda ella, y en completa reclusión, en las idiosincrasias, a las que la arbitrariedad de los poderosos acusa de arbitrariedad porque quieren la impotencia de los sujetos; y ello por temor a la objetividad, que sólo en tales sujetos está conservada.

44

Para postsocráticos. –Para el intelectual que se propone hacer lo que antaño se llamó filosofía, nada es mas incongruente que, en la discusión –y casi podría decirse en la argumentación–, quiera tener razón. El propio querer tener razón es, hasta en la más sutil forma lógica de la reflexión, una expresión de aquel espíritu de autoconservación cuya disolución constituye precisamente el designio de la filosofía. Yo conocí a una persona que invitaba una tras otra a todas las celebridades en el campo de la teoría del conocimiento, de la ciencia natural y de las ciencias humanas, discutía con cada una su sistema y, después de que ya no se atrevían a presentar argumentos contra su formalismo, daba por irrefutablemente válidas sus concepciones. Algo de esa ingenuidad obra todavía dondequiera que la filosofía imita, aun de lejos, el gesto de la convicción. A éste subyace el

supuesto de una *universitas literarum*, de un acuerdo *a priori* entre los espíritus que pueden comunicarse entre sí y, por ende, un total conformismo. Cuando los filósofos, a quienes, como es sabido, les resulta siempre tan difícil guardar silencio, se ponen a discutir, debieran dar a entender que nunca tienen razón, mas de una manera que conduzca al contrincante al encuentro con la falsedad. Lo esencial sería poseer conocimientos que no fuesen absolutamente exactos e invulnerables –éstos desembocan sin remedio en la tautología–, sino tales que ante ellos surgiera por sí sola la pregunta por su exactitud. Pero ello no comporta una tendencia al irracionalismo o a la erección de tesis arbitrarias justificadas por la fe en las revelaciones de la intuición, sino la eliminación de la diferencia entre tesis y argumento. Pensar dialécticamente significa, en este aspecto, que el argumento debe adquirir el carácter drástico de la tesis, y la tesis contener en sí la totalidad de su fundamento. Todos los conceptos-puente, todas las conexiones y operaciones lógicas auxiliares que no pertenecen al asunto, todas las inferencias secundarias y no impregnadas de la experiencia del objeto, deben eliminarse. En un texto filosófico, todos los enunciados deberían estar a la misma distancia del centro. Sin haber llegado a expresarlo, la forma de proceder de Hegel es testimonio de esa intención. Como ésta no admitía ningún primero, tampoco podía, en rigor, admitir ningún segundo ni nada derivado, y el concepto de mediación lo trasladaba directamente de las determinaciones formales intermedias a las cosas mismas con el propósito de que su diferencia con un pensamiento mediador y exterior a ellas quedase superada. Los límites que en la filosofía de Hegel miden la efectividad de tal intención son al mismo tiempo los límites de su verdad, a saber, los restos de la *prima philosophia*, de la suposición del sujeto considerado, a pesar de todo, como un «primero». Entre las tareas de la lógica dialéctica se cuenta la de acabar con los últimos vestigios del sistema deductivo juntamente con los últimos gestos abogadiles del pensamiento.

45

«Qué enfermo parece todo lo que nace»[10]. –El pensamiento dialéctico se opone a toda cosificación también en el sentido de negarse a confirmar a

cada individuo en su aislamiento y separación. Lo que hace es definir su aislamiento como producto de lo general. De este modo obra como un correctivo de la fijación mánica así como del aspecto vacío y sin oposición del espíritu paranoíde, que se entrega al juicio absoluto con menoscabo de la experiencia de la cosa. Mas eso no significa que la dialéctica se convierta en lo que llegó a ser en la escuela hegeliana inglesa y luego, de forma consumada, en el forzado pragmatismo de Dewey, a saber, *sense of proportions,* la ordenación de las cosas en su perspectiva exacta, el simple, pero tenaz, sano sentido común. Si Hegel, en dialogo con Goethe, pareció hallarse próximo a tal concepción cuando defendía su filosofía frente al platonismo goethiano, afirmando que «en el fondo no era otra cosa sino el espíritu de contradicción regulado y metódicamente desarrollado que, como un don, existe dentro de cada hombre y cuyo valor se muestra máximamente en la distinción de lo verdadero frente a lo falso», esa sutil formulación encerraba astutamente en su elogio de eso que «existe dentro de cada hombre» la denuncia del *common sense,* a cuya más honda caracterización procedía no precisamente dejándose guiar por el *common sense,* sino contradiciéndolo. El *common sense*, la estimación de las justas proporciones, la visión instruida en el mercado y experimentada en las relaciones mundanas, tiene de común con la dialéctica el hallarse libre del dogma, la limitación y la extravagancia. En su sobriedad hay un momento de pensamiento crítico que le es indispensable. Mas su apartamiento de toda ciega obstinación es también su peor enemigo. La universalidad de la opinión, tomada inmediatamente como lo que es, una universalidad radicada en la sociedad, tiene necesariamente por contenido concreto el consenso. No es ningún azar que, en el siglo XIX, el dogmatismo, ya rancio y trastrocado, no sin mala conciencia, por la Ilustración, apelara al sano sentido común hasta el punto de que un archipositivista como Mill se viera forzado a polemizar contra el mismo. El *sense of proportions* se concreta en el deber de pensar en proporciones mensurables y ordenaciones de magnitud que sean firmes. Hay que haber oído decir alguna vez a un empecinado miembro de alguna camarilla influyente: «eso no es tan importante»; hay que observar solamente cuándo los burgueses hablan de exageración, de histeria o de locura, para saber que donde más pomposamente se invoca a la razón es donde más infaliblemente se hace la apología de la irracionalidad. Hegel dio

preeminencia al sano espíritu de contradicción con la terquedad del campesino que durante siglos ha tenido que soportar la caza y los tributos de los poderosos señores feudales. El cometido de la dialéctica es preservar las opiniones sanas, guardianes tardíos de la inmodificabilidad del curso del mundo, buscarles las vueltas y descifrar sus *«proportions»* como el reflejo fiel y reducido de unas desproporciones desmedidamente aumentadas. La razón dialéctica aparece frente a la razón dominante como lo irracional: sólo cuando la sobrepasa y supera se convierte en racional. ¡Cuán extravagante y talmúdica era ya, en pleno funcionamiento de la economía de cambio, la insistencia en la diferencia entre el tiempo de trabajo gastado por el obrero y el tiempo necesario para la reproducción de su vida! ¡Cómo embridó Nietzsche por la cola los caballos a cuyos lomos emprendió sus ataques, y como Karl Kraus, o Kafka, o el mismo Proust, confundidos, falsearon, cada uno a su manera, la imagen del mundo con la intención de sacudirse la falsedad y la confusión! La dialéctica no puede detenerse ante los conceptos de lo sano y lo enfermo, como tampoco ante los de lo racional y lo irracional hermanados con los primeros. Una vez ha reconocido como enfermas la generalidad dominante y sus proporciones –y las ha identificado, en sentido literal, con la paranoia, con la «proyección patica»–, aquello mismo que conforme a las medidas del orden aparece como enfermo, desviado, paranoide y hasta «dis-locado» *(«ver-rückt»)* se convierte en el único germen de auténtica curación, y tan cierto es hoy como en la Edad Media que sólo los locos dicen la verdad a la cara del poder. Bajo este aspecto es un deber del dialéctico llevar esa verdad del loco a la consciencia de su propia razón, una consciencia sin la cual ésta de seguro se hundiría en el abismo de aquella enfermedad que el sano sentido común dicta inmisericorde a los demás.

46

Para una moral del pensamiento. –Lo ingenuo y lo no ingenuo son conceptos tan infinitamente entrelazados, que no sirve de nada enfrentarlos uno a otro. La defensa de lo ingenuo por parte de todo tipo de irracionalistas y devoradores de intelectuales es indigna. La reflexión que toma partido por la ingenuidad se rige por esta idea: el oscurantismo y la astucia siempre han

sido la misma cosa. Afirmar la inmediatez de forma mediata, en lugar de concebirla como mediada en sí misma, cambia el pensamiento en apología de su antítesis misma, en inmediata mentira. Ésta sirve a todo lo malo, desde la indolencia privada de «las-cosas-son-así» hasta la justificación de la injusticia social como algo natural. Si, por todo ello, se quisiera elevar lo opuesto a principio y definir la filosofía –como una vez yo mismo he hecho– como el terminante imperativo de no ingenuidad, apenas se ganaría algo. No es sólo que la no ingenuidad en el sentido de ser ducho, estar escarmentado o haberse vuelto precavido sea un dudoso medio de conocimiento que por su afinidad con los órdenes prácticos de la vida predisponga a toda clase de reservas mentales hacia la teoría y a rechazar en la ingenuidad todo aferramiento a unos fines. También donde la no ingenuidad se concibe en el sentido teoréticamente responsable de lo que mira mas allá, de lo que no se detiene en el fenómeno aislado, de lo que piensa la totalidad, hay una zona oscura. Es simplemente aquel seguir sin poder detenerse, aquel tácito reconocimiento del primado de lo general frente a lo particular en que consiste no solamente el engaño del idealismo que hipostatiza los conceptos, sino también su inhumanidad, que, apenas captado, rebaja lo particular a estación de transito para finalmente resignarse con demasiada rapidez, no sin dolor y muerte, en aras de una conciliación que meramente existe en la reflexión –es, en ultima instancia, la frialdad burguesa, que con excesiva complacencia suscribe lo inevitable. El conocimiento sólo puede extenderse hasta donde de tal modo se aferra al individuo que, por efecto de la insistencia, su aislamiento se quiebra. Ello también supone, desde luego, una relación con lo general, mas no una relación de subsunción, sino casi su contraria. La mediación dialéctica no es el recurso a algo mas abstracto, sino el proceso de disolución de lo concreto en lo concreto mismo. Nietzsche, que con frecuencia pensaba dentro de muy vastos horizontes, lo sabía sin embargo muy bien: «Quien intenta mediar entre dos pensadores audaces –dice en la *Gaya ciencia*–, se identifica como mediocre: carece de ojos para ver lo único; el andar buscando parecidos y similitudes es característico de los ojos débiles.» La moral del pensamiento consiste en no proceder ni de forma testaruda ni soberana, ni ciega ni vacua, ni atomista ni consecuente. La duplicidad de método que le valió a la *Fenomenología* de Hegel la fama de obra de abismática dificultad entre las gentes razonables, esto es, la exigencia de dejar hablar a los fenómenos como

tales –el «puro contemplar»– y a la vez tener en todo momento presente su relación a la conciencia como sujeto, a la reflexión, expresa esa moral del modo mas preciso y en toda la profundidad de su contradicción. Pero cuánto mas difícil se ha hecho querer seguirla desde que ya no es posible pretender la identidad de sujeto y objeto, esa identidad con cuya aceptación final dio Hegel cobijo a las exigencias antagónicas del contemplar y el construir. Hoy no se le pide al pensador sino que sepa estar en todo momento en las cosas y fuera de las cosas. El gesto de Münchhausen tirándose de la coleta para salir del pozo se convierte en esquema de todo conocimiento que quiere ser más que comprobación o proyecto. Y aun vienen los filósofos a sueldo y nos reprochan la falta de un punto de vista sólido.

47

De gustibus est disputandum. –Incluso el que se halla convencido de la incomparabilidad de las obras de arte siempre se verá complicado en debates en los que las obras de arte, y precisamente aquellas del mas alto, y por ende incomparable, rango, son comparadas unas con otras y valoradas unas frente a otras. La objeción de que en tales consideraciones, hechas de manera particularmente obsesiva, se trata de instintos mercaderiles, de medir con vara, la mayoría de las veces no tiene otro sentido que el deseo de los sólidos burgueses, para quienes el arte nunca es lo suficiente irracional, de mantener lejos de las obras todo sentido y toda pretensión de la verdad. Pero la fuerza que empuja a tales discurrimientos está dentro de las propias obras de arte. En la medida en que es esto verdad no admiten el ser comparadas. Pero sí quieren anularse unas a otras. No en vano reservaron los antiguos el panteón de lo conciliable a los dioses o a las ideas, mientras que a las obras de arte, entre sí enemigas mortales, las impulsaron al agón. La idea de un «panteón del clasicismo», que aún abrigaba Kierkegaard, es una ficción de la cultura neutralizada. Pues al representar la idea de lo bello repartida en múltiples obras, cada una en particular necesariamente referirá la idea total, reclamará la belleza para sí misma en su particularidad y jamás podrá reconocer su condición parcial sin anularse a sí misma. En cuanto una, verdadera e inaparente, en cuanto libre de tal individuación, la belleza no se representa en la síntesis de todas las obras, en la unidad de las artes y del arte, sino de forma viva y real: en el ocaso del propio arte. Toda obra de arte aspira a tal ocaso cuando quiere llevar la muerte a todas las demás. Asegurar que todo arte tiene en sí su propio final es otra expresión para el mismo hecho. Este

impulso de autoaniquilación de las obras de arte –su más intima tendencia–, que las empuja hacia la forma inaparente de lo bello, es el que incesantemente excita las supuestamente inútiles disputas estéticas. Éstas, mientras desean obstinada y tenazmente encontrar la razón estética, enzarzándose así en una inacabable dialéctica, hallan contra su voluntad su mejor razón, porque de ese modo están utilizando la fuerza de las obras de arte que las absorben y elevan a concepto para fijar los límites de cada una, colaborando así a la destrucción del arte, que es su salvación. La tolerancia estética, que valora directamente las obras artísticas en su limitación sin romperla, lleva a éstas al falso ocaso, el de figurar unas al lado de otras, en el que a cada una le es negada su particular pretensión de verdad.

48

Para Anatole France. –Incluso virtudes tales como la receptividad, la capacidad de reconocer lo bello dondequiera que se presente, hasta en lo mas cotidiano e insignificante, y gozarse en ello, empiezan a exhibir un momento problemático. En otro tiempo, en la época de rebosante plenitud subjetiva, la indiferencia estética respecto a la elección del objeto expresaba, junto con la fuerza para arrancar su sentido a todo lo experimentado, la relación con el mundo objetivo mismo, el cual, aunque en todas sus porciones todavía antagónico al sujeto, le era próximo y con significado. En la fase en que el sujeto abdica ante el enajenado predominio de las cosas, su disposición para percibir dondequiera lo positivo o lo bello muestra la resignación tanto de su capacidad crítica como de su fantasía interpretativa inseparable de la primera. Quien todo lo encuentra bello está en peligro de no encontrar nada bello. Lo universal de la belleza no puede comunicarse al sujeto de otra forma que en la obsesión por lo particular. Ninguna mirada alcanza lo bello si no va acompañada de indiferencia y hasta de desprecio por todo cuanto sea externo al objeto contemplado. Es sólo por el deslumbramiento, por el injusto cerrarse de la mirada a la pretensión de todo lo existente como se hace justicia a lo existente. Al tomarlo en su parcialidad como lo que es, esta su parcialidad es concebida y aceptada como su esencia. La mirada que se pierde en una belleza única es una mirada sabática. Salva en su objeto algo del descanso del día en que fue creado. Pero si esta parcialidad es superada

por la conciencia de lo universal introducida desde fuera y lo particular es afectado, sustituido o equilibrado por ésta, entonces la justa visión de la totalidad hace suya la injusticia universal radicada en la alteración y sustitución mismas. Esa justa visión se convierte en ejecutora del mito en lo creado. Ningún pensamiento está dispensado de esa complicación, por lo que no debe mantenerse torpemente a toda costa. Pero todo radica en la manera de efectuarse la transición. La corrupción proviene del pensamiento como acto de violencia, de acortar el camino que sólo a través de lo impenetrable encuentra lo universal, cuyo contenido se conserva en la impenetrabilidad misma, no en una coincidencia abstracta de diferentes objetos. Casi podría decirse que la verdad depende del *tempo,* de la perseverancia y duración del permanecer en el individuo: lo que va más allá sin haberse antes perdido totalmente, lo que avanza ya hacía el juicio sin haberse hecho antes culpable de la injusticia que hay en la contemplación, al final se pierde en el vacío. La liberalidad que concede a los hombres su derecho de forma indiscriminada desemboca en su aniquilación, igual que la voluntad de la mayoría va en detrimento de la minoría, burlándose así de la democracia a cuyo principio se atiene. De la bondad indiscriminada respecto a todos nace también la frialdad y el desentendimiento respecto a cada uno, comunicándose así a la totalidad. La injusticia es el medio de la efectiva justicia. La bondad ilimitada se torna justificación de todo lo que de malo existe al reducir su diferencia con los vestigios de lo bueno, nivelándose en aquella generalidad que cobra expresión desesperanzada en la sabiduría mefistofélico-burguesa según la cual todo cuanto existe merece su destrucción[11]. La salvación de lo bello, aun en el embotamiento o la indiferencia, parece así más noble que la tenaz persistencia en la crítica y la especificación, que en verdad muestra una mayor inclinación por las ordenaciones de la vida.

A esto se suele oponer la sacralidad de lo viviente, que se refleja hasta en lo mas feo y deforme. Pero su reflejo no es inmediato, sino fragmentario: que algo sea bello sólo porque vive, por lo mismo implica ya fealdad. El concepto de la vida en su abstracción, al que se recurre, es imposible de separar de lo opresivo, de lo despiadado, de lo propiamente mortífero y destructivo. El culto de la vida en sí lleva siempre al culto de dichos poderes. Lo que es así manifestación de vida, desde la fecundidad inagotable y los vivaces impulsos de los niños hasta la aptitud de aquellos que llevan a cabo algo notable o el

temperamento de la mujer, que es deificada a causa de que en ella el apetito se presenta en estado puro, todo ello, considerado absolutamente, tiene algo del acto de quitarle a un posible otro la luz en un gesto de ciega autoafirmación. La proliferación de lo sano trae inmediatamente consigo la proliferación de la enfermedad. Su antídoto es la enfermedad consciente de sí misma, la restricción de la vida propiamente tal. Esa enfermedad curativa es lo bello. Lo bello pone freno a la vida, y, de ese modo, a su colapso. Mas si se niega la enfermedad en nombre de la vida, la vida hipostasiada, por su ciego afán de independencia de ese otro momento se entrega a este de lo pernicioso y destructivo, de lo cínico y lo arrogante. Quien odia lo destructivo tiene que odiar también la vida: sólo lo muerto se asemeja a lo viviente no deformado. Anatole France supo, a su lúcida manera, de tal contradicción. «No –hace decir al benévolo señor Bergeret–, prefiero creer que la vida orgánica es una enfermedad especifica de nuestro feo planeta. Sería insoportable creer que también en el universo infinito todo fuera devorar o ser devorado.» La repugnancia al nihilismo que hay en sus palabras no es sólo la condición psicológica, sino también la condición material de la humanidad como utopía.

49

Moral y orden temporal. –La literatura, que ha tratado todas las formas psicológicas de los conflictos eróticos, ha desatendido el más elemental de los conflictos externos por su obviedad. Se trata del fenómeno del «estar ocupado»: que una persona amada nos rechace no por inhibiciones o antagonismos internos, por excesiva frialdad o excesivo ardor reprimido, sino por existir ya una relación que excluye otra nueva. El orden temporal abstracto juega en verdad el papel que quisiéramos atribuir a la jerarquía de los sentimientos. Hay en el estar ocupado, fuera de la libertad de elección y decisión, algo totalmente accidental que parece contradecir de forma rotunda la pretensión de la libertad. En una sociedad curada de la anarquía de la producción de mercancías, difícilmente habría reglas que cuidasen el orden en que se han de conocer las personas. De otro modo, tal reglamentación equivaldría a una intolerable intervención en la libertad. De ahí que la prioridad de lo accidental tenga también poderosas razones de su parte: si se

prefiere a una nueva persona, la anterior sufre el daño de ver anulado un pasado de vida en común y en cierto modo borrada la experiencia misma. La irreversibilidad del tiempo proporciona un criterio moral objetivo. Pero tal criterio esta hermanado con el mito igual que el tiempo abstracto mismo. La exclusividad que hay en él se despliega por su propio concepto en el dominio exclusivo de grupos herméticamente cerrados y, finalmente, de la gran industria. Nada mas patético que el temor de los amantes a que los nuevos puedan absorber amor y ternura –la mejor de sus posesiones, precisamente porque no se dejan poseer–, y justamente a causa de aquella novedad creada por el privilegio de lo más viejo. Pero en este motivo patético, con el cual se desvanece todo calor y todo amparo, comienza una trayectoria irresistible que va de la aversión del niño al hermanito recién nacido y el desprecio del estudiante avanzado hacía el novato, y pasando por las leyes de inmigración que en la Australia socialdemócrata excluyen a quien no sea de raza caucásica, al exterminio fascista de la minoría racial, con lo cual todo calor y todo amparo de hecho se evaporan en la nada. No sólo han sido, como sabía Nietzsche, todas las cosas buenas alguna vez malas: las más delicadas, abandonadas a su propio peso, tienen la tendencia a terminar en una brutalidad insospechada.

Seria inútil pretender indicar la salida de semejante encerrona. Sin embargo, es posible señalar el desdichado momento que toda aquella dialéctica pone en juego. Se encuentra en el carácter excluyente de lo primero. La relación primitiva supone ya, en su mera inmediatez, aquel orden temporal abstracto. El propio concepto del tiempo se ha formado históricamente sobre la base del orden de la propiedad. Pero la voluntad de posesión refleja el tiempo como temor a la pérdida, a la irrecuperabilidad. Lo que es, es experimentado en relación a su posible no-ser. Motivo de sobra para convertirlo en posesión, y, en virtud de su rigidez, en una posesión funcional capaz de intercambiarse por otra equivalente. Una vez convertida en posesión, a la persona amada no se la ve ya como tal. En el amor, la abstracción es el complemento de la exclusividad, que engañosamente aparece como lo contrario, como el agarrarse a este único existente. En este asimiento, el objeto se escurre de las manos en tanto es convertido en objeto, y se pierde a la persona al agotarla en su «ser mía». Si las personas dejasen de ser una posesión, dejarían también de ser objeto de intercambio. El verdadero afecto sería aquel que se dirigiese al otro de forma especificada, fijándose en

los rasgos preferidos y no en el ídolo de la personalidad, reflejo de la posesión. Lo específico no es exclusivo: le falta la dirección hacia la totalidad. Mas en otro sentido sí es exclusivo: cuando ciertamente no prohíbe la sustitución de la experiencia indisolublemente unida a ello, pero tampoco la tolera su concepto puro. La protección con que cuenta lo completamente determinado consiste en que no puede ser repetido, y por eso resiste lo otro. La relación de posesión entre los hombres, el derecho exclusivo de prioridad, está en consonancia con la sabiduría que proclama: ¡Por Dios, todos son seres humanos, poco importa de quién se trate! Una disposición que nada sepa de tal sabiduría no necesita temer la infidelidad, porque estará inmunizada contra la falta de fidelidad.

50

Lagunas. –La exhortación al ejercicio de la honradez intelectual, la mayoría de las veces termina en el sabotaje de las ideas. Su sentido está en acostumbrar al escritor a detallar de modo explícito todos los pasos que le han llevado a una afirmación suya para así hacer a cada lector capaz de repetir el mismo proceso y, si es posible –en la actividad académica–, duplicarlo. Ello no sólo opera con la ficción liberal de la comunicabilidad libre y universal de cada pensamiento impidiendo su concreta y adecuada expresión, sino que también resulta falso como principio para su exposición misma. Porque el valor de un pensamiento se mide por su distancia de la continuidad de lo conocido. Objetivamente pierde con la disminución de esa distancia; cuanto más se aproxima al *standard* preestablecido, mayor merma sufre su función antitética, y sólo en ella, en la relación explicita con su antítesis, y no en su existencia aislada, se funda su pretensión. Los textos que escrupulosamente se empeñan en reproducir sin omisiones cada paso, irremediablemente caen en la banalidad y en una tediosidad que no sólo afecta a la tensión de la lectura, sino también a su propia sustancia. Los escritos de Simmel, por ejemplo, adolecen en su conjunto de una incompatibilidad entre su objeto particular y el tratamiento escrupulosamente diáfano del mismo. Ostentan lo particular como el verdadero complemento de aquel término medio en el que Simmel equivocadamente veía el secreto de Goethe. Pero por encima de todo esto, la exigencia de honradez intelectual

carece ella misma de honradez. Si se accediera por una vez a seguir el dudoso precepto de que la exposición debe reproducir el proceso del pensamiento, este proceso sería tan poco el de un progreso discursivo peldaño a peldaño como, a la inversa, un venirle al conocedor del cielo sus ideas. El conocimiento se da antes bien en un entramado de prejuicios, intuiciones, inervaciones, autocorrecciones, anticipaciones y exageraciones; en suma, en la experiencia intensa y fundada, mas en modo alguno transparente en todas sus direcciones. De ella da la regla cartesiana que recomienda dirigirse simplemente a los objetos, «para cuyo conocimiento claro e indubitable parece bastar nuestro espíritu», junto con el orden y la disposición a que hace referencia, un concepto tan falso como la doctrina opuesta, pero en el fondo afín, de la intuición esencial. Si ésta niega el derecho de la lógica, que pese a todo se impone en todo pensamiento, aquélla lo toma en su inmediatez, referido a cada acto intelectual individual y no mediado por la corriente de la vida consciente del que conoce. Pero de ahí surge también el reconocimiento de la más radical insuficiencia. Pues si los pensamientos honestos acaban irremediablemente en la mera repetición, ya sea de lo descubierto, ya de las formas categoriales, el pensamiento que renuncia a la total transparencia de su génesis lógica en interés de la relación con su objeto se hace siempre un tanto culpable. Rompe la promesa que pone en la forma misma del juicio. Esta insuficiencia se asemeja a la de la línea de la vida, que corre torcida, desviada, desengañandose de sus premisas, y que sin embargo sólo siguiendo ese curso, siendo siempre menos de lo que podría ser, es capaz de representar, bajo las condiciones dadas a la existencia, una línea no reglamentada. Si la vida realizase de modo recto su destino, lo malograría. Quien pudiera morir viejo y con la conciencia de haber llegado a una plenitud exenta de culpa, sería como un muchacho modelo que, con una cartera invisible a la espalda, aprobase sin lagunas todos los cursos. Pero en todo pensamiento que no sea ocioso queda grabada como una marca la imposibilidad de su completa legitimación, igual que entre sueños sabemos que hay unas horas matemáticas que por pasar una feliz mañana en la cama desperdiciamos, y que nunca se podrán recuperar. El pensamiento espera a que un buen día el recuerdo de lo desperdiciado lo despierte, transformándolo en doctrina.

[1] Verso inicial del pasaje de Fausto (I, 981, *Vor dem Tor*) en el que un aldeano dice a Fausto: «Hacéis bien, señor doctor, siendo tan sabio como sois, en no despreciarnos y venir hoy a confundiros entre esta muchedumbre.» [*N. del T.*]

[2]*Tisch und Bett.* En el lenguaje jurídico alemán, *Trennung von Tisch und Bett* significa «separación de cuerpo y bienes». [*N. del T.*]

[3] Estilo «Juventud», nombre de una variedad de formas artísticas y artesanales surgidas en torno a 1900 en Munich y popularizadas gráficamente por la revista *Jugend.* Es el equivalente alemán del *art nouveau.* [*N. del T.*]

[4] Véase nota del traductor al af. 56.

[5]*Nicht gedacht soll ihrer werden* («No hay que acordarse de ellos»), variación del título del poema de Heinrich Heine *Nicht gedacht soll seiner werden* («No hay que acordarse de él». [*N. del T.*]

[6] «Juan Mira-al-aire», expresión coloquial para referirse al individuo distraído, despistado o no enterado. [*N. del T.*]

[7] Bertolt Brecht, *Die drei Soldaten und die Reichen (Gedichte).* [*N. del T.*]

[8] Alusión a los actos culturales del círculo de Stefan George [*N. del T.*]

[9] Alusión a Ludwig Klages. [*N. del T.*]

[10] Georg Trakl, *Heiterer Frühling (Gedichte).* [*N. del T.*]

[11] Fausto, I, 1380. [*N. del T.*]

Segunda parte
1945

Where everything is bad
it must be good
to know the worst.
F. H. Bradley

51

Tras el espejo. –Primera medida precautoria del escritor: observar en cada texto, en cada pasaje, en cada párrafo si el motivo central aparece suficientemente claro. El que quiere expresar algo se halla tan embargado por el motivo que se deja llevar sin reflexionar sobre él. Se está «con el pensamiento» demasiado cerca de la intención y se olvida decir lo que se quiere decir.

Ninguna corrección es tan pequeña o baladí como para no realizarla. Entre cien cambios, cada uno aisladamente podrá parecer pueril o pedante, pero juntos pueden determinar un nuevo nivel del texto.

Nunca se ha de ser mezquino con las tachaduras. La extensión es indiferente, y el temor de que lo escrito no sea bastante, pueril. Por eso nada debe tenerse por valioso por el hecho de estar ahí escrito sobre el papel. Cuando muchas frases parecen variaciones de la misma idea, a menudo simplemente significan diferentes tentativas de plasmar algo de lo que el autor aún no es dueño, En cuyo caso debe elegirse la mejor formulación y con ella seguir trabajando. Una de las técnicas del escritor es saber renunciar incluso a ideas fecundas cuando la construcción lo requiere, y a cuya fuerza y plenitud precisamente contribuyen las ideas suprimidas. Igual que en la mesa no se debe comer hasta el último bocado ni beber la copa hasta el fondo. Sería sospechoso de pobreza.

Quien desee evitar los clichés no debe limitarse a las palabras, si no quiere incurrir en vulgar coquetería. La gran prosa francesa del siglo XIX era en esto particularmente susceptible. La palabra aislada raramente resulta banal:

también en la música el sonido aislado resiste al abuso. Los clichés más odiosos son más bien uniones de palabras del tipo de las que Karl Kraus puso en la picota: perfectamente construidas y discurridas, como queriendo valer para todos los tiempos. Porque en ellas rumorea el inerte flujo de un lenguaje cansino, lo que sucede cuando el escritor no opone mediante la precisión de la palabra la resistencia debida donde el lenguaje tiende a destacarse. Pero esto no vale sólo para las uniones de palabras, sino hasta para la construcción de formas enteras. Si un dialéctico, pongamos por caso, procediera a remarcar los pasos del pensamiento en su avance comenzando tras cada cesura con un pero, el esquema literario desmentiría el propósito aesquemático del razonamiento.

El fárrago no es ningún bosque sagrado. Siempre es un deber eliminar las dificultades, que sólo surgen de la comodidad de la autocomprensión. No basta distinguir sin más entre la voluntad de escribir en forma densa y adecuada a la profundidad del objeto, la tentación de lo particular y la pretenciosa despreocupación: la insistencia desconfiada siempre es saludable. Quien no quiera precisamente hacer ninguna concesión a la estupidez del sano sentido común, debe evitar adornar estilísticamente ideas que de por sí tiran a la banalidad. Las trivialidades de Locke no justifican el modo críptico de Hamann.

Aun no teniendo más que reparos mínimos contra un trabajo concluido sin importar su extensión, hay que tomarlos en serio como pocas cosas, y ello independientemente de toda atención a la relevancia que puedan tener. La carga afectiva del texto y la vanidad tienden a minimizar todo reparo. Lo que se deja pasar como un escrúpulo menor puede denotar el escaso valor objetivo de la totalidad.

La procesión de Echternach[1] no es la marcha del espíritu del mundo, ni la limitación y la retracción los medios para representar la dialéctica. Ésta se mueve antes bien entre los extremos, y mediante consecuencias extremas impulsa al pensamiento a lo opuesto en lugar de cualificarlo. La prudencia que prohíbe ir demasiado lejos en una sentencia, casi siempre es un agente del control de la sociedad, y, por tanto, del entontecimiento general.

Escepticismo ante la objeción predilecta de que un texto o una expresión son «demasiado bellos». El respeto por el tema, y aun por el sufrimiento, con frecuencia no hace más que racionalizar el rencor contra aquel a quien le resulta insoportable encontrar en la forma cosificada del lenguaje la huella de

lo que los hombres padecen, la huella de la indignidad. El sueño de una existencia sin ignominia, que se afirma en el lenguaje apasionado, cuando se le impide perfilarse en un contenido, debe ser disimuladamente ahogado. El escritor no puede aceptar la distinción entre expresión bella y expresión exacta. Ni debe creerla en el receloso crítico ni tolerarla en sí mismo. Si consigue decir lo que piensa, en ello hay ya belleza. En la expresión, la belleza por la belleza nunca es «demasiado bella», sino ornamental, artificial, odiosa. Pero quien con el pretexto de estar absorto en el tema renuncia a la pureza de la expresión, lo que hace es traicionarlo.

Los textos decorosamente elaborados son como las telarañas: consistentes, concéntricos, transparentes, bien trabados y bien fijados. Capturan todo cuanto por ahí vuela. Las metáforas que fugitivamente pasan por ellos se convierten en nutritiva presa. Hacia ellos acuden todos los materiales. La solidez de una concepción puede juzgarse observando si ésta recurre en demasía a las citas. Cuando el pensamiento ha abierto un compartimiento de la realidad, debe penetrar sin violencia del sujeto en el contiguo. Su relación con el objeto se confirma en cuanto otros objetos van cristalizando en torno suyo. Con la luz que enfoca hacia su objeto particular empiezan a brillar otros más.

El escritor se organiza en su texto como lo hace en su propia casa. Igual que con sus papeles, libros, lápices, carpetas, que lleva de un cuarto a otro produciendo cierto desorden, de ese mismo modo se conduce con sus pensamientos. Para él vienen a ser como muebles en los que se acomoda, a gusto o a disgusto. Los acaricia con delicadeza, se sirve de ellos, los revuelve, los cambia de sitio, los deshace. Quien ya no tiene ninguna patria, halla en el escribir su lugar de residencia. Y en él inevitablemente produce, como en su tiempo la familia, desechos y amontonamientos. Pero ya no dispone de desván y le es sobremanera difícil desprenderse de la escoria. De modo que al tener que estar quitándosela de delante corre el riesgo de acabar llenando sus páginas de ella. La obligación de resistir a la compasión de sí mismo incluye la exigencia técnica de hacer frente con extrema alerta al relajamiento de la tensión intelectual y de eliminar todo cuanto tiende a fijarse como una costra en el trabajo, todo cuanto discurre en el vacío y todo lo que quizá en un estadio anterior se desarrollaba, creándola, en la cálida atmósfera de una charla, pero que ahora queda atrás como algo mustio e insípido. Al final el escritor no podrá ya ni habitar en sus escritos.

52

De dónde trae la cigüeña a los niños. –Cada ser humano tiene un prototipo en los cuentos; no hay más que ponerse a buscarlo. Ahí está la bella que pregunta al espejo si es la más bella de todas, como la reina de Blancanieves. Es ansiosa y descontentadiza hasta la muerte; fue creada a imagen de la cabra que repite una y otra vez: «Estoy harta, no quiero una hoja más, meeh.» Ahí está el hombre lleno de preocupaciones, pero incansable, parecido a la vieja y arrugada mujer del leñador, que encuentra al buen Dios sin saberlo y es bendecida junto con todos los suyos por haberle ayudado. Otro es el hombre que de mozo recorre el mundo en busca de fortuna, vence a muchos gigantes, pero acaba sus días en Nueva York. Una se interna en la jungla de la ciudad cual Caperucita llevándole a la abuela un pedazo de pastel y una botella de vino, y no es otra la que se desnuda para el amor con la misma infantil inocencia que la de la niña de los táleros de plata. El pillo descubre su poderosa alma salvaje, no puede perderse con los amigos, forma el grupo de músicos de Bremen, lo conduce a la cueva de los ladrones y gana en astucia a los maleantes, pero termina volviendo a casa. Con ojos anhelosos contempla el rey rana, un *snob* incurable, a la princesa, y no puede renunciar a la esperanza de que lo libere.

53

Proezas. –Los hábitos idiomáticos de Schiller recuerdan al joven de origen humilde que tímidamente empieza a hacerse oír en la buena sociedad para adquirir notoriedad: modestos e insolentes. La verbosidad y la sentenciosidad alemanas son imitaciones de los franceses, pero practicadas en la mesa de tertulias. El pequeño burgués que se identifica con el poder que no tiene y a base de arrogancia lo agranda hasta el espíritu absoluto y el absoluto horror, se hace destacar mediante exigencias infinitas e inflexibles. Entre lo humanamente grandioso y sublime, que tienen en común todos los idealistas, que siempre quieren pisotear inhumanamente lo pequeño como mera existencia, y la ruda ostentación de los potentados burgueses existe el más

íntimo acuerdo. Es propio de la categoría de los gigantes del espíritu el reír estruendosamente, el explotar, el destrozar. Cuando hablan de creación se refieren a la voluntad convulsiva de la que se hinchan para forzar las cuestiones: del primado de la razón práctica al odio a la teoría no ha habido nunca más que un paso. Esta dinámica es propia de toda marcha idealista del pensamiento: hasta el esfuerzo inmenso de Hegel de detenerla por medio de sí misma sucumbió a ella. Pretender deducir el mundo en palabras a partir de un principio es la forma de comportamiento propia del que quiere usurpar el poder en lugar de oponerle resistencia. Los usurpadores dieron frecuente ocupación a Schiller. En la glorificación clasicista de la soberanía sobre la naturaleza se refleja lo vulgar e inferior a través de la sistemática aplicación de la negación. Inmediatamente detrás del ideal está la vida. Los aromas de las rosas del Elíseo, demasiado beatificados para atribuirlos a la experiencia de una única rosa, huelen a tabaco de oficina, y el místico requisito lunar se creó a imagen de la lámpara de aceite a cuya exigua luz el estudiante suda preparando su examen. La debilidad ya utilizó su fuerza para traicionar en la ideología las concepciones de la burguesía supuestamente ascendente en los tiempos en que tronaba contra la tiranía. En el más íntimo recinto del humanismo, en lo que es su verdadera alma, se agita prisionera la fiera humana que con el fascismo convertirá el mundo en prisión.

54

Los bandidos. –El kantiano Schiller es, en igual medida, menos sensual y más sensual que Goethe: tanto más abstracto cuanto más cae en la sexualidad. Ésta, como deseo inmediato, convierte a todo en objeto de su acción, y de esa manera lo hace igual. «Amalia para la banda» –ante lo cual Luisa se pone alimonada. Las mujeres de Casanova, que no por caso aparecen a menudo con iniciales en lugar de nombres, apenas se distinguen unas de otras, como tampoco las figuras que al compás del órgano mecánico de Sade forman complicadas pirámides. Algo de esta crudeza sexual, de esta incapacidad para distinguir, hay también en los grandes sistemas especulativos del idealismo, pese a todos los imperativos, y que encadena el espíritu alemán con la barbarie alemana. El ardor del campesino, a duras penas mantenido a raya por las amenazas de los clérigos, defendió como algo autónomo en la metafísica

su derecho a reducir a su esencia propia todo lo que se le oponía con tan pocos escrúpulos como los lansquenetes a las mujeres de la ciudad conquistada. La pura acción *(TathandIung)* es la vileza proyectada en «el cielo estrellado sobre nosotros». En cambio, la mirada de largo alcance, contemplativa, ante la que se despliegan los hombres y las cosas, es siempre aquella en la que el impulso hacia el objeto queda detenido y sujeto a reflexión. La contemplación exenta de violencia, de la que procede todo el gozo de la verdad, está sujeta a la condición de que el contemplador no haga suyo el objeto. Es la proximidad de la distancia. Sólo porque Tasso, al que los psicoanalistas atribuirían un carácter destructivo, se acobardaba ante la princesa y fue, como civilizado, víctima de la imposibilidad de lo inmediato, hablan Adelaida, Clara y Margarita el lenguaje directo y desembarazado que las convierte en imagen de la prehistoria. El reflejo de lo vital en las mujeres de Goethe hubo de pagarse con la renuncia y el alejamiento, y hay en ello algo superior a la mera resignación ante la victoria del orden. Lo absolutamente opuesto a ello, símbolo de la unidad de lo sensual y lo abstracto, es Don Juan. Cuando Kierkegaard decía que en él la sensualidad era sólo principio, palpaba el secreto de la sensualidad misma. En la rígida perspectiva de ésta se halla, en tanto que no deja lugar al conocimiento de sí mismo, lo anónimo y desdichadamente universal que, en el negativo de la renovada soberanía del pensamiento, fatalmente se reproduce.

55

Atrevimiento. –Cuando en la comedia de Schnitzler *La ronda*, el poeta se acerca con delicadeza a la dulce muchacha –que representa la risueña figura contraria a la de la puritana–, le dice: «Anda, ¿por qué no tocas el piano?» Ella ni desconoce la finalidad de la proposición ni le opone verdadera resistencia. Su reacción pertenece a un plano más profundo que el de las barreras convencionales o psicológicas. Delata la frigidez arcaica, el temor del animal hembra al apareamiento, que no le produce sino dolor. El placer es una adquisición tardía, apenas más antigua que la conciencia. Cuando se observa cómo los animales se unen compulsivamente, como bajo un hechizo, se comprende que decir «En el gusano alienta ya el placer»[2] es una mentira idealista más, por lo menos en lo que concierne a las jóvenes que viven el

amor desde la falta de libertad y no lo conocen sino como objeto de coacción. Algo de esto ha permanecido en las mujeres, especialmente en las de la pequeña burguesía, hasta la era industrial tardía. El recuerdo del antiguo trauma pervive a pesar de que el dolor físico y el temor inmediato han sido eliminados por la civilización. La sociedad continúa reduciendo la entrega femenina a la condición de sacrificio de la que liberó a las mujeres. Ningún hombre que hiciera proposiciones a una infeliz muchacha dejaría de reconocer en la oposición de ésta –a menos que se halle embrutecido– el mudo momento de su derecho a la única prerrogativa que concede la sociedad patriarcal a la mujer, la cual, una vez persuadida tras el breve triunfo del «no» debe automáticamente cargar con las consecuencias. Ella sabe que, desde los orígenes, por ser la que consiente es al mismo tiempo la engañada. Y si a causa de ello se repliega en sí misma, tanto más se engañará. Esto es lo que encierra el consejo a la novicia que Wedekind pone en boca de la madama de un burdel: «Sólo hay un camino en este mundo para ser feliz, y es hacerlo todo por que los demás sean lo más felices posible.» El placer propio tiene como condición un rebajarse sin límites, situación de la que las mujeres, por su temor arcaico, son tan poco dueñas como los hombres en su presunción. No sólo la posibilidad objetiva, también la capacidad subjetiva de felicidad pertenece primariamente a la libertad.

56

Árbol genealógico. –Entre Ibsen y Struwwelpeter[3] existe la más profunda afinidad. Ésta es del mismo género que el invariable parecido de las instantáneas de todos los caracteres que llenan todos los álbumes del siglo XIX. ¿No es Zappel-Philipp, por el que podrían pasar los espectros, un verdadero drama familiar? ¿No describen los versos «y la madre miraba callada / a cada lado de la mesa» los aires de la esposa del banquero Borkman? ¿A qué puede atribuirse que Suppen-Kaspar acabe consumido sino a los pecados de su padre y a la memoria heredada de la culpa? A Friederich el furioso le hace tomar el doctor Stockmann, el enemigo del pueblo, que para aleccionarle le da al perro su salchicha, la amarga pero curativa medicina. La bailarina Paulinchen jugando con los fósforos es la fotografía coloreada de la pequeña Hilde Wangel de la época en que su madrastra, la

dama del mar, la dejó sola en casa, y el pequeño Robert volando más alto que la torre de la iglesia a causa del vendaval, su arquitecto en persona. ¿Y qué otra cosa desea Hans Guck-in-die-Lult sino ver el sol? ¿Quién lo atrajo al agua sino la «Rattenmamsell» de El pequeño Eyoll, de la misma estirpe que el sastre con su tijera? Pero el severo poeta hace lo mismo que el gran Nicolás; sumerge las estampas infantiles de la modernidad en su gran tintero, las ennegrece con sus faltas y las saca agitándose como marionetas, y de ese modo abre su propio proceso criminal.

57

Excavación. –En cuanto se pronuncia un nombre como el de Ibsen, inmediatamente se levantan voces tachándole a él y a sus personajes de anticuados y superados. Son las mismas que hace sesenta años se escandalizaban del elemento modernista disgregador e inmoralmente atrevido de *Nora* y de *Espectros.* Ibsen, el burgués encarnizado, liberó su encarnizamiento sobre la sociedad de cuyos principios mismos recibió su inflexibilidad y sus ideales. Representó a los diputados de la mayoría compacta, que abucheaba al enemigo del pueblo, en un patético pero granítico monumento, y éstos no se sienten todavía adulados. De ahí que sigan estando a la orden del día. Donde las gentes razonables son unánimes en calificar la conducta de los no razonables puede sospecharse siempre un no logrado arrumbamiento, algunas dolorosas cicatrices. Tal ocurre con el tema de la mujer. Es cierto que con la disolución de la economía competitiva liberal-«masculina», con el acceso de las mujeres al empleo –que las hace tan independientes como los hombres dependientes–, con el desencanto de la familia y el ablandamiento de los tabúes sexuales, el problema ya no es, en la superficie, tan «agudo». Pero la persistencia de la sociedad tradicional al mismo tiempo ha torcido la emancipación de la mujer. Nada es tan sintomático de la decadencia del movimiento obrero como el que tal movimiento no tome nota de ello. En el consentimiento a las mujeres de todas las actividades controladas posibles se esconde la permanencia en su deshumanización. En la gran empresa siguen siendo lo que fueron en la familia: objetos. No hay que pensar sólo en su sombría jornada laboral y en su vida en el seno de la profesión, que absurdamente establece unas

condiciones de trabajo de tipo doméstico cerrado en medio de las de la industria, sino también en ellas mismas. Dócilmente, sin ningún impulso en contra, reflejan la dominación y se identifican con ella. En lugar de solucionar el problema de la mujer, la sociedad masculina ha extendido de tal manera su principio, que las víctimas no son ya en absoluto capaces de hacerse cuestión de la cuestión misma. En la medida en que se les concede cierta cuantía de bienes mercantiles aceptan con unánime entusiasmo su suerte, dejan el pensamiento para los hombres, difaman todo tipo de reflexión que choque con el ideal de feminidad propagado por la industria cultural y se abandonan de grado y por entero a la esclavitud, en la que ven la realización de su sexo. Los defectos resultantes, que son el precio que han de pagar, y en primer término la estulticia neurótica, contribuyen a la permanencia de la situación. Ya en la época de lbsen la mayoría de las mujeres que representaban algo en la burguesía estaban prontas a arremeter contra la hermana histérica que en su lugar optaba por el desesperado intento de escapar de la prisión de la sociedad que tan severamente les oponía a todas ellas sus cuatro paredes. Pero sus nietas se reirán indulgentemente de la histérica sin sentirse afectadas y la entregarán a la asistencia social para ser sometida a un benéfico tratamiento. La histérica, que deseaba lo maravilloso, es ahora relevada por la loca furiosamente activa, que de ningún modo espera el triunfo del infortunio. Pero quizá eso sea lo que ocurre siempre con todo lo anticuado. Lo anticuado no resulta de la mera distancia temporal, sino del juicio de la historia. Su expresión en las cosas es la vergüenza que se apodera del descendiente a la vista de la posibilidad pasada, para cuya realización llegó tarde. Lo consumado puede olvidarse y a la vez conservarse en el presente. Anticuado sólo lo es lo que fracasó, la promesa rota de algo nuevo. No en vano se llaman «modernas» las mujeres de lbsen. El odio a lo moderno y el odio a lo anticuado son lo mismo.

58

La verdad sobre Hedda Gabler. –El esteticismo del siglo XIX no puede entenderse históricamente desde sí mismo, sino únicamente en relación con la realidad que lo sostuvo: los conflictos sociales. En la base de la amoralidad está la mala conciencia. La crítica no hizo sino confrontar la sociedad

burguesa, así en lo económico como en lo moral, con sus propias normas. En cambio al estrato dominante, cuidando de no caer sencillamente en la mentira apologética y su impotencia al modo de los poetas cortesanos y los novelistas conservadores, no le quedó otro recurso que el rechazo del principio por el que se regía la sociedad, esto es, su propia moral. Pero la nueva posición que ocupó el pensamiento burgués radical bajo la presión del que empezaba a abrirse paso no se agotó en la mera sustitución de la apariencia ideológica por una verdad proclamada con la furia de la autodestrucción, en permanente irritabilidad y dispuesta a la capitulación. La rebelión de lo bello contra lo bueno en el sentido burgués fue una rebelión contra la bondad. La bondad misma es la deformación de lo bueno. Al separar el principio moral del principio social y trasladarlo a la conciencia privada, lo limita en un doble sentido. Renuncia a hacer realidad la situación de humana dignidad que se afirma en el principio moral. En cada uno de sus actos hay inscrito algo de consoladora resignación: tiende a la mitigación, no a la curación, y la conciencia de la incurabilidad termina pactando con aquélla. De ese modo la bondad es limitada también en sí misma. Su falta está en la familiaridad. Aparenta relaciones directas entre los hombres y anula la distancia sólo mediante la cual puede el individuo protegerse de la manipulación de lo general. Precisamente en el contacto más estrecho es donde más dolorosamente experimenta la diferencia no superada. La condición de ajeno es el único antídoto contra la enajenación. La efímera imagen de armonía con que se deleita la bondad no hace más que resaltar tanto más cruelmente en lo inconciliable el sufrimiento que imprudentemente niega. El atentado al buen gusto y al respeto –del que ninguna actitud bondadosa está libre– consuma la nivelación a que se opone la impotente utopía de lo bello. Así resultó ser desde los comienzos de la sociedad industrializada la decisión por lo malo no sólo anuncio de la barbarie, sino también máscara de lo bueno. Su nobleza se trocó en maldad al atraerse todo el odio y todo el resentimiento del orden establecido que inculcaba a sus subordinados el bien forzoso a fin de poder continuar siendo malo impunemente. Cuando Hedda Gabler mortifica a su tía Julle, persona infundida hasta la médula de buenos sentimientos; cuando intencionadamente le dice que el espantoso sombrero que se ha puesto para honrar a la hija del general debe de ser el de la sirvienta, la insatisfecha no desahoga sádicamente su odio al viscoso matrimonio en la indefensa, sino que ofende a lo mejor, objeto de su aspiración, porque en lo mejor reconoce

el agravio de lo bueno. De manera inconsciente y absurda, ella defiende, frente a la vieja que adora a los desmañados sobrinos, lo absoluto. La víctima es Hedda Gabler, y no Julle. Lo bello, que cual idea fija domina a Hedda, se halla enfrentado a la moral ya antes de ridiculizarla. Pues lo bello se cierra a toda forma de lo general imponiendo de manera absoluta lo diferencial de la mera existencia, el azar que permitió lograrse a una cosa y a la otra no. En lo bello lo particular y opaco se afirma como norma, como lo único general, porque la normal generalidad se ha tornado demasiado transparente. De este modo reclama la igualdad de todo lo que no es libre. Pero del mismo modo se hace también culpable al negar juntamente con lo general la posibilidad de ir más allá de aquella mera existencia cuya opacidad no hace más que reflejar la falsedad de la mala generalidad. De esta suerte lo bello representa lo injusto frente a lo justo, y sin embargo lo hace justamente. En lo bello el incierto futuro sacrifica su víctima al Moloch del presente: como en su imperio no puede haber nada por sí bueno, él mismo se hace malo para, en su derrota, hacer culpable al juez. La vindicación de lo bello frente a lo bueno es la forma secularizada que adquiere en la burguesía la obcecación del héroe de tragedia. En la inmanencia de la sociedad se halla obturada la conciencia de su esencia negativa, y la negación abstracta es lo único que le queda a la verdad. La antimoral, al rechazar lo inmoral que hay en la moral –la represión–, al mismo tiempo hace exclusivamente suyo su más íntimo motivo: que junto con la limitación desaparezca también toda violencia. Por eso los motivos de la inflexible autocrítica burguesa coinciden de hecho con los materialistas, que son los que hacen a aquéllos conscientes de sí mismos.

59

Desde que lo vi. –El carácter femenino y el ideal de feminidad conforme al cual se halla modelado, son productos de la sociedad masculina. La imagen de la naturaleza no deforme brota primariamente de la deformación como su antítesis. Dondequiera que tal naturaleza pretende ser humana, la sociedad masculina aplica con plena soberanía en las mujeres su propio correctivo, mostrándose con su restricción como un maestro riguroso. El carácter femenino es una copia del «positivo» de la dominación. Así resulta tan mala como ésta. Lo que dentro del sistemático enmascaramiento burgués se

denomina en general naturaleza, es simplemente la cicatriz que deja la mutilación producida por la sociedad. Si es cierto el teorema psicoanalítico según el cual las mujeres viven su constitución psíquica como la consecuencia de una castración, éstas tienen en su neurosis una vislumbre de la verdad. La que cuando sangra experimenta el hecho como una herida, sabe más de sí misma que la que se siente como una flor porque a su marido así le conviene. La mentira no está solamente en decir que la naturaleza se afirma donde se la sufre y acata; lo que en la civilización se entiende por naturaleza es sustancialmente lo más alejado de toda naturaleza, el puro convertirse uno mismo en objeto. Aquella especie de feminidad basada en el instinto constituye en todos los casos el ideal por el que cada mujer debe violentamente –con violencia masculina– esforzarse: las mujercitas resultan ser hombrecitos. No hay más que observar, bajo el efecto de los celos, cómo tales mujeres femeninas disponen de su feminidad, cómo la acentúan según su conveniencia haciendo que sus ojos brillen y poniendo en juego su temperamento para saber cuán poca relación hay en ello con un inconsciente resguardado y no estropeado por el intelecto. Su integridad y pureza es justamente obra del yo, de la censura, del intelecto, y es por eso por lo que la mujer se adapta con tan pocos conflictos al principio de realidad del orden racional. Las naturalezas femeninas son, sin excepción, conformistas. Que la insistencia de Nietzsche se detuviera aquí y tomase el modelo de la naturaleza femenina, sin examen y sin experiencia, de la civilización cristiana –de la que tan fundamentalmente desconfiaba–, es lo que acabó subordinando el esfuerzo de su pensamiento a la sociedad burguesa. Cayó en la trampa de decir «la mujer» cuando hablaba de las mujeres. De ahí el pérfido consejo de no olvidar el látigo: la propia mujer es ya el efecto del látigo. La liberación de la naturaleza consiste en eliminar su autoposición. La glorificación del carácter femenino trae consigo la humillación de todas las que lo poseen.

60

Rehabilitación de la moral. –El amoralismo con el que Nietzsche embistió contra la vieja falsedad tampoco escapa al veredicto de la historia. Con la disolución de la religión y sus manifiestas secularizaciones filosóficas, las prohibiciones y su carácter restrictivo perdieron su acreditada razón de ser, su

sustancialidad. Sin embargo, la producción material estaba al principio tan poco desarrollada, que tenía motivos para anunciar que no había suficiente para todos. El que no criticaba la economía política en sí misma necesitaba apoyarse en el principio restrictivo, que entonces se interpretaba como aprovechamiento no racionalizado a costa del más débil. Los supuestos objetivos de esta situación se han modificado. No sólo a los ojos del inconformista o del burgués sujeto a restricciones tiene que parecer la restricción algo sobrante cuando se tiene a la vista la posibilidad inmediata de la sobrada abundancia. El sentido implícito de la moral de los señores, según el cual quien quiera vivir debe imponerse, se ha ido convirtiendo en una mentira más ruin que la sabiduría de los pastores decimonónicos. Si en Alemania los pequeños burgueses se han confirmado como bestias rubias, ello no proviene en modo alguno de las peculiaridades nacionales, sino de que la bestialidad rubia, la rapiña social, se ha convertido ante la manifiesta abundancia en la actitud del provinciano, del filisteo deslumbrado; en suma: del que «se ha quedado con las ganas», contra el que se inventó la moral de los señores. Si César Borgia resucitara, se parecería a David Friedrich Strauss y se llamaría Adolf Hitler. La prédica de la amoralidad fue cosa de aquellos darwinistas a quienes Nietzsche despreciaba y que proclamaban espasmódicamente como máxima la bárbara lucha por la existencia simplemente porque ya no tenían necesidad de la misma. La virtud de la distinción no puede ya consistir en tomar frente a los otros lo mejor, sino en cansarse de tomar y practicar realmente la virtud del regalar, que para Nietzsche era exclusivamente una virtud penetrada de espíritu. Los ideales ascéticos encierran hoy una mayor resistencia a la vesania de la economía del provecho que hace sesenta años el extenuarse en la lucha contra la represión liberal. El amoralista podría, en fin, permitirse ser tan bondadoso, delicado, inegoísta y abierto como ya lo fue Nietzsche. Como una garantía de su indesmayada resistencia, Nietzsche se halla aún tan solitario como en los días en que expuso al mundo normal la máscara de lo malo para enseñar a la norma el temor de su propio absurdo.

61

Instancia de apelación. –Nietzsche expuso en el *Anticristo* el más

vigoroso argumento no sólo contra la teología, sino también contra la metafísica: que la esperanza es confundida con la verdad; que la imposibilidad de vivir feliz, o simplemente vivir, sin pensar en un absoluto no presta legitimidad a tal pensamiento. Refuta en los cristianos la «prueba de la fuerza», según la cual la fe es verdad porque produce la bienaventuranza. Pues, «¿sería alguna vez la bienaventuranza –o, hablando técnicamente, el placer– una prueba de la verdad? Lo es tan poco, que casi aporta la prueba de lo contrario, y en todo caso induce a la máxima suspicacia acerca de la "verdad" cuando en la pregunta "¿qué es verdadero?" hablan también sentimientos de placer. La prueba del "placer" es una prueba de "placer" –nada más; ¿a base de qué, por vida mía, estaría establecido que precisamente los juicios verdaderos producen más gusto que los falsos y que, de acuerdo con una armonía preestablecida, traen consigo necesariamente sentimientos agradables?» (*El Anticristo*, af. 50). Pero fue el mismo Nietzsche el que enseñó el *amor fati*, el «debes amar tu destino». Ésta es, como dice en el epílogo al *Crepúsculo de los ídolos*, su naturaleza más íntima. Y habría entonces que preguntarse si existe algún otro motivo que lleve a amar lo que a uno le sucede y afirmar lo existente porque existe que el tener por verdadero aquello en lo que uno espera. ¿No conduce esto de la existencia de los *stubborn facts* a su instalación como valor supremo, a la misma falacia que Nietzsche rechaza en el acto de derivar la verdad de la esperanza? Si envía al manicomio la «bienaventuranza que procede de una idea fija», el origen del *amor fati* podría buscarse en el presidio. Aquel que ni ve ni tiene nada que amar acaba amando los muros de piedra y las ventanas enrejadas. En ambos casos rige la misma incapacidad de adaptación que, para poder mantenerse en medio del horror del mundo, atribuye realidad al deseo y sentido al contrasentido de la coerción. No menos que en el *credo quia absurdum* se arrastra la resignación en el *amor fati*, ensalzamiento del absurdo de los absurdos, hacia la cruz frente a la dominación. Al final, la esperanza, tal como se la arranca a la realidad cuando aquélla niega a ésta, es la única figura que toma la verdad. Sin esperanza, la idea de la verdad apenas sería pensable, y la falsedad cardinal es hacer pasar la existencia mal conocida por la verdad sólo porque ha sido conocida. Es aquí mucho más que en lo contrario donde radica el crimen de la teología, cuyo proceso impulsó Nietzsche sin haber arribado a la última instancia. En uno de los más

vigorosos pasajes de su crítica tildó al cristianismo de mitología: «¡El sacrificio expiatorio, y en su forma más repugnante, más bárbara, el sacrificio del inocente por los pecados de los culpables! ¡Qué horrendo paganismo!» (*El Anticristo,* af. 41). Pero no otra cosa es el amor al destino que la sanción absoluta de la infinitud de tal sacrificio. Es el mito lo que separa la crítica de Nietzsche a los mitos de la verdad.

62

Breves disquisiciones. –Cuando se relee uno de los libros más especulativos de Anatole France, como el *Jardín d'Épicure,* en medio de toda la gratitud por sus conmovedoras iluminaciones no puede uno librarse de cierta sensación penosa que no llega a explicarse suficientemente ni por la faceta anticuada, que los irracionalistas franceses renegados tan celosamente resaltan, ni por la vanidad personal. Pero por servir ésta de pretexto a la envidia –porque necesariamente en todo espíritu se da un momento de vanidad–, tan pronto como aparece se revela la razón de la penosidad. Ésta acompaña a lo contemplativo, al tomarse tiempo, a la normalmente dispersa homilía, al índice indulgentemente alzado. El contenido crítico de las ideas es desmentido por el gesto divagatorio, ya familiar desde la aparición de los profesores al servicio del estado, y la ironía con que el imitador de Voltaire revela en las portadas de sus libros su pertenencia a la *Académie Française* se vuelve contra el sarcástico. Su exposición oculta en toda acentuada humanidad un elemento de violencia: puede permitirse hablar así, nadie interrumpe al maestro. Algo de la usurpación latente en toda docencia y en toda lectura de viva voz se halla concentrado en la lúcida construcción de los periodos, que tanta ociosidad reserva para las cosas más fastidiosas. Inequívoco signo de latente desprecio de lo humano en el último abogado de la dignidad humana es la impavidez con que escribe trivialidades, como si nadie pudiera atreverse a advertirlas: «*L'artiste doit aimer la vie et nous montrer qu'elle est belle. Sans lui, nous en douterions*». Pero lo que en las meditaciones arcaicamente estilizadas de France es manifiesto afecta larvadamente a toda reflexión que defiende el privilegio de rehuir la inmediatez de los objetivos. La tranquilidad se convierte en la misma mentira

en que después de todo incurre la premura de la inmediatez. Mientras el pensamiento, en su contenido, se opone a la incontenible marea del horror, pueden los nervios, el órgano táctil de la conciencia histórica, percibir en la forma del pensamiento mismo, más aún, en el hecho de que todavía se permita ser pensamiento, el rastro de la complicidad con el mundo, al cual se le hacen ya concesiones en el mismo instante en que uno se retira lejos de él para hacerlo objeto de filosofía. En esa soberanía, sin la cual es imposible pensar, se enfatiza el privilegio que a uno se le concede. La aversión al mismo se ha ido poco a poco convirtiendo en el más grave impedimento para la teoría: si uno se mantiene en ella, tiene que enmudecer, y si no, se vuelve tosco y vulgar por la confianza en la propia cultura. Incluso el aborrecible desdoblamiento del hablar en la conversación profesional y la estrictamente convencional hace sospechar la imposibilidad de decir lo que se piensa sin arrogancia y sin asesinar el tiempo del otro. La más urgente exigencia que como mínimo debe mantenerse para cualquier forma de exposición es la de no cerrar los ojos a tales experiencias, sino evidenciarlas por medio del *tempo,* la concisión, la densidad y hasta la descortesía misma.

63

Muerte de la inmortalidad. –Flaubert, de quien se refiere la afirmación de que él despreciaba la fama, sobre la que asentó toda su vida, se encontraba en la conciencia de semejante contradicción tan a gusto como el burgués acomodado que una vez escribió *Madame Bovary.* Frente a la corrupta opinión pública, frente a la prensa, contra la que ya reaccionaba a la manera de Kraus, creyó poder confiar en la posteridad, la de una burguesía liberada del hechizo de la estupidez que le honraría como su auténtico crítico. Pero subestimó la estupidez: la sociedad que él defendía no puede llamarse tal, y con su despliegue hacia la totalidad ha desplegado también la estupidez de la inteligencia al grado de lo absoluto. Ello está consumiendo las reservas de energía del intelectual. Ya no puede esperar en la posteridad sin caer, aunque fuera en la forma de una concordancia con los grandes espíritus, en el conformismo. Pero en cuanto renuncia a tal esperanza, se introduce en su labor un elemento de fanatismo e intransigencia dispuesto desde el principio

a trocarse en cínica capitulación. La fama, en cuanto resultado de procesos objetivos dentro de la sociedad de mercado, que tenía algo de contingente y a menudo versátil, mas también el halo de la justicia y la libre elección, está liquidada. Se ha transformado por entero en una función de los órganos de propaganda a sueldo, y se mide por la inversión que arriesga el portador del nombre o los grupos interesados que hay tras él. *El claqueur,* que todavía parecía a los ojos de Daumier una aberración, ha perdido mientras tanto como agente oficial del sistema cultural su irrespetabilidad. Los escritores que quieren hacer carrera hablan de sus agentes con tanta naturalidad como sus antepasados del editor, que ya se valía hasta cierto punto de la publicidad. Se toma el ser conocido, y, por tanto, la posibilidad de la perduración –¿pues qué probabilidad de ser recordado tiene en la sociedad hiperorganizada lo que no hubiese sido antes conocido?–, como asunto de personal gestión, y como antes en la Iglesia se compra ahora a los lacayos de los *trusts* la expectativa de la inmortalidad. Vana ilusión. Como la memoria caprichosa y el completo olvido siempre han ido juntos, la disposición planificada sobre la fama y el recuerdo conduce irremisiblemente a la nada, cuyo sabor puede ya anticipadamente notarse en la condición hética de todas las celebridades. Los célebres no se sienten del todo bien. Hacen de sí mismos artículos de mercado y se hacen a sí mismos extraños e incomprensibles, como imágenes de muertos vivientes. En el pretencioso cuidado de sus nimbos desperdician la energía eficaz, única que podría perdurar. La inhumana indiferencia y el desprecio que automáticamente cae sobre las derrumbadas grandezas de la industria cultural desvelan la verdad sobre su celebridad sin que por ello deban abrigar aquellos que rehúsan tener parte en esa industria mayores esperanzas respecto a la posteridad. De ese modo experimenta el intelectual la fragilidad de su secreta motivación, y contra ella no puede hacer otra cosa que subrayar esta evidencia.

64

Moral y estilo. –El escritor siempre podrá hacer la experiencia de que cuanto más precisa, esmerada y adecuadamente se expresa, más difícil de entender es el resultado literario, mientras que cuando lo hace de forma laxa e

irresponsable se ve recompensado con una segura inteligibilidad. De nada sirve evitar ascéticamente todos los elementos del lenguaje especializado y todas las alusiones a esferas culturales no establecidas. El rigor y la pureza de la trama discursiva, aun en la extrema sencillez, más bien crean un vacío. El abandono, el nadar con la corriente familiar del discurso, es un signo de vinculación y contacto: se sabe lo que se quiere porque se sabe lo que el otro quiere. Centrar la expresión en la cosa en lugar de la comunicación es sospechoso: lo específico, lo que no está acogido al esquematismo, parece una desconsideración, una señal de hosquedad, casi de desequilibrio. La lógica de nuestro tiempo, tan envanecida de su claridad, ingenuamente ha dado recibimiento a tal perversión dentro de la categoría del lenguaje cotidiano. La expresión vaga permite al que la oye hacerse una idea aproximada de qué es lo que le agrada y lo que en definitiva opina. La rigurosa contrae una obligación con la univocidad de la concepción, con el esfuerzo del concepto, cualidades a las que los hombres conscientemente se desacostumbran, y exige la suspensión de los juicios corrientes respecto a todo contenido, y, con ello, un aislamiento al que los hombres enérgicamente se resisten. Sólo lo que no necesitan entender les es inteligible; sólo lo en verdad enajenado, la palabra acuñada por el comercio, les hace efecto como familiar que es. Pocas cosas hay que contribuyan tanto a la desmoralización de los intelectuales. Quien quiera evitarla deberá ver en todo consejo de atender sobre todo a la comunicación una traición a lo comunicado.

65

Gazuza. –Oponer el argot de los trabajadores al lenguaje culto es reaccionario. El ocio, y aun el orgullo y la arrogancia, han prestado al lenguaje del estrato superior algo de independencia y autodisciplina. De ese modo entra en contradicción con su propio ámbito social. Al querer dar órdenes, se vuelve contra los señores que lo utilizan para ordenar y dimite del servicio a sus intereses. Pero en el lenguaje de los sometidos sólo el dominio ha dejado su expresión, arrebatándoles incluso la justicia que la palabra autónoma y no mutilada promete a cuantos son lo bastante libres para pronunciarla sin rencor. El lenguaje proletario obedece al dictado del hambre. El pobre mastica las palabras para saciarse con ellas. Espera obtener de su

espíritu objetivo el poderoso alimento que la sociedad le niega; llena de ellas una boca que nada tiene que morder. Se venga así en el lenguaje. Ultraja el cuerpo de la lengua que no le dejan amar repitiendo con sorda violencia el ultraje que a él mismo se le hizo. Incluso lo mejor de las jergas del norte berlinés o de los *cockneys*, la facundia y la gracia natural, se resiente del efecto de, para poder sobreponerse sin desesperación a situaciones desesperadas, reírse, a la vez que del enemigo, de sí mismo, dando así la razón al curso del mundo. Si el lenguaje culto codifica la alienación de las clases, ésta no puede eliminarse con la regresión al lenguaje hablado, sino sólo como consecuencia de la más rigurosa objetividad del lenguaje. Sólo el hablar que conserva en sí el lenguaje escrito libera al habla humana de la mentira de que ésta es ya humana.

66

Mélange. –El usual argumento de la tolerancia, de que todos los hombres y todas las razas son iguales, es un *boomerang*. Se expone a una fácil refutación por los sentidos, y hasta las más concluyentes pruebas antropológicas de que los judíos no constituyen ninguna raza apenas podrán modificar, en el caso del *pogrom*, el hecho de que los totalitarios sepan perfectamente a quienes quieren eliminar y a quiénes no. De poco serviría querer proclamar frente a ello como un ideal la igualdad de todo lo que tiene rostro humano en lugar de darla por supuesta como un hecho. La utopía abstracta sería demasiado fácilmente compatible con las más astutas tendencias de la sociedad. Que todos los hombres sean iguales es precisamente lo que mejor se ajusta a ella. Considera las diferencias reales o imaginarias como estigmas que testimonian que las cosas no se han llevado todavía demasiado lejos, que algo hay libre de la maquinaria, algo no del todo determinado por la totalidad. La técnica del campo de concentración acaba haciendo a los confinados como sus vigilantes, a los asesinados asesinos. La diferencia racial se lleva a lo absoluto a fin de poder eliminarla absolutamente, lo que sucedería cuando no quedase ya nada diferente. Una sociedad emancipada no sería, sin embargo, un estado de uniformidad, sino la realización de lo general en la conciliación de las diferencias. La política, que

ha de tomarse esto bien en serio, no debería por eso propagar la igualdad abstracta de los hombres ni siquiera como idea. En lugar de ello debería señalar la mala igualdad existente hoy, la identidad de los interesados por el cine y los interesados por los armamentos, pero concibiendo la mejor situación como aquella en la que se pueda ser diferente sin temor. Cuando se le certifica al negro que él es exactamente igual que el blanco, cuando no lo es, se le vuelve a hacer injusticia de forma larvada. Se le humilla de manera amistosa mediante una norma con la que necesariamente quedará atrás bajo la presión de los sistemas, y cuyo cumplimiento sería además de dudoso mérito. Los partidarios de la tolerancia unitarista estarán así siempre inclinados a volverse intolerantes con todo grupo que no se amolde a ellos: el pujante entusiasmo por los negros se hace compatible con la indignación respecto a las maneras de los judíos. El *melting pot* fue una disposición del capitalismo industrial desatado. La idea de caer en él suscita la del martirio, no la de la democracia.

67

Exceso por exceso. –Lo que han hecho los alemanes escapa a la comprensión, y más aún a la psicológica, pues las atrocidades parecen de hecho haber sido cometidas más como medidas enajenadas de terror en una forma planificada y ciega que como actos realizados con espontánea complacencia. Según los relatos de algunos testigos, se torturaba sin placer, se asesinaba sin placer, y acaso por tal motivo más allá de toda medida. Sin embargo, la conciencia que quiera resistir lo indecible se verá una y otra vez abocada a intentar explicar este hecho, si no desea caer subjetivamente en la demencia que objetivamente domina. Entonces se impone la idea de que el horror alemán es algo así como una venganza anticipada. El sistema basado en el crédito, en el que todo puede anticiparse, hasta la conquista del mundo, determina igualmente las acciones que preparan su propio final y el de toda la economía de mercado hasta llegar al suicidio de la dictadura. En los campos de concentración y las cámaras de gas se negociaba en cierto modo el derrumbe de Alemania. A nadie que hubiera asistido en Berlín a los primeros meses del dominio nacionalsocialista en 1933 pudo pasarle inadvertido el momento de mortal tristeza, el abandono semiinconsciente a los aires

fatídicos que acompañaban a la embriaguez desatada, a los desfiles de antorchas y al retumbar de los tambores. ¡Con qué acentos de desesperanza sonaba la canción del «pueblo a las armas», la favorita canción alemana de aquellos meses, en la avenida *Unter den Linden*! La de un día para otro anunciada salvación de la patria llevaba desde el primer momento la expresión de la catástrofe, y ésta se ensayaba en los campos de concentración mientras el triunfo ahogaba en las calles su presentimiento. Este presentimiento no pide una explicación basada en el inconsciente colectivo, que sin duda pudo haber intervenido de forma bien perceptible. La posición alemana en el seno de la competencia imperialista era, en la guerra y en la paz, desesperada tanto en lo tocante a las materias primas disponibles como al potencial industrial. Todos y ninguno fueron demasiado estúpidos para reconocerlo. Mezclarse en la lucha final de la competencia significaba saltar al abismo, y antes se optó por empujar a los demás al mismo en la creencia de poder así disuadirse. La probabilidad de la empresa nacionalsocialista de compensar mediante un frente del terror y una prioridad temporal la desventaja en el volumen total de la producción, era minúscula. Los demás creyeron en ella más que los alemanes, que ni siquiera se alegraron por la toma de París. A medida que iban ganando hacían sus estragos como quien nada tiene que perder. En los comienzos del imperialismo alemán aparece el «Crepúsculo de los dioses» wagneriano, la inspirada profecía del propio ocaso, cuya composición fue emprendida simultáneamente con la victoria en la guerra del setenta. En el mismo espíritu, dos años antes de la Segunda Guerra Mundial se exhibía al pueblo alemán la película de la caída de su *zeppelin* en Lakehurst. Tranquila, imperturbable sigue la nave su rumbo cuando, de repente, se precipita en picado. Cuando no queda salida, al impulso de aniquilación le es totalmente indiferente lo que nunca distinguió claramente: si se dirige contra otro o contra el propio sujeto.

68

Hombres que te miran. –La indignación por las atrocidades cometidas se hace menor cuanto menos parecidos son los afectados al lector normal, cuanto más oscuros, «sucios» y dagos. Esto dice tanto del crimen en sí como

de los que lo presencian. En los antisemitas quizá el esquema social de la percepción esté configurado de tal modo que no les permite ver a los judíos como hombres. La tan oída afirmación de que los salvajes, los negros o los japoneses parecen animales, casi monos, contiene ya la clave del *pogrom*. Su posibilidad queda ya establecida desde el momento en que el ojo de un animal mortalmente herido da con el hombre. El empeño que éste pone en evitar esa mirada –«no es más que un animal»– se repite irresistiblemente en las crueldades infligidas a los propios hombres, en las que los ejecutores tienen continuamente que persuadirse del «sólo es un animal» porque ni en el caso del animal podían ya creérselo. En la sociedad represiva, el propio concepto del hombre es una parodia de la semejanza humana. El hecho de que los detentadores del poder vean como hombres lo que es sólo su propia imagen reflejada, en lugar de ver reflejado lo humano como lo distinto, se debe al mecanismo de la «proyección pática». El crimen es entonces el intento reiterado de ajustar a la razón el trastorno de esa falsa percepción mediante un trastorno mayor: lo que no se ha visto como hombre, siendo así que lo es, es convertido en cosa para que no pueda ya contradecir mediante movimiento alguno la mánica visión.

69

Gente corriente. –Quien niega las fuerzas históricas objetivas, fácilmente empleará como argumento el desenlace de la guerra. Los alemanes podrían haber ganado: que no lo consiguieran se debió a la estupidez de sus dirigentes. Las «estupideces» decisivas de Hitler, su negativa en plena guerra a emprender la lucha contra Inglaterra, su ataque a Rusia y América, tienen ahora su exacto sentido social, que de forma inevitable se desplegó en su propia dialéctica de cada paso racional al siguiente hasta desembocar en la catástrofe. Mas admitiendo que todo ello hubiera sido estupidez, ésta sería históricamente explicable: la estupidez no es en absoluto una cualidad natural, sino algo producido y reforzado por la sociedad. La camarilla dominante en Alemania movió a la guerra porque se hallaba excluida de las posiciones del poder imperialista. Pero en esta exclusión era donde precisamente estaba la razón de aquel provincianismo, de aquella cerrilidad y ofuscación que hicieron a la política de Hitler y Ribbentrop incapaz de

competir, y de su guerra un azar. El hecho de que estuvieran tan mal informados sobre el balance entre el interés económico global y el interés particular británico de los *tories* y sobre el poder del ejército rojo como lo estaban sus masas detrás del cordón del Tercer Reich, es inseparable de la determinación histórica del nacionalsocialismo y, casi se podría decir, de su poderío. La posibilidad de una acción audaz únicamente se basaba como tal posibilidad en que nada sabían de esto, y tal fue la razón de su fracaso. El retraso industrial de Alemania redujo a los políticos que querían tomar la delantera, y que para ello no tenían más cualificación que la de los infelices, a su inmediata y limitada experiencia, la de la fachada política. No veían ante sí otra cosa que la multitud que los aclamaba y a sus intimidados compañeros de negociación: esto les privó de la posibilidad de entrever el poder objetivo de las grandes masas de capital. La venganza inmanente en Hitler consiste en que éste, el verdugo de la sociedad liberal, era sin embargo, por su estado de conciencia, demasiado «liberal» para reconocer cómo bajo la cubierta del liberalismo se constituía en el exterior la dominación irresistible del potencial industrial. Él, que como ningún otro burgués adivinó la falsedad del liberalismo, no llegó sin embargo a adivinar del todo el poder que hay tras él, la tendencia social que tuvo realmente en Hitler su pregonero. Su conciencia estaba reducida a la situación del competidor derrotado y miope, y ella fue el punto de partida para reorganizarla mediante un procedimiento sumario. Necesariamente hubo de sonar para los alemanes la hora de esa estupidez. Pues sólo aquellos que en economía mundial y conocimiento del mundo eran en igual medida limitados pudieron atraerles a la guerra y encaminar su testarudez hacia una empresa no moderada por ninguna reflexión. La estupidez de Hitler fue una astucia de la razón.

70

Opinión de diletante. El Tercer Reich no logró producir ninguna obra de arte, ninguna creación del pensamiento que hubiera satisfecho siquiera la mísera exigencia liberal del «nivel». La desintegración de la humanidad y la conservación de los bienes del espíritu eran tan poco compatibles como el refugio antiaéreo y el nido de la cigüeña, y la cultura belicosamente renovada tenía ya desde el primer día el aspecto de las ciudades en sus últimos días: un

montón de escombros. La población opuso al menos una resistencia pasiva. Pero las energías culturales supuestamente liberadas en modo alguno fueron absorbidas por el ámbito técnico, político y militar. La barbarie es realmente la totalidad, y llega a triunfar sobre su propio espíritu. Esto se puede percibir en la estrategia. La era fascista no la llevó a su florecimiento, sino que acabó con ella. Las grandes concepciones militares eran inseparables de la astucia, de la fantasía, casi de la sagacidad y la iniciativa privadas. Pertenecían a una disciplina relativamente independiente del proceso de la producción. La norma era que el resultado final fuera siempre fruto de innovaciones especializadas, como la disposición diagonal de las tropas en la batalla o el perfeccionamiento de la artillería. En todo ello había algo de las cualidades del empresario burgués autónomo. Anibal provenía de mercaderes, no de héroes, y Napoleón de la revolución democrática, El momento de competencia burguesa en la conducción de la guerra se hundió con el fascismo. Éste elevó a lo absoluto la idea básica de la estrategia: el aprovechamiento de la desproporción temporal entre un frente organizado para matar constituido en una nación y el potencial total de las demás. Mas, al inventar los fascistas, como consecuencia de esta idea, la guerra total y suprimir la diferencia entre el ejército y la industria, ellos mismos han liquidado la estrategia. Ésta se ha quedado anticuada como los sones de las bandas militares y las imágenes de las fragatas. Hitler pretendía alcanzar el poder mundial a través del terror concentrado. Pero los medios de que se sirvió para ello eran ya aestratégicos: la acumulación del material más potente en puntos concretos, el burdo avance frontal y el confinamiento mecánico de los adversarios reducidos tras las líneas de avance. Este principio, puramente cuantitativo, positivista, carente de sorpresa y, a consecuencia de ello, dondequiera «público» y fusionado con la propaganda, no resultó suficiente. Los aliados, infinitamente más ricos en recursos económicos, sólo necesitaron sobrepujar la táctica alemana para aplastar a Hitler. La inercia y el desánimo de la guerra, el derrotismo generalizado, que contribuyeron a la perduración del infortunio, estaban motivados por la decadencia de la estrategia. Cuando todas las acciones son matemáticamente calculadas, adquieren un carácter estúpido. Con escarnio de la idea de que cualquiera podría gobernar el Estado, la guerra es conducida con la ayuda del radar y las plataformas artificiales de la manera como se la representa un escolar clavando banderitas. Spengler esperaba de la decadencia de Occidente

la edad de oro de los ingenieros. Pero la perspectiva que se le ofrece a ésta es la de la decadencia de la técnica misma.

71

Pseudomenos. –El poder magnético que sobre los hombres ejercen las ideologías, aun conociendo ya sus entresijos, se explica, más allá de toda psicología, por el derrumbe objetivamente determinado de la evidencia lógica como tal. Se ha llegado al punto en que la mentira suena como verdad, y la verdad como mentira. Cada declaración, cada noticia, cada pensamiento están preformados por los centros de la industria cultural. Lo que no lleva el sello familiar de tal preformación carece de antemano de todo crédito, y más todavía desde que las instituciones de la opinión pública acompañan a cuanto sale de ellas de mil comprobantes fácticos y de todas las pruebas que la manipulación total puede recabar. La verdad que intenta oponerse no tiene simplemente carácter de inverosímil, sino que es incluso demasiado pobre como para entrar en competencia con el altamente concentrado aparato de la difusión. El extremo alemán es ilustrativo de todo este mecanismo. Cuando los nacionalsocialistas empezaron a torturar, no sólo aterrorizaron a la población interior y exterior, sino que a la vez se sentían tanto más seguros frente a todo desvelamiento cuanto más crecían en salvajismo las atrocidades. Su poco crédito hizo fácil no creer lo que por mor de la deseada paz no se quería creer, con lo que a la vez se capitulaba ante aquellos hechos. Los atemorizados tienden a asegurar que hay mucha exageración: hasta en plena guerra eran mal recibidos por la prensa inglesa los detalles sobre los campos de concentración. En el mundo ilustrado, toda atrocidad necesariamente se convierte en una invención. Pues el falseamiento de la verdad tiene un núcleo al que el inconsciente reacciona con ansiedad. Éste no sólo anhela el horror. El fascismo es de hecho tanto menos «ideológico» cuanto más directamente proclama el principio del dominio, que en otros lugares se mantiene oculto. Lo que las democracias le han contrapuesto siempre como humano puede fácilmente rebatirlo observando que no es de toda humanidad, sino de su imagen ilusoria de lo que decididamente se deshizo. Pero los hombres han llegado a tal desesperación de la cultura que, en cuanto se lo piden, desechan lo ocasionalmente mejor cuando el mundo decide complacer a su maldad

reconociendo cuán malo es. Las fuerzas políticas opositoras están, sin embargo, obligadas a servirse una y otra vez de la mentira si no quieren verse completamente anuladas por destructoras. Cuanto más profunda es su diferencia con lo establecido, que sin embargo les procura refugio frente al desapacible futuro, tanto más fácil les resulta a los fascistas cargarles la falsedad. Sólo la mentira absoluta tiene aún libertad para decir de cualquier modo la verdad. En la confusión de la verdad con la mentira, que casi excluye la conservación de la diferencia y hace de la fijación del más simple conocimiento un trabajo de Sísifo, se anuncia la victoria, en la organización lógica, del principio militarmente derribado. Las mentiras tienen las piernas largas: se adelantan al tiempo. La transposición de todas las cuestiones acerca de la verdad a cuestiones del poder, al que la propia verdad no puede sustraerse si no quiere ser aniquilada por el poder, no ya la reprime, como en los antiguos despotismos, sino que se apodera sin resto de la disyunción entre lo verdadero y lo falso, a cuya eliminación cooperan activamente los mercenarios de la lógica. Hitler, del que nadie puede decir si murió o escapó, está aún vivo.

72

Renadío. –Quizá el talento no sea en el fondo otra cosa que un furor felizmente sublimado, la capacidad de concentrar en una paciente contemplación aquellas energías que en otro tiempo crecían hasta la desmesura, llevando a la destrucción de los objetos que se les resistían, y de renunciar al misterio de los objetos en la misma escasa medida en que antes se estaba satisfecho hasta que no se le arrancaba al maltratado juguete la voz lastimera. ¿Quién no ha observado en la cara del que se halla sumido en sus pensamientos, del apartado de los objetos prácticos, rasgos de la misma agresividad que preferentemente se manifiesta en la práctica? ¿No se siente el productor a sí mismo, en medio de su exaltación, como un ser embrutecido, como un «furioso trabajador»? ¿No necesita precisamente de ese furor para liberarse de la perplejidad y del furor por la perplejidad? ¿No se arranca lo conciliador primariamente a lo destructor?

Actualmente la mayoría da coces con el aguijón.

Cómo en algunas cosas hay registrados gestos y, por tanto, modos de

comportamiento: las pantuflas –*«Schlappen», slippers*– están diseñadas para meter los pies sin ayuda de la mano. Son símbolos del odio a inclinarse.

Que en la sociedad represiva la libertad y la desfachatez conducen a lo mismo, lo atestiguan los gestos despreocupados de los mozalbetes que preguntan «cuánto cuesta la vida» cuando todavía no venden su trabajo. Como signo de que no están sujetos a nadie y, por tanto, a nadie deben respeto, se meten las manos en los bolsillos. Pero los codos que les quedan fuera los tienen preparados para empujar a cualquiera que se interponga en su camino.

Un alemán es un hombre que no puede decir ninguna mentira sin creérsela él mismo.

La frase «eso no viene al caso», que hubiera hecho fortuna en el Berlín de los años veinte, es potencialmente una toma del poder. Pues pretende que la voluntad privada, fundada a veces en derechos reales de disposición, pero la mayoría de ellas en la mera desfachatez, represente directamente la necesidad objetiva, que no admite ninguna objeción. En el fondo es como la negación del hombre de negocios en bancarrota a pagarle a su asociado un solo penique en la orgullosa conciencia de que a él ya nada se le puede sacar. El artificio del abogado trapacero se presenta jactanciosamente como heroica entereza: forma verbal de la usurpación. Tal desplante define por igual el auge y la caída del nacionalsocialismo.

Que a la vista de la existencia de grandes fábricas de pan la súplica del pan nuestro de cada día se haya convertido en una simple metáfora a la vez que en expresión de viva desesperación, dice más contra la posibilidad del cristianismo que toda crítica ilustrada de la vida de Jesús.

El antisemitismo es el rumor sobre los judíos.

Los extranjerismos son los judíos de la lengua.

Una tarde de abrumadora tristeza me sorprendí a mí mismo en el uso de un subjuntivo ridículamente incorrecto de un verbo, ya desusado en alemán, procedente del dialecto de mi ciudad natal. Desde los primeros años escolares no había vuelto a oír aquel familiar barbarismo, y menos aún a emplearlo. La melancolía que incontenible descendía a los abismos de la infancia despertó allá en el fondo la vieja voz que sordamente me requería. El lenguaje me devolvió como un eco la humillación que la desventura me causaba olvidándose de lo que yo era.

La segunda parte del *Fausto*, reputada de oscura y alegórica, está tan llena de expresiones corrientes como puede estarlo *Guillermo Tell*. La transparencia, la sencillez de un texto no se halla en proporción directa con el hecho de que llegue a formar parte de la tradición. Lo esotérico, lo que siempre reclama una nueva interpretación, puede crear esa autoridad que, ora en una frase, ora en una obra, se atribuye al que alcanza la posteridad.

Toda obra de arte es un delito rebajado.

Las tragedias que, por medio del «estilo», más rigurosamente mantienen la distancia de lo que meramente existe son también aquellas que, con procesiones, máscaras y víctimas, más fielmente conservan la memoria de la demonología de los primitivos.

La pobreza del amanecer en la *Sinfonía alpina* de Richard Strauss no es el mero efecto de secuencias banales, sino de la brillantez misma. Pues ningún amanecer, incluso en las altas montañas, es pomposo, triunfal, majestuoso, sino que apunta débil y tímido, como con la esperanza de que lo que vaya a suceder sea bueno, y es precisamente en esa sencillez de la potente luz donde radica su emocionante grandiosidad.

Por la voz de una mujer al teléfono puede saberse si la que habla es bonita. El timbre devuelve como seguridad, naturalidad y cuidado de la voz todas las miradas de admiración y deseo de que alguna vez haya sido objeto. Expresa el doble sentido de la palabra latina *gratia:* gracia y gratuidad. El oído percibe lo que es propio del ojo porque ambos viven la experiencia de una misma belleza. A ésta la reconoce desde el primer momento: certeza íntima de lo nunca visto.

Cuando uno se despierta en mitad de un sueño, aun del más desagradable, se siente frustrado y con la impresión de haber sido engañado para bien suyo. Sueños felices realizados los hay en verdad tan poco como, en expresión de Schubert, música feliz. Aun los más hermosos llevan aparejada como una mácula su diferencia con la realidad, la conciencia del carácter ilusorio de lo que producen. De ahí que los sueños más bellos parezcan como estropeados. Esta experiencia se encuentra insuperablemente plasmada en la descripción del teatro natural de Oklahoma que hace Kafka en *América*.

Con la felicidad acontece igual que con la verdad: no se la tiene, sino que se está en ella. Sí, la felicidad no es más que un estar envuelto, trasunto de la seguridad del seno materno. Por eso ningún ser feliz puede saber que lo es.

Para ver la felicidad tendría que salir de ella: sería entonces como un recién nacido. El que dice que es feliz miente en la medida en que lo jura, pecando así contra la felicidad. Sólo le es fiel el que dice: yo fui feliz. La única relación de la conciencia con la felicidad es el agradecimiento: ahí radica su incomparable dignidad,

Al niño que regresa de las vacaciones, la casa le resulta nueva, fresca, festiva. Pero nada ha cambiado en ella desde que la abandonó. El solo hecho de olvidar las obligaciones que le recuerdan cada mueble, cada ventana, cada lámpara, devuelve a éstos su paz sabática, y por unos minutos se halla tan en concordia con las estancias, habitaciones y pasillos de la casa como a lo largo de toda la vida le afirmará la mentira. Acaso no de otro modo aparezca el mundo –casi sin cambio alguno–, a la perpetua luz de su festividad, cuando ya no esté bajo la ley del trabajo y al que regresa a casa le resulten las obligaciones tan fáciles como el juego en las vacaciones.

Desde que ya no se pueden arrancar flores para adorno de la amada como ofrenda única, compensada al cargar voluntariamente el entusiasmo por una con la injusticia hacia el resto, reunir flores ha llegado a resultar algo funesto. Sólo sirve para eternizar lo pasajero apresándolo. Pero nada más nocivo: el ramo sin perfume, el recuerdo celebrado, matan lo permanente al querer conservarlo. El instante fugaz puede revivir en el murmullo del olvido sin más que recibir el rayo de luz que lo haga destellar; querer poseer ese instante es ya perderlo. El ramo opulento que por orden de la madre acarrea el niño a casa puede reducirse a una visión cotidiana, como el ramo artificial desde hace sesenta años, y a la postre sucede como en las fotografías ávidamente tomadas durante el viaje, en las que aparecen dispersos por el paisaje como trozos suyos los que nada vieron de él, arrancándole como recuerdos las vistas caídas en la nada del olvido. Pero el que, cautivado, envía flores, instintivamente irá a por aquellas de aspecto perecedero.

Tenemos que agradecer nuestra vida a la diferencia entre la trama económica, el industrialismo tardío y la fachada política. Para la crítica teórica, la diferencia es de poca monta: por todas partes puede evidenciarse el carácter aparente de la supuesta opinión pública y el primado de la economía en las decisiones personales. Mas para innumerables individuos es esa delgada y efímera envoltura la razón de toda su existencia. Precisamente aquellos de cuyo pensamiento y acción depende el cambio –lo único esencial–, deben su existencia a lo inesencial, a la apariencia, incluso a lo

que, en contraste con las grandes leyes de la evolución histórica, puede parecer simple accidente. ¿Pero no resulta así afectada toda la construcción de esencia y apariencia? Medido por el concepto, lo individual se ha tornado de hecho algo tan perfectamente nulo como anticipó la filosofía hegeliana; pero sub *specie individuationis* lo esencial es la absoluta contingencia, el sobrevivir resignado y en cierto modo anormal. El mundo es el sistema del horror, mas por lo mismo le hace demasiado honor el que lo piensa totalmente como sistema, pues su principio unificador es la desunión, la cual logra la conciliación imponiendo la inconciliabilidad de lo universal y lo particular. Su esencia *(Wesen)* es la deformidad *(Unwesen);* pero su apariencia, la mentira, es, en virtud de su persistencia, el asiento de la verdad.

73

Desviación. –Sobre la decadencia del movimiento obrero es ilustrativo el optimismo de sus militantes. Éste parece acrecentarse con la firme consolidación del mundo capitalista. Los iniciadores nunca consideraron su éxito garantizado, y por eso se guardaron durante toda su vida de decir inconveniencias a las organizaciones obreras. Actualmente, como la posición del adversario y su poder sobre la conciencia de las masas se han fortalecido infinitamente, se considera reaccionaria toda tentativa de modificar precipitadamente esa conciencia mediante la denuncia de la complicidad. Todo aquel que combina la crítica del capitalismo con la crítica del proletariado –que cada vez refleja más las tendencias evolutivas del capitalismo–, se hace sospechoso. El elemento negativo del pensamiento es mal visto cuando se sale de las fronteras de clase. La filosofía del káiser Guillermo –«no soporto a los pesimistas»– se ha introducido en las filas de los mismos que aquél quiso destruir. Al que señalaba el cese de toda oposición espontánea por parte de los trabajadores alemanes, se le replicaba que todo estaba transcurriendo de un modo que hacía imposible juicio alguno; al que no se encuentra en el preciso lugar en que se encuentran las desgraciadas víctimas alemanas de la guerra aérea, el mismo al que ésta le parecía bien mientras se dirigiera contra los otros, que no debe precipitarse y que, además, son inminentes las reformas agrarias de Rumania y Yugoslavia.

Sin embargo, conforme va desapareciendo la expectativa racional de que el destino de la sociedad tome realmente otro rumbo, con tanto más fervor repiten los viejos términos masa, solidaridad, partido, lucha de clases. Cuando ya no se mantiene entre los militantes de la plataforma de izquierda ninguna concepción de la crítica de la economía política; cuando sus periódicos proclaman diariamente sin la menor idea tesis que sobrepujan a todo revisionismo, pero que carecen totalmente de significado y, por expresa indicación, pueden sustituirse al día siguiente por las contrarias, los oídos de los adeptos a esta línea muestran su aptitud musical tan pronto como suena la más mínima nota de desconsideración hacia las consignas enajenadas de la teoría. El optimismo vocinglero es propio del patriotismo internacional. El leal tiene que decidirse por un pueblo, no importa cuál. Pero en el concepto dogmático del pueblo, en el reconocimiento de la supuesta comunidad de destino entre los hombres como instancia para la acción, se halla implícitamente negada la idea de una sociedad emancipada de las imposiciones de la naturaleza.

El optimismo vocinglero es la perversión de un motivo que se impuso en otros días: el de que no era posible esperar. Confiando en el estado de la técnica se concebía el cambio como algo inminente, como posibilidad más inmediata. Las concepciones que implicaban largos periodos de tiempo, cautelas y medidas pedagógicas para la población se hacían sospechosas de abandono de la meta que tenían propuesta. La voluntad autónoma había encontrado entonces su expresión en un optimismo equivalente al desprecio de la muerte. De todo ello sólo ha quedado la envoltura, la fe en el poder y la grandeza de la organización en sí, sin disposición a actuar y, además, impregnada de la convicción destructiva de que la espontaneidad ya no es posible, aunque al final vencerá el ejército rojo. El persistente control de que todos manifiesten su confianza en que las cosas saldrán bien, hace a los inflexibles sospechosos de derrotistas y renegados. En los cuentos, los adivinos que surgían de lo desconocido eran nuncios de las mayores venturas. Hoy, cuando el abandono de la utopía se parece a su realización tanto como el Anticristo al Paráclito, la palabra agorero se ha convertido en insulto hasta entre los que están abajo. El optimismo de izquierda repite la insidiosa superstición burguesa de que no hay que atraer al demonio, sino atender a lo positivo. «¿Al señor no le gusta el mundo? Pues que busque otro mejor» –tal es el lenguaje del realismo socialista.

74

Mamut. –Hace unos años circulaba por los periódicos americanos la noticia del hallazgo de un dinosaurio bien conservado en el estado de Utah. Se afirmaba que el ejemplar había sobrevivido a los de su género y era millones de años mas joven que los hasta ahora conocidos. Este tipo de noticias, igual que la insoportable moda humorística del monstruo del lago Ness y la película *King-Kong,* es una proyección colectiva del monstruoso Estado totalista. La colectividad se prepara para afrontar sus horrores habituándose a figuras gigantescas. En la absurda inclinación a aceptarlas intenta desesperadamente la humanidad caída en la impotencia incorporar a la experiencia lo que se burla de toda experiencia. Pero la representación de animales primitivos vivos o extinguidos hace pocos millones de años no acaba ahí. La esperanza que anhela la actualidad de lo más remoto apunta al convencimiento de que los seres de la creación puedan superar el agravio que les ha hecho el hombre, si no a éste mismo, y surja una especie mejor que al fin lo consiga. De esta misma esperanza surgieron los parques zoológicos. Éstos vienen dispuestos conforme al modelo del arca de Noé, pues desde que existen la clase burguesa espera el diluvio. La utilidad de los parques zoológicos para el entretenimiento y la enseñanza parece un flojo pretexto. Éstos son alegorías del ejemplar o la pareja que se resiste al destino que a la especie en cuanto especie le está deparado. De ahí que los parques zoológicos, de tan variados inquilinos, de las grandes ciudades europeas produzcan efectos degenerativos: más de dos elefantes, dos jirafas o un hipopótamo es perjudicial. Nada se arregla con las instalaciones de Hagenbeck a base de fosos y con eliminación de rejas, que traicionan el modelo del arca proponiendo una salvación que sólo el Ararat puede prometer. Niegan la libertad de la criatura tanto más perfectamente cuanto más invisibles hacen los encierros cuya vista pudiera encender el ansia del espacio abierto. Son respecto a unos zoos aceptables lo que los jardines botánicos respecto a las selvas tropicales. Cuanto más puramente la civilización conserva y trasplanta la naturaleza, más inexorablemente queda ésta dominada. Puede permitirse abarcar zonas naturales cada vez mayores y dejarlas, dentro de sus contornos, aparentemente intactas, mientras que antes

la elección y la explotación de trozos aislados daban testimonio de la necesidad de imponerse a la naturaleza. El tigre que sin parar va de un lado a otro de su jaula refleja aún de forma negativa con su paso inquieto algo de humanidad, pero no el que retoza al otro lado de los fosos insalvables. La clásica belleza de la vida animal de Brehm radica en el hecho de que describe a todos los animales tal como se muestran a través de las rejas de los parques zoológicos, e incluso se acrecienta cuando cita las descripciones de la vida animal en su estado salvaje procedentes de naturalistas imaginativos. Mas también la verdad de que el animal en la jaula sufre más que en las instalaciones libres, de que Hagenbeck represente de hecho un progreso en humanidad, dice algo sobre la inevitabilidad del encierro. Éste es una consecuencia de la historia. Los parques zoológicos son en su auténtica configuración productos del imperialismo colonial del siglo XIX. Comenzaron a prosperar a raíz de la colonización de regiones salvajes de África y Asia Central, que pagaban tributos simbólicos con formas animales. El valor del tributo se medía por lo exótico, por lo difícil de encontrar. El desarrollo de la técnica acabó con ello, eliminando lo exótico. El león criado en una granja está tan domesticado como el caballo, sometido hace tiempo a un control de natalidad. Pero el milenio aún no ha llegado. Sólo en la propia irracionalidad de la cultura, en los rincones y los muros, a los que hay que añadir las vallas, torres y bastiones de los parques zoológicos dispersos por ciudades, puede conservarse la naturaleza. La racionalización de la cultura, que abre sus ventanas a la naturaleza, la absorbe por entero eliminando junto con la diferencia el principio mismo de la cultura, la posibilidad de la reconciliación.

75

Frío albergue.–El romanticismo de la desilusión de Schubert eligió lleno de presentimientos, en el ciclo cuyo lugar central lo ocupan las palabras «He acabado con todos los sueños», el nombre de posada ya sólo para el cementerio. La fata morgana del país de jauja está afectada de la rigidez cadavérica. Huéspedes y patrón están embrujados. Los primeros tienen prisa. Por ellos ni se quitarían el sombrero. Sobre incómodos asientos se les obliga, pasándoles la nota y cediendo a la presión moral de los que esperan detrás, a

abandonar cuanto antes el local, que para mayor burla se sigue llamando café. Pero el patrón, con todos sus colaboradores, no lo es ya propiamente hablando, sino un empleado. Probablemente la decadencia de la hospedería data de la disolución de la antigua unidad de albergue y burdel, cuyo recuerdo pervive nostálgico en cada mirada que se echa a la camarera puesta para ser mirada y a los gestos delatadores de las doncellas. Pero desde que se expurgó al oficio hostelero, la más digna profesión de la esfera de la circulación, de la última ambigüedad, como la que aún guarda la palabra tráfico, las cosas han empeorado. Paso a paso, y siempre con argumentos irrebatibles, los medios aniquilan el fin. La división del trabajo, el sistema de funciones automatizadas, tiene por efecto el que a nadie le importe nada el bienestar del cliente. Nadie puede ya leer en su rostro lo que le apetece, dado que el camarero ya no conoce los platos, y si se le ocurre recomendar alguna cosa debe cargar con los reproches de haberse excedido en sus competencias. Nadie se apresura a servir al cliente que espera largo rato cuando el que le atiende está ocupado: el cuidado de la institución, que culmina en el caso de la prisión, se parece al que existe en la clínica alrededor del sujeto, que es administrado como un objeto. Es comprensible que el restaurante esté separado del hotel, del estuche vacío de las habitaciones, por hostiles abismos, como no lo son menos las limitaciones del tiempo en la comida y en el insufrible «room service», de donde se huye hacia el «drugstore», el ostentoso establecimiento tras de cuyo inhospitalario mostrador un malabarista de huevos fritos, lonchas de jamón y bolas de helado se presenta como último resto de hospitalidad. Pero en el hotel toda pregunta imprevista es respondida por el mismo portero señalando parsimoniosamente otro mostrador casi siempre cerrado. La objeción de que en todo esto no hay que ver sino una rezongante *laudatio temporis acti* no es convincente. ¿Quién no preferiría el *Blauer Stern* de Praga o el *Österreichischer Hof* de Salzburgo aunque tuviera que recorrer el pasillo para ir al baño y no le despertase a primera hora la infalible calefacción central? Cuanto más nos acercamos a la esfera de la existencia inmediata, corpórea, más cuestionable se hace el progreso, pírrica victoria de la producción fetichizada. A veces tal progreso se horroriza de sí mismo y trata de devolver la unidad, si bien de manera puramente simbólica, a las funciones del trabajo separadas de forma calculada. Entonces surgen figuras como la *hostess,* especie de patrona

sintética. Como ésta en realidad no cuida de nada, no reúne mediante ninguna disposición real las funciones escindidas y enfriadas, sino que se limita a los vanos gestos de bienvenida y en todo caso al control de los empleados, su aspecto es el de una mujer marchita fastidiosamente guapa, tiesamente esbelta y forzadamente juvenil. Su verdadero fin es el de velar por que el cliente que entra ni siquiera pueda escoger él mismo su mesa, puesto que el negocio está por encima de él. Su encanto es el reverso de la gravedad que muestra el encargado de la expulsión.

76

Cena de gala. –Cómo se ensamblan hoy el progreso y la regresión, lo vemos en el concepto de las posibilidades técnicas. Los procedimientos mecánicos de reproducción se han desarrollado y establecido independientemente de lo que se reproduce. Éstos pasan por progresistas, y lo que no participa de ellos por reaccionario y provinciano. Semejante creencia es fomentada con tanto mayor empeño cuando los superaparatos, si por cualquier motivo pierden utilidad, amenazan con convertirse en una mala inversión. Pero como su desarrollo afecta de forma esencial a lo que bajo el liberalismo se llamaba presentación, y a la vez su propio peso aplasta al producto mismo –al que, después de todo, el aparato le es algo externo–, la adecuación de las necesidades al aparato tiene por consecuencia la muerte de las exigencias materiales. El celo fascinado con que se consume cada nuevo procedimiento no sólo crea indiferencia hacia lo producido, sino que también favorece la trastería estacionaria y la idiotez calculada. Es la revalidación en nuevas paráfrasis de la vieja cursilería como *haute nouveauté.* El progreso técnico responde al terco y estúpido deseo de no adquirir nunca baraturas, de no quedar de espaldas al proceso de producción desatado sin importar cuál sea el sentido de lo producido. En todas partes la concurrencia, la congestión, las colas de espera sustituyen a toda necesidad en alguna medida racional. Apenas es menor la aversión hacia una composición de carácter radical o demasiado moderna que la aversión hacia una película con sólo tres meses en cartel, prefiriéndose a cualquier precio la más reciente, aunque en nada se diferencie de la anterior. Como la clientela de la sociedad de masas desea estar inmediatamente a la última, no puede dejar escapar nada. Así como el

aficionado del siglo XIX era capaz de asistir sólo a un acto de la ópera por su actitud un tanto bárbara de no permitir que ningún espectáculo pudiera acortar el disfrute de su cena, con el tiempo la barbarie actual, a la que se ha privado del recurso a la cena, no puede de ningún modo saciarse con su cultura. Todo programa debe seguirse hasta el final, todo *best seller* debe leerse y toda proyección ha de presenciarse, mientras dure en la brecha, en las salas principales. La abundancia de las cosas consumidas indiscriminadamente se vuelve funesta. Hace imposible orientarse en ella, y así como en los monstruosos almacenes hay que buscarse un guía, también la población, ahogada en ofertas, espera al suyo.

77

Subasta. –La técnica desencadenada elimina el lujo, pero no porque conceda privilegio a los derechos del hombre, sino porque con su elevación general del standard amputa la posibilidad de encontrar satisfacción. El tren rápido que atraviesa el continente en dos días y tres noches es un milagro, pero el viaje en él nada tiene del extinto esplendor del *train bleu.* Lo que constituía el placer de viajar, empezando por las señales de despedida a través de la ventanilla abierta y continuando por la atenta solicitud de los que recibían las propinas, el ceremonial de la comida y la sensación constante de estar gozando de un privilegio que nada quita a nadie, todo eso ha desaparecido juntamente con la gente elegante que antes de la partida solía pasear por los *perrons y* que ahora es inútil buscar en los *halls* de los más distinguidos hoteles. El acto de plegar las escalerillas del tren significa, aun para el pasajero del expreso más caro, que debe ajustarse como un prisionero a las ordenanzas de la compañía. Ciertamente ésta le devuelve en servicios el valor exactamente calculado de su dinero, pero no le concede nada que no venga establecido como un derecho mínimo. ¿A quién se le ocurriría, conociendo semejantes condiciones, hacer como antaño un viaje con su amada de París a Niza? Sin embargo, no es posible liberarse de la sospecha de que, por otra parte, el lujo disidente, ruidosamente anunciado, lleva siempre anejo un elemento de veleidad, de artificial ostentación. Su misión es antes la de permitir a los adinerados, según la teoría de Veblen, convencerse a

sí mismos y a los demás de su *status* que la de satisfacer sus cada vez más indiferenciadas necesidades. Si el Cadillac debe aventajar al Chevrolet porque cuesta más, tal superioridad procede, sin embargo, a diferencia de la del viejo Rolls Royce, de un plan general establecido que astutamente emplea allá mejores cilindros, tuercas y accesorios que aquí sin que el esquema básico de la producción en masa haya variado un ápice: sólo se necesitarían unos ligeros cambios en la producción para transformar el Chevrolet en un Cadíllac. De ese modo, el lujo queda socavado. Porque en medio de la fungibilidad general sigue latiendo sin excepción la felicidad de lo no fungible. Ningún empeño de la humanidad, ningún razonamiento formal puede impedir que el fastuoso vestido de una lo deban llevar veinte mil. Bajo el capitalismo, la utopía de lo cualitativo –lo que debido a su diferencia y singularidad no desaparece entre las relaciones de cambio dominantes– se acoge al carácter fetichista. Pero esa promesa de felicidad que contiene el lujo presupone a su vez el privilegio y la desigualdad económica, justo una sociedad basada en la fungibilidad. De ese modo, lo cualitativo mismo se torna un caso particular de la cuantificación, lo no fungible se hace fungible, el lujo se convierte en confort y al final en un *gadget* sin sentido. En semejante círculo, el principio del lujo sucumbiría aun sin la tendencia a la nivelación propia de la sociedad de masas, de la que los reaccionarios sentimentalmente se indignan. La consistencia íntima del lujo no es indiferente a lo que le acontece a lo inútil con su total integración en el reino de lo útil. Sus residuos, incluidos objetos de la mayor calidad, ya parecen morralla. Las exquisiteces con que los más ricos llenan sus casas ansían desamparadas un museo que, sin embargo, y como bien observa Valéry, mata el sentido de la pintura y la escultura, que sólo su madre, la arquitectura, colocaba en su lugar. Pero inmovilizadas en las mansiones de aquellos a quienes nada les une, les echan en cara la forma de existencia que la propiedad privada ha ido dándoles con el tiempo. Si las antigüedades con que los millonarios decoraban sus residencias hasta la Primera Guerra Mundial aún tenían interés debido a que exaltaban la idea de la vivienda burguesa hasta hacer de ella un sueño –un sueño angustioso–, pero sin llegar a recargarla, las decoraciones chinescas a las que entretanto se ha pasado soportan mal al propietario, que sólo se halla a gusto en la luz y el aire empañados por el lujo. El nuevo lujo es un contrasentido en el que ya sólo

pueden vivir los falsos príncipes rusos establecidos como decoradores de interiores entre las gentes de Hollywood. Las líneas del gusto avanzado convergen en el ascetismo. El niño que antes se embriagaba con rubíes y esmeraldas en la lectura de *Las mil y una noches* se interroga ahora en qué consiste propiamente la felicidad que crea la posesión de tales piedras, las cuales no aparecen precisamente descritas como medios de cambio, sino como tesoros. En esta pregunta entra en juego toda la dialéctica de la Ilustración. Ésta es tan racional como irracional: racional en tanto que percibe la idolatría, e irracional en tanto que se vuelve contra su propio objetivo, que sólo puede hallarse donde no necesita acreditarse ante ninguna instancia e incluso ante ninguna intención: no hay felicidad sin fetichismo. Pero paulatinamente la escéptica pregunta infantil se ha ido extendiendo a todo lujo, y ni siquiera el nudo placer sensorial está a resguardo de ella. Para el ojo estético, que representa la inutilidad frente la utilidad, lo estético, separado con violencia de los fines, se torna antiestético porque expresa violencia: el lujo se convierte en brutalidad. Al final es absorbido por la servidumbre o conservado en una caricatura. La belleza que aún florece bajo el horror es puro sarcasmo y encierra fealdad. Pero, aun así, su efímera figura tiene su parte en la evitación del horror. Algo de esta paradoja hay en la base de todo arte, que hoy sale a la luz en la declaración de que el arte todavía existe. La idea arraigada de lo bello exige a la vez la afirmación y el rechazo de la felicidad.

78

Entre las montañas. –El cuento de Blancanieves expresa más acabadamente que ningún otro la melancolía. Su imagen más pura es la de la reina que contempla la nieve a través de la ventana con el deseo de que su hija sea como la viva e inanimada belleza de los copos, como el negro luto del marco de la ventana y como la roja sangre de su pinchazo; y luego muere en el alumbramiento. El buen final nada borra de esta imagen. Como la concesión es aquí la muerte, la salvación se queda en la apariencia. Porque una sensibilidad profunda no puede creer que despertara la que, cual una durmiente, yacía en el sarcófago de cristal. ¿No es el trozo envenenado de manzana que vomita con las sacudidas del viaje, antes que un medio para el

crimen el resto de una vida desasistida y proscrita, de la cual sólo verdaderamente se resarce cuando ya no se deja atraer por pérfidas vendedoras? Y qué tono desvaído el de la felicidad expresa en la frase: «A Blancanieves le pareció bien y se fue con él». Cómo la desmiente el maligno triunfo sobre la maldad. Así una voz nos dice, cuando esperamos la salvación, que la esperanza es vana, y sin embargo es ella sola, la impotente, la que nos permite dar un respiro. Toda contemplación no puede ya sino reproducir pacientemente la ambigüedad de la melancolía en nuevas figuras y aproximaciones. La verdad es inseparable de la ilusión de que alguna vez entre las figuras de la apariencia surja, inaparente, la salvación.

79

Intellectus sacrificium intellectus. –La suposición de que la decadencia de las emociones debida a la creciente objetividad beneficia al pensamiento o que simplemente deja a éste indiferente, es ella misma una expresión del proceso de embotamiento. La división social del trabajo se vuelve contra el hombre por más que potencie el rendimiento aconsejable. Las capacidades, desarrolladas mediante los efectos recíprocos, menguan cuando se las desvincula unas de otras. El aforismo de Nietzsche: «El grado y tipo de sexualidad de un hombre alcanza hasta la última cumbre de su espíritu», es algo más que un mero hecho psicológico. Dado que las más distantes objetivaciones del pensamiento se nutren de los instintos, éste destruye con ellos la condición de sí mismo. ¿No es la memoria inseparable del amor, que desea conservar lo que en sí es pasajero? ¿No está cada movimiento de la fantasía producido por el deseo que, desplazando los elementos de lo existente, los trasciende? ¿No está hasta la más simple percepción modelada por el temor a lo percibido o el apetito del mismo? Con la objetivación del mundo, el sentido objetivo de los conocimientos se ha ido desprendiendo cada vez más del fondo instintivo; pero también el conocimiento se detiene cuando su potencia objetivadora queda bajo el hechizo de los deseos. Mas cuando los impulsos no están al mismo tiempo conservados en el pensamiento, que se zafa de tal hechizo, dejan de ser materia del conocimiento, y al pensamiento, que mata a su padre, el deseo, le sobreviene en venganza la estupidez. La memoria, en tanto no calculable, versátil e

irracional, es declarada tabú. Y la consiguiente disnea intelectual, que se consuma en la pérdida de la dimensión histórica de la conciencia, inmediatamente reduce la apercepción sintética, que, según Kant, es inseparable de la «reproducción en la imaginación», del recordar. La fantasía, hoy atribuida al resorte del inconsciente y proscrita en el conocimiento como rudimento pueril incapaz de juicio, es la que funda aquella relación entre los objetos en la que inalienablemente tiene su origen todo juicio: si se la expulsa, con ello se está exorcizando el juicio, el acto mismo del conocimiento. Pero la castración de la percepción mediante la instancia de control que le deniega toda anticipación deseosa, fuerza a ésta al esquema de la repetición impotente de lo ya conocido. El hecho de que propiamente ya no sea posible ver, lleva al sacrificio del intelecto. Como bajo el resuelto primado del proceso de la producción desaparece el para qué de la razón al punto de rebajarse ésta al fetichismo de sí misma y del poder externo a ella, a la vez ella misma se degrada como instrumento pareciéndose a sus funcionarios, cuyo aparato mental sólo sirve al objetivo de impedir pensar. Una vez borrada la última huella emocional, sólo resta del pensar la tautología absoluta. La razón pura de aquellos que se han desembarazado por completo de la capacidad de «representarse un objeto sin su presencia», convergirá con la pura inconsciencia, con la imbecilidad en el sentido literal de la palabra, porque medido por el peregrino ideal realista del dato exento de categorías, todo conocimiento resulta falso, y cierto sólo aquello a lo que ni siquiera tiene ya aplicación la pregunta de si es cierto o falso. Que aquí se trata de tendencias de amplia penetración, se muestra a cada paso en la actividad científica, cuya intención es sojuzgar también a los restos que como ruinas indefensas quedan del mundo.

80

Diagnóstico.–Que con el tiempo el mundo se ha convertido en el sistema que los nacionalsocialistas injustificadamente vituperaban en la laxa república de Weimar, se pone de manifiesto en la armonía preestablecida entre las *instituciones* y los que las sirven. Silenciosamente ha ido madurando una humanidad que apetece la coacción y la limitación que la absurda persistencia del dominio le impone. Mas aquellos hombres, favorecidos por

la organización objetiva, poco a poco han ido usurpando aquellas funciones que propiamente son las que debían introducir la disonancia en el seno de la armonía preestablecida. Entre todos los dichos registrados se encuentra también el de que «toda presión produce una contrapresión»: si aquélla es lo suficientemente grande, ésta desaparece, y la sociedad da la impresión de querer prevenir la entropía de forma masiva mediante un mortal equilibrio de las tensiones. La actividad científica tiene su exacta correspondencia en el tipo de espíritu que pone en tensión: los científicos ya no necesitan ejercer violencia alguna sobre sí para acreditarse como voluntarios y celosos controladores de sí mismos. Hasta cuando se encuentran fuera de su actividad como seres totalmente humanos y racionales, en el momento en que piensan por obligación profesional se anquilosan en una pática estupidez. Pero lejos de ver en la prohibición de pensar algo hostil, lo que los aspirantes al cargo –y todos los científicos lo son– sienten es alivio. Como pensar les carga una responsabilidad subjetiva que les impide corresponder a su posición objetiva en el proceso de producción, renuncian a hacerlo, se encogen de hombros y se pasan al adversario. De la desgana de pensar resulta automáticamente la incapacidad de pensar: gentes que sin esfuerzo encuentran las más refinadas objeciones estadísticas cuando se trata de sabotear algún conocimiento, se muestran incapaces de hacer *ex cathedra* las más sencillas predicciones. Fustigan la especulación y matan en ella el sano sentido común. Los más inteligentes advierten el enfermamiento de su capacidad de pensar, pues ésta no entra en actividad universalmente, sino sólo en los órganos cuyos servicios ellos venden. Algunos incluso esperan con temor y vergüenza que les hagan admitir su defecto. Pero todos lo encuentran públicamente elevado a mérito moral y ven cómo se les reconoce por un ascetismo científico que para ellos no es tal, sino el secreto perfil de su debilidad. Su resentimiento aparece socialmente racionalizado bajo esta fórmula: pensar es acientífico. De este modo el mecanismo de control incrementó ciertas dimensiones de su fuerza intelectiva hasta límites extremos. La estupidez colectiva de los técnicos investigadores no es simplemente ausencia o regresión de sus capacidades intelectuales, sino una tumefacción en la propia capacidad de pensar que corroe a ésta usando de su propia fuerza. El mal del masoquismo en los jóvenes intelectuales se deriva del carácter maligno de su enfermedad.

81

Grande y pequeño[4].–Entre las fatales transferencias del terreno de la planificación económica a la teoría, que ya no se diferencia en nada de las líneas generales del todo, se cuenta la creencia en la administrabilidad del trabajo intelectual en función de aquello de lo que es necesario o racional ocuparse. Se juzga sobre el orden de las prioridades. Pero al despojar al pensamiento del momento de la espontaneidad, su necesidad queda cancelada. El pensamiento se reduce así a disposiciones sueltas y cambiantes. Igual que en la economía de guerra se decide sobre las prioridades en la distribución de las materias primas y en la fabricación de este o aquel tipo de armamento, se infiltra en las teorías una jerarquía de cosas importantes con ventaja para las cuestiones de importante actualidad o de especial relevancia y con aplazamiento o indulgente tolerancia de lo no principal, que sólo puede pasar como ornamento de los hechos fundamentales, como finesse. La noción de lo relevante se establece desde puntos de vista organizativos, y la de lo actual se mide por la tendencia objetiva más poderosa del momento. La esquematización según lo importante y lo accesorio suscribe en la forma el orden de valores de la praxis dominante aunque ésta lo contradiga en su contenido. En los orígenes de la filosofía progresista, en Bacon y Descartes, se encuentra ya establecido el culto de lo importante, pero un culto que al final mostrará su lado contrario a la libertad, su lado regresivo. La importancia puede ilustrarla el perro que durante el paseo se está minutos enteros olfateando todos los sitios de manera atenta, obstinada y enojosamente seria para, por fin, hacer sus necesidades, escarbar con sus patas y seguir el camino como si nada hubiera pasado. En tiempos primitivos, la vida y la muerte pudieron haber dependido de este acto; después de milenios de domesticacion, se ha convertido en un vano ritual. Quién no pensará en esto cuando ve a una entidad seria discutir sobre la urgencia de ciertos problemas antes de disponerse el equipo de colaboradores a ejecutar las tareas cuidadosamente diseñadas y emplazadas. En todo lo importante hay algo de esta anacrónica testarudez, y su fijación fascinada, la renuncia a la autognosis, llega a valer como criterio del pensamiento. Pero los grandes temas no son otra cosa que los olores primitivos que hacen detenerse al animal y, dado el caso, volverlos él a producir. Esto no significa que haya que

ignorar la jerarquía de las cosas importantes. Como su trivialidad refleja la del sistema, está saturada de toda la violencia y astringencia del mismo. Pero el pensamiento no debe repetirla, sino proceder a su disolución al reproducirla. La división del mundo en cosas principales y accesorias, que desde siempre ha servido para neutralizar los fenómenos clave de la más extrema injusticia social como meras excepciones, hay que secundarla hasta conseguir convencerla de su propia falsedad. Ella misma, que todo lo convierte en objeto, tiene que convertirse en objeto del pensamiento, en lugar de ser la que dirige a éste. Los grandes temas podrán seguir presentándose, pero apenas de manera «temática» en el sentido tradicional, sino de forma fragmentaria y excéntrica. La barbarie de la magnitud en el sentido inmediato le quedó a la filosofía como una parte de la herencia de su temprana alianza con administradores y matemáticos: lo que no lleva el sello del hinchado proceso de la historia universal se confía a los procedimientos de las ciencias positivas. A la filosofía le ocurre entonces lo que a la mala pintura, que imagina que la dignidad de una obra y la celebridad que adquiere depende de la dignidad de los objetos representados; un cuadro de la batalla de Leipzig valdría más que una silla en perspectiva caballera. La diferencia del terreno conceptual con el artístico en nada altera la mala ingenuidad. Cuando el proceso de abstracción carga a toda conceptuación con la ilusión de la magnitud, al propio tiempo se acumula en él, por efecto de la reflexión y la visión clara, su antídoto: la autocrítica de la razón es su más auténtica moral. Lo contrarío de ella, lo que se ve en la fase última de un pensamiento a disposición de sí mismo, no es otra cosa que la eliminación del sujeto. El gesto característico del trabajo teórico, que dispone de los temas según su importancia, es el de prescindir del que trabaja. El desarrollo de un número cada vez menor de capacidades técnicas puede bastar para equiparle suficientemente en la realización de las tareas que tiene asignadas. Pero es la subjetividad pensante lo que no puede integrarse en el círculo de tareas heterónomamente impuesto desde arriba: ella supera a éste en la medida en que no forma parte del mismo, lo que hace de su existencia el supuesto de cada verdad objetivamente vinculante. El pragmatismo soberano, que para encontrar la verdad sacrifica al sujeto, al mismo tiempo está desechando la verdad y la objetividad mismas.

82

A dos pasos. –El positivismo reduce todavía más la distancia del pensamiento a la realidad, una distancia que la propia realidad ya no tolera. Al no pretender ser más que algo provisional, meras abreviaturas de lo fáctico que ellos subsumen, los tímidos pensamientos ven desvanecerse, junto con su autonomía respecto a la realidad, su fuerza para penetrarla. Sólo en el distanciamiento de la vida cobra vida el pensamiento que está verdaderamente enraizado en la vida empírica. Si el pensamiento se refiere a los hechos y se mueve en la crítica de los mismos, no menos se mueve por la diferencia que establece. Éste es su modo de expresar que lo que es no es del todo como él lo expresa. Le es esencial un momento de exageración, de desbordamiento de las cosas, de descargarse el peso de lo fáctico en virtud del cual, en lugar de proceder a la mera reproducción del ser, lo determina de forma a la vez estricta y libre. En esto, todo pensamiento se parece al juego con que Hegel, no menos que Nietzsche, comparaba la obra del espíritu. El lado no bárbaro de la filosofía radica en la tácita conciencia de ese elemento de irresponsabilidad, de bienaventuranza, que se deriva de la fugacidad del pensamiento y que siempre escapa a aquello que enjuicia. Este exceso es lo que censura el espíritu positivista atribuyéndolo a un desvarío. Su diferencia con los hechos la convierte en simple falsedad, y el momento de juego en lujo en un mundo ante el cual las funciones intelectuales han de dar cuenta de cada minuto en su reloj registrador. Pero en cuanto el pensamiento niega su insuprimible distancia buscando excusa con mil argumentos sutiles en la exactitud literal, pierde entidad. Y si se sale del plano de lo virtual, de una anticipación a la que ningún dato particular puede plenamente corresponder, si lo que pretende es, en suma, ser en lugar de una interpretación un simple enunciado, todo cuanto enuncia se vuelve de hecho falso. Su apologética, inspirada por la inseguridad y la mala conciencia, puede refutarse en todos sus pasos probando la no identidad que él repele y que, sin embargo, lo constituye como pensamiento. Si, por el contrario, buscase excusa en la distancia como un privilegio, no ganaría nada, puesto que tendría que proclamar dos clases de verdad, la de los hechos y la de los conceptos. Ello disolvería la verdad y denunciaría aún más al pensamiento. La distancia no es una zona de seguridad, sino un campo de tensiones. Esto no se manifiesta

tanto en la mengua de la pretensión de verdad de los conceptos como en la delicadeza y fragilidad del pensar. Contra el positivismo no es conveniente ni el ergotismo ni la presunción, sino la prueba, mediante la crítica del conocimiento, de la imposibilidad de una coincidencia entre el concepto y lo que lo llena. La busca de unificación de los contrarios no es un esfuerzo siempre insatisfecho que al final halla su compensación, sino una pretensión ingenua e inexperta. Lo que el positivismo reprocha al pensamiento es algo que el pensamiento mil veces ha conocido y olvidado –y sólo en este saber y olvidar ha podido constituirse como tal pensamiento. Esa distancia del pensamiento a la realidad no es otra cosa que el precipitado de la historia en los conceptos. Operar con éstos sin distanciamiento es, con todo lo que de resignación pueda haber ahí –o tal vez precisamente por causa de ella–, cosa de niños. Pues el pensamiento tiene que apuntar más allá de su objeto precisamente porque nunca llega a alcanzarlo, y el positivismo se torna acrítico en tanto que confía en llegar a hacerlo y se imagina que sus vacilaciones se deben simplemente a su escrupulosidad. El pensamiento que trasciende tiene más radicalmente en cuenta su propia insuficiencia que el pensamiento dirigido por el aparato científico de control. Hace una extrapolación a fin de superar, casi siempre sin esperanzas, el inevitable demasiado poco mediante el desproporcionado esfuerzo del demasiado. Lo que se le reprocha a la filosofía como un absolutismo ilegítimo, su sello pretendidamente definitivo, surge precisamente del abismo de la relatividad. Las exageraciones de la metafísica especulativa son cicatrices del entendimiento que reflexiona, y únicamente lo indemostrado desenmascara a la demostración como tautología. Por el contrario, la preservación inmediata de la relatividad, lo limitativo, lo que se mantiene en un ámbito conceptual acotado, justo por esa cautela se sustrae a la experiencia del límite, pensar el cual y sobrepasarlo significa lo mismo según la grandiosa visión de Hegel. En consecuencia, los relativistas serían los verdaderos, los malos absolutistas, a más de los burgueses, que quieren asegurar su conocimiento como si fuese una propiedad para luego más completamente perderla. Sólo la exigencia de lo incondicionado, el salto de la propia sombra, puede hacer justicia a lo relativo. Y asumiendo de esta manera la falsedad, llega al umbral de la verdad con la conciencia concreta de lo condicionado del conocimiento humano.

83

Vicepresidente. –Consejo al intelectual: no permitas que te sustituyan. La fungibilidad de las obras y las personas y la creencia de ella derivada de que todos tienen que poder hacerlo todo obran en la situación actual como una cadena. El ideal igualitario de la sustituibilidad es un fraude si no está sustentado por el principio de la revocabilidad y la responsabilidad ante el *rank and file*. Es precisamente el más poderoso, el que menos hace, el que más puede cargar con el otro del que se preocupa y busca su beneficio. Lo cual parece colectivismo y sólo se queda en la sobreestima y la exclusión del trabajo merced a la disposición del trabajo ajeno. En la producción material está sólidamente asentada la sustituibilidad. La cuantificación de los procesos laborales disminuye de forma tendencial la diferencia entre lo que constituye la ocupación del director general y lo que constituye la del empleado de la gasolinera. Es una pobre ideología pensar que para la administración de un *trust* en las actuales condiciones se requiere más inteligencia, experiencia y preparación que para leer un manómetro. Pero mientras en la producción material hay un tenaz aferramiento a esta ideología, el espíritu de su opuesta cae en el vasallazgo. Tal es la cada vez más ruinosa doctrina de la *universitas literarum,* de la igualdad de todos en la república de las letras, la cual no solamente coloca a cada uno de controlador del otro, sino que además debe capacitarle para hacer igual de bien lo que el otro hace. La sustituibilidad somete las ideas al mismo procedimiento que el intercambio a las cosas. Lo inconmensurable queda apartado. Pero como el pensamiento ante todo tiene que criticar la omnímoda conmensurabilidad procedente de la relación de intercambio, se vuelve, en tanto relación espiritual de producción, contra la fuerza productiva. En el plano material, la sustituibilidad es ya algo posible, y la insustituibilidad el pretexto que lo impide; en la teoría a la que corresponde comprender este *quid pro quo,* la sustituibilidad sirve al aparato para prolongarse aun allá donde encuentra su oposición objetiva. Sólo la insustituibilidad podría contrarrestar la integración del espíritu en el área del empleo. La exigencia, admitida como cosa lógica, de que toda actividad espiritual tenga que ser algo dominable por cualquier miembro cualificado de la organización, convierte al más obtuso técnico científico en medida del espíritu: ¿de dónde habría de adquirir éste la capacidad para la crítica de su

propia tecnificación? De este modo, la economía produce esa nivelación de la que luego se indigna con el gesto del «alto, al ladrón». La pregunta por la individualidad tiene que plantearse de forma nueva en la época de su liquidación. Cuando el individuo, como todos los procedimientos individualistas de producción, aparece históricamente anticuado y a la zaga de la técnica, le llega de nuevo, en cuanto sentenciado, el momento de decir la verdad frente al vencedor. Pues sólo él conserva, aunque de una manera generalmente distorsionada, la vislumbre de lo que concede su derecho a toda tecnificación y de lo que ésta misma no puede a la vez tener conciencia. Como el progreso desatado no se manifiesta inmediatamente idéntico con el de la humanidad, lo que se le opone puede dar amparo al progreso. El lápiz y la goma de borrar son más útiles al pensamiento que un equipo de ayudantes. Quienes no deseen entregarse de lleno al individualismo de la producción espiritual ni lanzarse de cabeza al colectivismo de la sustituibilidad igualitaria y despectiva del hombre, están obligados a un trabajo en común libre y solidario bajo una común responsabilidad. Todo lo demás será complicar el espíritu con las formas del comercio y, finalmente, con sus intereses.

84

Horario.–Pocas cosas distinguen tan profundamente la forma de vida que le correspondería al intelectual de la del burgués como el hecho de que aquél no admite la alternativa entre el trabajo y el placer. El trabajo, que –para ser justo con la realidad– no hace al sujeto del mismo todo el mal que después hará al otro, es placer aun en el esfuerzo más desesperado. La libertad que connota es la misma que la sociedad burguesa sólo reserva para el descanso a la vez que, mediante tal reglamentación, la anula. Y a la inversa: para quien sabe de la libertad, todos los placeres que esta sociedad tolera son insoportables, y fuera de su trabajo, que ciertamente incluye lo que los burgueses dejan para el término de la jornada bajo el nombre de «cultura», no puede entregarse a ningún placer sustitutivo. *Work while you work, play while you play* –tal es una de las reglas básicas de la autodisciplina represiva. Los padres para los que las buenas notas que su hijo traía a casa eran una cuestión de prestigio, no podían sufrir que éste se quedara largas horas de la

noche leyendo o llegara a lo que entendían por fatigarse mentalmente. Pero por su necedad hablaba el ingenio de su clase. La desde Aristóteles pulimentada doctrina del justo medio como la virtud conforme a la razón, es, junto a otros, un intento de fundamentar la clasificación socialmente necesaria del hombre por funciones independientes entre sí tan firmemente que nadie logre pasar de unas a otras ni acordarse del hombre. Pero es tan difícil imaginarse a Nietzsche sentado hasta las cinco a la mesa de una oficina en cuya antesala la secretaria atiende al teléfono como jugando al golf cumplido el trabajo del día. Bajo la presión de la sociedad, sólo la ingeniosa combinación de trabajo y felicidad puede aún dejar abierto el camino a la auténtica experiencia. Ésta cada vez se soporta menos. Incluso las llamadas profesiones intelectuales aparecen completamente desprovistas de placer por su similitud con el negocio. La atomización se abre paso no sólo entre los hombres, sino también dentro del individuo mismo, entre sus esferas vitales. Ninguna satisfacción puede proporcionar un trabajo que encima pierde su modestia funcional en la totalidad de los fines, y ninguna chispa de la reflexión puede producirse durante el tiempo libre, porque de hacerlo podría saltar en el mundo del trabajo y provocar su incendio. Cuando trabajo y esparcimiento se asemejan cada vez más en su estructura, más estrictamente se los separa mediante invisibles líneas de demarcación. De ambos han sido por igual excluidos el placer y el espíritu. En uno como en otro imperan la gravedad animal y la pseudoactividad.

85

Examen.–Al que, como se dice, se atiene a la praxis, al que tiene intereses que perseguir y planes que realizar, las personas con las que entra en contacto automáticamente se le convierten en amigos o enemigos. Y como consecuencia, al poner la atención en el modo como se adecuan a sus propósitos, las reduce de antemano a objetos: utilizables los unos, obstaculizadores los otros. Toda opinión discrepante aparece en el sistema de referencia de los fines ya propuestos, sin el cual no puede hablarse de praxis, como molesta oposición, como sabotaje, como intriga; y toda adhesión, aunque provenga del interés más vulgar, se convierte en estímulo, en utilidad, en credencial para la coalición. De este modo se produce un empobrecimiento

en las relaciones entre las personas: la capacidad para ver a éstas como tales y no como una función de la propia voluntad, pero sobre todo la capacidad de una oposición fecunda, la posibilidad de superarse a sí mismo mediante la asunción de lo contrario, se atrofian. En su lugar se instala un conocimiento de los hombres basado en juicios para el que, a la postre, el mejor es el menos malo y el peor no lo es tanto. Pero esta reacción, esquema de toda administración y de toda «política personal», por sí sola tiende ya, antes que toda formación política de la voluntad y toda fijación de rótulos excluyentes, al fascismo. Quien hace del juicio sobre las aptitudes un asunto personal, ve a los enjuiciados, por una especie de necesidad tecnológica, como de los suyos o de los otros, como individuos de su especie o de otra, como sus cómplices o sus víctimas. La mirada fijamente inquisidora, hechizadora y hechizada, que caracteriza a todos los caudillos del terror tiene su modelo en la mirada evaluadora del *manager* que señala al aspirante su puesto –cuyo rostro se ilumina de una forma que inexorablemente se apagará en la claridad de la utilidad práctica o en la oscuridad y el descrédito de la ineptitud. El fin último es el examen médico presidido por la alternativa: o admisión o eliminación. La frase del Nuevo Testamento: «Quien no está conmigo está contra mí» ha estado desde siempre escrita en el corazón del antisemitismo. Una nota fundamental de la dominación consiste en remitir al campo enemigo a todo aquel que, por cuestión de simple diferencia, no se identifica con ella: no sin razón es el término catolicismo una palabra griega para la latina totalidad –que los nacionalsocialistas han hecho realidad. Significa hacer equivaler lo diferente, ya sea por «desviación», ya sea por raza, a lo adverso. Con ello ha alcanzado el nacionalsocialismo la conciencia histórica de sí mismo. Carl Schmitt definió la esencia de lo político directamente mediante las categorías de amigo y enemigo. La progresión hacia esta conciencia implica la regresión hacia la conducta del niño, que o se halla a gusto o siente miedo. La reducción *a priori* a la relación amigo-enemigo es uno de los fenómenos primordiales de la nueva antropología. La libertad consiste no en elegir entre blanco y negro, sino en escapar de toda alternativa preestablecida.

Hänschen klein[5].–El intelectual, y sobre todo el filosóficamente orientado, se halla desconectado de la praxis material: la repugnancia que le causa lo impulsa a ocuparse de las llamadas cosas del espíritu. Pero la praxis material no sólo es el supuesto de su propia existencia, sino que constituye también la base del mundo con cuya crítica su trabajo coincide. Si nada sabe de la base, su ocupación será vana. Se encuentra ante la alternativa de o informarse o volver la espalda a lo que detesta. Si se informa, se hace violencia a sí mismo, piensa en contra de sus impulsos y encima se expone al peligro de volverse él mismo tan vulgar como aquello en lo que se ocupa; porque la economía no se anda con bromas, y quien quiera comprenderla tiene que «pensar económicamente». Pero si hace caso omiso, hipostatiza su espíritu, conformado después de todo por la realidad económica, por la abstracta relación de cambio, como algo absoluto, cuando únicamente puede constituirse como tal espíritu en la reflexión sobre su propio ser condicionado. El hombre de espíritu se ve así inducido a confundir de forma vana e inconexa el reflejo con la cosa. La importancia simplistamente falaz que se atribuye a los productos del espíritu en la actividad cultural pública no hace sino añadir más sillares al muro que obtura el conocimiento de la brutalidad económica. El aislamiento del espíritu respecto de la ocupación económica lleva a la ocupación espiritual a la cómoda ideología. Este dilema se transmite a las formas de comportamiento intelectual hasta en las más sutiles de sus reacciones. Sólo en el que hasta cierto punto se mantiene puro hay suficiente aversión, nervios, libertad y movilidad para oponerse al mundo; mas precisamente por esa ilusión de pureza –pues él vive como «tercera persona»– no ya sólo permite que el mundo triunfe fuera, sino incluso en lo más íntimo de sus pensamientos. Pero el que conoce demasiado bien el mecanismo tiende a ignorarlo; en él disminuyen las capacidades para la diferencia, y, como al otro el fetichismo de la cultura, le amenaza la recaída en la barbarie. Que los intelectuales sean los beneficiarios de la mala sociedad y a la vez aquellos de cuyo inútil trabajo social en gran medida depende la realización de una sociedad emancipada de la utilidad, no es una contradicción que haya que aceptar de una vez para siempre y, por ende, irrelevante. El modo de proceder el intelectual es un mal proceder. Experimenta de una manera drástica como cuestión vital la lamentable alternativa ante la que disimuladamente coloca el capitalismo tardío a todos

sus implicados: convertirse en adulto o permanecer en la infancia.

87

Club de lucha.–Existe un tipo de intelectual del que tanto más hay que desconfiar cuantas más adhesiones suscita por la honradez de su labor, por su «seriedad intelectual» y a menudo también temperado realismo. Son los hombres combativos que viven en permanente lucha consigo mismos, en medio de decisiones que comprometen a toda su persona. Pero la cosa no es tan terrible. Para este tan radical juego tienen a su disposición una segura armadura cuyo fácil empleo desmiente su «lucha con el ángel»: basta con hojear los libros del editor Eugen Diederich o los de cierta especie de teólogos santones-emancipados. El enjundioso vocabulario despierta dudas sobre la limpieza en esas luchas que se organizan y resuelven en la intimidad. Las expresiones están todas ellas tomadas de la guerra, del peligro físico, de la aniquilación real, pero meramente describen procesos de reflexión, procesos que en Kierkegaard o Nietzsche, por quienes estos luchadores muestran predilección, sí que llevaron aparejado el resultado mortal, lo que desde luego no ocurre con sus resistentes seguidores, que tanto invocan el riesgo. Mientras se atribuyen la sublimación de la lucha por la existencia como una doble honra, la de la espiritualización y la de la valentía, el momento de peligro queda neutralizado por la interiorización y reducido a la condición de ingrediente de una cosmovisión vanidosamente radical y perfectamente sana. La actitud ante el mundo exterior es de indiferente superioridad, no cuenta para nada ante la seriedad de la decisión; de ese modo se lo deja como está y se acaba por aceptarlo. Las expresiones incontroladas son ornamentos reproducibles, como los cauríes de las gimnastas con las que los luchadores tanto gustan de encontrarse. La danza de las espadas está previamente decidida. Es igual si vence el imperativo o el derecho del individuo; si el candidato consigue liberarse de la creencia personal en Dios o si la recupera; si se encuentra con el abismo del ser o con la conmovida vivencia del sentido: siempre se mantienen en pie. Pues el poder que dirige el conflicto –el *ethos* de la responsabilidad y la sinceridad– es siempre de índole autoritaria, una máscara del Estado. Si optan por los valores reconocidos, entonces todo está en orden. Y si llegan a

determinaciones de carácter rebelde, entonces responden triunfadores a la demanda de hombres vistosos e independientes. En todos los casos reconocen como hijos legítimos los pasajes que pudieran hacerles contraer una responsabilidad, y en cuyo nombre se inició propiamente todo el proceso interno: la mirada bajo la cual parecen pelearse como dos escolares revoltosos es desde el principio la mirada severa. Ningún combate sin árbitro: toda la pelea está escenificada por la sociedad que toma cuerpo en el individuo, la cual vigila el combate a la vez que participa en él. La sociedad triunfa de modo tanto más fatal cuanto más se le oponen los resultados: los clérigos y los maestros cuya conciencia les obligaba a hacer confesiones ideológicas que les creaban problemas con las autoridades, siempre han simpatizado con la persecución y la contrarrevolución. Así como el conflicto autoconfirmado lleva asociado un elemento delirante, en el origen de la dinámica del autotormento está la represión. Ellos despliegan toda su actividad anímica sólo porque no les fue permitido dar salida al delirio y al enojo, y están dispuestos a traducir en la acción la lucha con el enemigo interior, pues en su opinión en el principio fue la acción. Su prototipo es Lutero, el inventor de la interioridad, el que arrojaba su tintero a la cabeza del demonio encarnado, que no existe, aludiendo ya a los campesinos y a los judíos. Sólo el espíritu deforme necesita del odio hacia sí mismo para, con una fuerza braquial, manifestar su modo de ser espiritual, que es el de la falsedad.

88

Payaso Augusto.–Aún se contempla con excesivo optimismo la liquidación total y definitiva del individuo. En su simple negación, en la eliminación de la mónada por obra de la solidaridad, estaría a la vez la salvación del ser individual, ya que sólo por su relación a lo general es un particular. La situación actual está muy lejos de ello. Los males no sobrevienen como expiación radical de lo pasado, sino cuando lo históricamente sentenciado es arrastrado como algo muerto, neutralizado e impotente y denigrado de modo indigno. En medio de las unidades humanas estandarizadas y administradas, el individuo continúa existiendo. Incluso está bajo protección y adquiere el valor de un bien de monopolio. Pero la verdad

es que no tiene otra función que la de su propia singularidad, no es más que una pieza de exposición, como las criaturas deformes que antaño suscitaban el asombro o la risa de los niños. Como ya no lleva una existencia económicamente independiente, su carácter entra en contradicción con su papel social objetivo. Precisamente por mantener esta contradicción vive protegido en un parque natural disfrutando de una ociosa contemplación. En América, a las individualidades importadas –que al ser importadas dejan de ser tales– se las llama *colorful personalities.* Su temperamento marcadamente impulsivo, sus chispeantes ocurrencias, su «originalidad», aunque sólo consista en una especial fealdad, y hasta sus galimatías utilizan lo humano como un traje de *clown.* Como están sometidos al mecanismo universal de la competencia y no pueden amoldarse al mercado ni arreglarse en él sino valiéndose de su fijo modo de ser diferente, se agarran con pasión al privilegio de su yo exagerando sus notas en tal grado que aniquilan completamente lo que son. Astutamente alardean de su ingenuidad, que, como rápidamente adivinan, tanto agrada a los que dictan las normas. Se venden como corazones cálidos dentro de la frialdad comercial, se ganan la simpatía general por sus gracias agresivas, de las que sus protectores disfrutan masoquistamente, y ratifican con su burlona falta de dignidad la seria dignidad del pueblo que los acoge. De modo parecido debieron de haberse comportado los *graeculi* en el imperio romano. Los que prostituyen su individualidad aceptan de grado, jueces de sí mismos, la condena que la sociedad les ha impuesto. De ese modo justifican también objetivamente la injusticia que padecieron. La regresión general la reducen a regresión privada, y hasta su pública oposición la mayoría de las veces es sólo un medio más disimulado de adaptación por debilidad.

89

Correo negro.–A quien no se le puede aconsejar, tampoco se le puede ayudar, decían los burgueses, que con el consejo, que nada cuesta, se libraban de prestar ayuda a la vez que obtenían poder sobre el desvalido que acudía a ellos. Pero por lo menos ahí latía una apelación a la razón, que en el que pedía y en el que nada concedía aparecía como una cosa idéntica y recordaba

de lejos a la justicia: quien seguía un buen consejo podía, en ocasiones, hallar una salida. Esto es cosa pasada. Quien no puede ayudar, por lo mismo no debería aconsejar: en un orden donde todas las ratoneras están taponadas, cualquier consejo se convierte inmediatamente en un juicio condenatorio. Inevitablemente lleva a que el que pide tenga que hacer exactamente aquello a lo que más enérgicamente se resiste cuando esta resistencia es lo único que le queda de su yo. Aleccionado por las mil situaciones en que se ve, acaba sabiendo ya todo lo que le pueden aconsejar, y sólo se presenta cuando ha agotado toda sensatez y algo tiene que pasar. Eso no mejora su situación. El que una vez quiso consejo y no encuentra ya ninguna ayuda, el más débil en definitiva, aparece desde el principio como un extorsionista, cuya forma de actuar está de hecho extendiéndose imparablemente con la trustificación. Esto puede observarse del modo más nítido en un determinado tipo de altruistas que defienden los intereses de amigos necesitados e impotentes, pero en cuyo celo aceptan un oscuro elemento de coacción. Incluso su virtud última, el desinterés, es ambigua. Mientras intervienen de forma justa en favor del que no permiten que se hunda, tras el firme «debes ayudar» se oculta ya la tácita invocación a la prepotencia de grupos y colectivos con los que ya nadie puede tener desavenencias. Al no poder eludir a los incompasivos, los compasivos se convierten en mensajeros de la incompasibilidad.

90

Institución para sordomudos.–Mientras las escuelas instruyen a los hombres en el hablar igual que lo hacen en los primeros auxilios a las víctimas de los accidentes de tráfico y en la construcción de planeadores, los instruidos se vuelven cada vez más mudos. Pueden dar conferencias, y cada frase los cualifica para el micrófono ante el que se les pone como representantes del término medio, pero la capacidad de hablar entre ellos se estanca. Ésta suponía la experiencia digna de comunicarse, la libertad en la expresión y la independencia sin excluir la relación. Pero dentro del sistema omniabarcador, la conversación se convierte en ventriloquia. Cada cual es su propio Charlie McCarthy[6]: de ahí su popularidad. Todas las expresiones se asemejan a las fórmulas que antaño se reservaban para el saludo y la despedida. Así, una joven perfectamente educada conforme a los más

recientes *desiderata* debe en cada momento decir lo adecuado a la «situación» correspondiente, para lo cual existen instrucciones idóneas. Pero semejante determinismo del lenguaje a través de la adaptación significa el final de éste: la relación entre la cosa y la expresión queda rota, y del mismo modo que los conceptos de los positivistas son meras fichas, los de la humanidad positivista han llegado a convertirse literalmente en monedas. A las voces de los hablantes les sucede lo mismo que, según considera la psicología, a las de la conciencia, de cuya resonancia vive todo discurso: hasta en su más imperceptible cadencia son reemplazadas por un mecanismo socialmente dispuesto. En cuanto deja éste de funcionar y se producen pausas que no estaban previstas en los códigos no escritos, cunde el pánico. Y para remediarlo, todo el mundo se ha dedicado a juegos complicados y otras ocupaciones del tiempo libre cuyo fin es dispensarse de la carga de conciencia que el lenguaje provoca. Pero la sombra de la angustia se proyecta fatalmente sobre lo que aún queda del discurso. La imparcialidad y el realismo en la discusión sobre cualquier asunto desaparecen hasta en los círculos más estrechos, igual que en la política hace tiempo que la discusión se ha sustituido por la palabra del poder. El hablar adopta un gesto áspero. Se hace del mismo un deporte. Se desea lograr las mayores puntuaciones: no hay conversación en la que no penetre como un veneno la ocasión de apostar. Los afectos, que en un diálogo dignamente humano contaban en lo tratado, se encuadran tenazmente en el puro tener razón fuera de toda relación con la relevancia de lo enunciado. Mas, como puros medios del poder, las palabras desencantadas ejercen una fuerza mágica sobre los que las usan. Constantemente puede observarse que lo dicho en una ocasión, por absurdo, casual o desacertado que sea, sólo porque fue dicho tiraniza al que lo dijo de tal manera que, cual una posesión suya, le es imposible desprenderse de ello. Palabras, números, términos, una vez inventados y emitidos, se hacen independientes trayendo la desgracia a todo el que esté cerca. Crean una zona de contagio paranoico, y hace falta la totalidad de la razón para romper su hechizo. La conversión de las consignas políticas, grandes o nimias, en algo mágico se reproduce en lo privado en relación con los objetos aparentemente más neutrales: la rigidez cadavérica de la sociedad llega a afectar a la célula de la intimidad, que se creía a salvo de ella. Nada le sucede a la humanidad sólo por fuera: el enmudecimiento es el espíritu objetivo.

91

Vándalos. –Lo que desde el surgimiento de las grandes ciudades aparecía como premura, nerviosismo, inestabilidad, se extiende ahora de un modo epidémico, como antes la peste o el cólera. Además hacen su aparición fuerzas con las que los apresurados viandantes del siglo XIX no podían ni soñar. Todos tienen siempre algo que hacer. El tiempo libre hay que aprovecharlo como sea. Se hacen planes respecto a él, se invierte en empresas que hay que realizar, se lo llena con asistencias a todos los actos posibles o simplemente yendo de aquí para allá en rápidos movimientos. La sombra de todo esto se proyecta sobre el trabajo intelectual. Éste se lleva a cabo con mala conciencia, como si fuese algo robado a alguna ocupación urgente, aunque sólo sea imaginaria. Para justificarse a sí mismo, el intelectual se acompaña de gestos de agotamiento, de sobreesfuerzo, de actividad contra reloj que impiden todo tipo de reflexión; que impiden, por tanto, el trabajo intelectual mismo. A menudo parece como si los intelectuales reservasen para su propia producción justamente las horas que les quedan libres de las obligaciones, de las salidas, de las citas y de las inevitables celebraciones. Es algo detestable, mas hasta cierto punto racional, la ganancia de prestigio del que puede presentarse como un hombre tan importante, que le es forzoso estar en todas partes. Él estiliza su vida con un descontento intencionadamente mal representado como único *acte de présence.* El placer con que rechaza una invitación alegando haber aceptado ya otra testimonia su triunfo en el seno de la competencia. Como en ésta, las formas del proceso de la producción generalmente se repiten en la vida privada o en los ámbitos del trabajo ajenos a dichas formas. La vida entera debe parecerse a la profesión, y mediante esta apariencia ocultar lo que no está directamente consagrado a la ganancia. Pero la angustia que ello genera es sólo un reflejo de otra más profunda. Las inervaciones inconscientes que, más allá de los procesos del pensamiento, acompasan la existencia individual al ritmo histórico, se aperciben de la creciente colectivización del mundo. Pero como la sociedad integral no tanto supera en sí de forma positiva a los individuos como los comprime en una masa amorfa y maleable, cada individuo siente horror a ese proceso de absorción experimentado como inevitable. *Doing things and going places* es una tentativa del *sensorium* de crear una forma de protección

del estímulo contra la amenazadora colectivización y ensayarla justamente conduciéndose en las horas aparentemente reservadas a la libertad como un miembro de la masa. La técnica consiste aquí en evitar en lo posible el riesgo. En este sentido se vive peor –es decir, con menos Yo– de lo que sería esperable vivir. Al mismo tiempo, a través del caprichoso exceso de tareas se aprende que realmente a uno no le resulta más difícil vivir sin yo, sino más fácil. Y siempre anticipándose, pues en los terremotos no se avisa. Si no se está en esa disposición, lo que quiere decir: si no se está materialmente nadando con la corriente humana, surge el temor –como cuando se entra demasiado tarde en un partido totalitario– a la desconexión y a atraerse la venganza de lo colectivo. La pseudoactividad es como un reaseguro, la expresión de la disposición a la autorrenuncia, sólo mediante la cual se intuye la posibilidad de garantizar la autoconservación. La seguridad se insinúa en la adaptación a la extrema inseguridad. Es como un salvoconducto que en la huida le lleva a uno de la manera más rápida de un sitio a otro. En la fanática pasión por los automóviles resuena el sentimiento del desamparo físico. En la base de todo esto está lo que los burgueses solían sin motivo llamar huida de sí mismo, del vacío interior. El que acompaña en la huida no puede distinguirse. El propio vacío psicológico es sólo el resultado de la falsa absorción social. El tedio del que los hombres huyen, simplemente refleja ese proceso de fuga al que desde hace tiempo están sujetos. Sólo así se mantiene vivo, hinchándose cada vez más, el monstruoso aparato de la distracción sin que haya uno solo que la encuentre. Tal aparato canaliza el impulso a la participación, que de otro modo se lanzaría de manera indiscriminada y anárquica, en forma de promiscuidad o agresión salvaje, sobre lo colectivo, que como tal no consta de nadie más que los que están de paso. Éstos, a quienes más se parecen son a los drogadictos. Su impulso responde con exactitud a la dislocación de la humanidad a que conducen desde la difuminación de la diferencia entre la ciudad y el campo a la desaparición de la casa, y desde las comitivas de millones de desocupados a las deportaciones y las diásporas en el devastado continente europeo. Lo huero e inane de todos los rituales colectivos desde el *Jugendbewegung* acaba expresándose como confusa anticipación de poderosas sacudidas históricas. Las innumerables personas que repentinamente sucumben a su cantidad y movilidad abstractas y caen en el delirio como bajo el efecto de un estupefaciente, son los reclutas

de la *Völkerwanderung*[7] en cuyos espacios asilvestrados la historia burguesa se prepara para morir.

92

Ilustración sin ilustraciones[8].–La tendencia objetiva de la Ilustración a suprimir el poder de las imágenes sobre los hombres no se corresponde con ningún progreso subjetivo del pensamiento ilustrado hacia la ausencia de imágenes. A la par que la iconoclastia contra las ideas metafísicas procede sin cesar a la demolición de los conceptos otrora tenidos por racionales –los conceptos verdaderamente pensados–, el pensamiento desprendido de la Ilustración y vacunado contra el pensamiento da lugar a una segunda imaginería, enteca y sin imágenes. En medio de la red de las relaciones de los hombres entre sí y con las cosas, relaciones que se han vuelto enteramente abstractas, se esfuma la capacidad de abstracción. La enajenación de esquemas y clasificaciones respecto de los datos recabados, esto es, la pura cantidad del material utilizado, que se ha vuelto de todo punto inconmensurable con el dominio de la experiencia humana individual, fuerza incesantemente a una arcaica retraducción a signos sensoriales. Los hombrecillos y las casitas que, cual jeroglíficos, figuran en las estadísticas podrán, en cada caso particular, parecer cosas accidentales, meros recursos auxiliares. Mas no por caso resultan tan parecidos a los innumerables reclamos, a los estereotipos periodísticos o a las figuras de juguete. En ellos prevalece la representación sobre lo representado. Su aplastante, simplista y, por lo mismo, falsa inteligibilidad corrobora la ininteligibilidad de los procedimientos intelectuales mismos, que no pueden separarse de su falsedad –la subsunción ciega y carente de concepto. Las omnipresentes imágenes no son tales, porque al presentar lo general, el término medio, el modelo *standard* como cosas únicas, particulares, al mismo tiempo lo ridiculizan. Lo particular se crea maliciosamente de la eliminación de lo particular. Su demanda ha sedimentado ya en necesidad, y en todas partes la cultura de masas lo multiplica tomando por modelo a los *funnies*. La ilustración reemplaza a lo que antes era el espíritu. No se trata sólo de que los hombres no puedan ya representarse cuanto no se les muestra de forma esquematizada

ni se les mete por los ojos. Hasta el ingenio, donde antes la libertad del espíritu entraba en colisión con los hechos haciéndolos explotar, se ha pasado a la ilustración. Los chistes que llenan las revistas carecen en su mayor parte de agudeza y de sentido. No consisten en otra cosa que en el desafío al ojo a luchar con la situación. Adiestrado como se está por innumerables casos precedentes, se trata de ver «lo que pasa» con más rapidez que con la que se suceden los momentos que dan significado a la situación. Lo que tales imágenes proponen, lo que hará después el precavido espectador, es desprenderse de todo sentido como de un lastre en su disgusto por la situación, en su sometimiento sin resistencias al vacuo predominio de las cosas. El ingenio del presente es el suicidio de la intención. El que lo comete se ve recompensado con su admisión en el colectivo de los que ríen, que son los que tienen de su parte a las crueles cosas. Quien intentase comprender reflexivamente tales ingeniosidades quedaría sin remedio rezagado respecto al *tempo* de las cosas abandonadas a sí mismas, que aun en la mas simple caricatura se agitan como en las persecuciones al final de las películas de dibujos animados. A la vista del progreso regresivo, la inteligencia se convierte automáticamente en estupidez. Al pensamiento no le queda otra posibilidad de comprensión que el espanto ante lo incomprensible. Así como la mirada reflexiva que encuentra el sonriente cartel de una belleza de pasta dentífrica capta en su amplia mueca el dolor de la tortura, en cada ingeniosidad, y más aún en cada representación gráfica, se le revela la sentencia de muerte del sujeto contenida en la victoria universal de la razón subjetiva.

93

Intención y copia. –El pseudorrealismo de la industria cultural, su estilo, no sólo necesita de la fraudulenta organización de los magnates del cine y sus lacayos, sino que, bajo las condiciones imperantes de la producción, el propio principio estilístico del naturalismo lo exige. Si el cine se entregase ciegamente, conforme a la exigencia de Zola, a la representación de la vida cotidiana, cosa enteramente practicable con los medios de la fotografía en movimiento y el registro sonoro, el producto sería un cuadro extraño a lo que el público está acostumbrado a ver, un cuadro difuso y sin articulación con lo

exterior a él. El naturalismo radical que sugiere la técnica del cine disolvería en la superficie toda conexión de sentido, incurriendo en la más extrema contradicción con la realidad familiar. La película se convertiría en un torrente asociativo de imágenes y recibiría su forma únicamente de su pura construcción inmanente. Si se guía en cambio por consideraciones comerciales, o bien por una intención objetiva, en lugar de elegir sus palabras y sus gestos de modo que queden referidos a una idea que les dote de sentido, el quizá inevitable intento incurre en una igualmente inevitable contradicción con el supuesto naturalista. La menor compacción de lo reproducido en la literatura naturalista todavía dejaba espacio a las intenciones: en la espesa trama de la duplicación de la realidad mediante el aparato técnico del cine, toda intención, aun tratándose de la verdad, se convierte en mentira. La palabra, que debe meterle al oyente en la cabeza el carácter del que la pronuncia e incluso el significado del todo, comparada con la literal fidelidad de la imagen, suena «innatural». Justifica así el mundo como algo en igual medida dotado de sentido antes de decir el primer embuste planeado y exhibir la primera deformación. Ningún hombre habla así, ningún hombre se mueve así, pero el film constantemente incita a que lo hagan todos. Se cae así en una trampa: el conformismo es *a priori* provocado por el acto de significar en sí, sin importar cuál pueda ser el significado concreto, mientras que sólo a través del significar podría quebrantarse ese conformismo, esa respetuosa repetición de lo fáctico. Las verdaderas intenciones sólo serían posibles renunciando a la intención. Que ésta sea incompatible con el realismo, que su síntesis se convierte en mentira, se ve en la idea de la claridad. Ésta es ambigua. Puede indiferentemente referirse a la organización de la cosa como tal o a su transmisión al público. Pero esta ambigüedad no es accidental. La claridad designa el punto de indiferencia entre razón objetiva y comunicación. En ella está contenida la razón de que la forma objetiva, la expresión realizada, se vuelva hacia fuera y hable y la sinrazón de que la forma se descomponga por la inclusión en la misma del sujeto al que habla. Todo trabajo artístico, que también es teórico, debe mostrarse superior a la necesidad de tal duplicidad. La forma clara, por esotérica que fuere, es una concesión al consumo; la poco clara es, en sus criterios inmanentes, diletantismo. La calidad la decide la profundidad, donde la creación asume la alternativa y de ese modo la domina.

Drama político.–Sobre la extinción del arte es elocuente la creciente imposibilidad de representar lo histórico. El hecho de que no exista ningún drama suficiente sobre el fascismo no se debe a la escasez de talento, sino a que el talento decae ante la insolubilidad de los problemas más acuciantes del literato. Éste tiene que elegir entre dos principios, ambos igualmente inadecuados: la psicología o el infantilismo. La primera, que con el tiempo ha quedado estéticamente anticuada, la han utilizado los creadores de mayor relieve, y no sin mala conciencia, como un artificio desde que el drama moderno empezó a ver su objeto en la política. En el prólogo de Schiller a su *Fiesco* se lee: «Si es verdad que sólo el sentimiento despierta el sentimiento, a mi parecer el héroe político no tendría que ser sujeto de la escena en el mismo grado en que debe arrinconar al hombre para convertirse en el héroe político. No estaba en mí infundir a mi fábula ese vivo ardor que domina en ella como puro producto del entusiasmo, pero lo que sí estaba en mí era desarrollar la fría y árida acción política desde el corazón humano y de esa manera recuperar sus lazos con el corazón humano –volver complejo al hombre a cuenta de la calculadora cabeza del político– y derivar de la intriga urdida situaciones a la medida de la humanidad. Mis relaciones con el mundo civil me hicieron estar más familiarizado con el corazón que con el gabinete, y acaso esa fragilidad política se haya convertido en una virtud poética.» Difícilmente. Enlazar la historia enajenada con el corazón humano era ya en Schiller un pretexto para justificar la inhumanidad de la historia haciéndola humanamente comprensible, cosa que ha sido dramáticamente desmentida cuantas veces la técnica ha hecho uno al «hombre» y a la «cabeza calculadora del político»; así en el bufonescamente accidental asesinato de Leonora a manos del traidor a su propia conspiración. La tendencia a la reprivatización estética retira al arte el suelo de los pies mientras trata de conservar el humanismo. Las cábalas de las tan bien construidas piezas de Schiller son impotentes construcciones auxiliares entre las pasiones de los hombres y la realidad social y política que les era inconmensurable y, por tanto, ya no interpretable desde motivaciones humanas. De ahí ha surgido recientemente el celo de la pseudoliteratura biográfica por acercar humanamente los personajes célebres a las personas llanas. Al mismo impulso hacia la falsa

humanización obedece la calculada reintroducción del *plot*, de la acción como una concorde y reproducible conexión de sentido. Ésta no podría mantenerse en los supuestos del realismo fotográfico dados en el cine. Al restaurarla arbitrariamente, queda muy por detrás de las experiencias recogidas en las grandes novelas de las que el cine vive parasitariamente. Tales experiencias tenían su sentido precisamente en la disolución de la conexión de sentido.

Mas si se hace *tabula rasa* de todo ello y se busca la representación de la esfera política en su abstracción y extrahumanidad excluyendo las sofísticas mediaciones de lo interior, lo que se consigue no es mejor. Porque es precisamente el esencial carácter abstracto de lo que realmente acontece lo que verdaderamente se resiste a la imagen estética. Para hacer de él algo susceptible de expresión, el literato se ve forzado a traducirlo a una suerte de lenguaje infantil a base de arquetipos y, de ese modo, a «evidenciarlo» una segunda vez –y ya no a la comprensión, sino a aquellas instancias de la visión interpretativa anteriores a la constitución del lenguaje de las que incluso el teatro épico no puede prescindir. La apelación a tales instancias sanciona ya formalmente la disolución del sujeto en la sociedad colectivista. Pero en este trabajo de traducción, el objeto apenas resulta menos falsificado que una guerra de religión deducida de las privaciones eróticas de una reina. Y es que los hombres son hoy tan infantiles como la simplista dramaturgia de cuya representación reniega. En cambio la economía política, cuya representación se propone aquélla como alternativa, es en principio siempre la misma, aunque tan diferenciada y evolucionada en cada uno de sus momentos, que escapa a la parábola esquemática. Presentar los procesos que tienen lugar en el seno de la gran industria como los que acontecen entre trapaceros comerciantes de verduras sólo sirve para provocar un *shock* momentáneo, pero no para crear un drama dialéctico. La ilustración del capitalismo tardío a base de cuadros extraídos del repertorio escénico agrario o criminal no pone de relieve en toda su pureza la deformidad *(Unwesen)* de la sociedad actual embozada en sus complicados fenómenos. Porque el descuido de los fenómenos que se derivan de la esencia *(Wesen)* es lo que deforma dicha esencia. Esta ilustración interpreta ingenuamente la toma del poder por los fuertes como una maquinación de *rackets* al margen de la sociedad, y no como un «volver a sí misma» de la sociedad en sí. Pero la irrepresentabilidad

del fascismo radica en que en él hay tan poca libertad del sujeto como en su observación. La absoluta falta de libertad puede conocerse, pero no representarse. Cuando en los relatos políticos aparece hoy la libertad como motivo, éste tiene, como en la alabanza de la resistencia heroica, el rasgo avergonzado de una promesa imposible. El desenlace siempre está trazado de antemano por la gran política, y la propia libertad aparece con un tinte ideológico, como discurso sobre la libertad con sus declamaciones estereotipadas, y no a través de acciones humanamente conmensurables. La peor manera de salvar el arte tras la extinción del sujeto es disecar a éste, y el único objeto hoy digno del arte, lo puro inhumano, escapa a él en su exceso e inhumanidad.

95

Bombo y sordina.–El gusto es el más fiel sismógrafo de la experiencia histórica. Como ninguna otra facultad es capaz de registrar incluso su propio comportamiento. Reacciona contra sí mismo y se reconoce como falto de gusto. Los artistas que repugnan, que chocan, los voceros de atrocidades sin medida, se dejan gobernar en su idiosincrasia por el gusto: el modo sereno y delicado, en cambio, el dominio de los neorrománticos nerviosos y sensibles, aparece en sus protagonistas tan bruto e insipiente como el verso de Rilke: «La pobreza es un lujo por dentro...» El delicado estremecimiento, el *pathos* de la diferencia, tan sólo son máscaras convencionales en el culto de la represión. Para los nervios estéticamente evolucionados, la infatuación estética se ha vuelto insoportable. El individuo es tan acabadamente histórico, que es capaz de rebelarse con la fina hilatura de su organización burguesa tardía contra la fina hilatura de la organización burguesa tardía. En la repugnancia hacia todo subjetivismo artístico, hacia la expresión y la vivificación, hay una hirsuta resistencia a la falta de tacto histórico no diferente a la anterior sublevación del subjetivismo ante los *convenus* burgueses. Mas el rechazo de la mimesis, íntima motivación del nuevo realismo, es mimético. El juicio sobre la expresión subjetiva no se emite desde fuera, en la reflexión político-social, sino en las reacciones emocionales directas, cada una de las cuales, obligada a avergonzarse a la

vista de la industria cultural, aparta el rostro de su imagen reflejada. Y en primer término está la proscripción del *pathos* erótico, de la que el desalojo de los acentos líricos no es menos testimonial que la sexualidad, sometida a una condena colectiva, en los escritos de Kafka. A partir del expresionismo, la prostituta ha llegado a ser en el arte una figura clave, al paso que en la realidad se extingue, porque sólo en la impúdica puede adquirir forma el sexo sin sentir pudores estéticos. Tales desalojos de las reacciones más profundas han llevado a que el arte decaiga en su forma individualista sin que sea posible en su forma colectiva. En la fidelidad e independencia del artista individual es improcedente el firme asimiento a la esfera de lo expresivo y la oposición a la coacción brutal de la colectivización; por lo que éste debe, hasta en los más íntimos compartimientos de su clausura y aun contra su voluntad, tomar nota de esa coacción si no quiere quedarse en la falsedad y la impotencia de una humanidad anacrónica tras lo inhumano. Hasta el más intransigente expresionismo, la lírica de Stramm o los dramas de Kokoschka, muestran como reverso de su auténtico radicalismo un aspecto ingenuo y liberal-confiado. Pero un progreso más allá de los mismos no es menos dudoso. Las obras artísticas que conscientemente desean evitar la ingenuidad de la subjetividad absoluta, pretenden con ello una comunidad positiva que no está en ellas mismas presente, sino arbitrariamente plasmada. Ello las convierte en meros portavoces de lo fatal y en botín de la última ingenuidad que las hace nulas: la de pretender ser obras de arte. La aporía del trabajo responsable favorece el trabajo irresponsable. Si alguna vez se consiguiera eliminar por completo los nervios, el renacimiento del lirismo sería incontenible, y ni el frente popular que va desde el futurismo bárbaro hasta la ideología del cine podría ya oponérsele.

96

Palacio de Jano. –Si se hiciese el intento de acomodar el sistema de la industria cultural en las grandes perspectivas de la historia universal, habría que definirlo como la explotación planificada de la vieja ruptura entre los hombres y su cultura. El carácter dual del progreso, que siempre ha desarrollado el potencial de la libertad de consumo con la realidad de la opresión, ha llevado a que los pueblos se ordenasen cada vez más

perfectamente a la dominación de la naturaleza y a la organización de la sociedad, pero a la vez fuesen, debido a la coacción que ejercía la cultura, incapaces de comprender el factor que impulsaba a la cultura más allá de esa integración. En la cultura, lo humano, lo más inmediato, lo que representa su ser propio respecto al mundo, se ha vuelto extraño para los hombres. Éstos hacen con el mundo causa común contra sí mismos, y lo más enajenado, la omnipresencia de la mercancía, su propia disposición como apéndices de la maquinaria, se les convierte en imagen engañosa de lo cercano. Las grandes obras de arte y las grandes construcciones filosóficas han permanecido incomprendidas no por su excesiva distancia del núcleo de la experiencia humana, sino por todo lo contrario, y la propia incomprensión podría reducirse fácilmente a una bien notoria comprensión: la vergüenza por la participación en la injusticia universal, que se intensificaría si se permitiese el comprender. Por eso los hombres se aferran a algo que, confirmando el aspecto mutilado de su esencia en la llaneza de su apariencia, se burla de ellos. De esta inevitable ofuscación han vivido parasitariamente en todas las épocas de civilización urbana los lacayos de lo establecido: la comedia ática tardía y la industria del arte del Helenismo caen ya dentro de lo *kitsch* aun sin disponer todavía de la técnica de la reproducción mecánica ni de ese aparato industrial cuyo prototipo parecen evocarlo directamente las ruinas de Pompeya. Léanse las centenarias novelas de aventuras, como las de Cooper, y se encontrará en ellas en forma rudimentaria el esquema entero de Hollywood. Probablemente el estancamiento de la industria cultural no es primariamente el resultado de su monopolización, sino que desde el comienzo fue algo inseparable de lo que se llama distracción. El *kitsch* es ese sistema de invariantes con que la mentira filosófica reviste sus solemnes proyectos. Nada de él puede básicamente modificarse, pues la indisciplina total de la humanidad debe por fuerza convencer de que nada puede cambiarse. Pero mientras la marcha de la civilización se desarrollaba de forma anónima y sin seguir ningún plan, el espíritu objetivo no era consciente de ese elemento bárbaro como necesariamente inherente a él. En su ilusión de estar creando la libertad cuando lo que hacía era facilitar la dominación, al menos rehusaba contribuir directamente a la reproducción de la misma. Proscribió el *kitsch* que le acompañaba como su sombra con un celo que en realidad no hacia sino expresar de otra manera la mala conciencia de la alta

cultura, que cree no estar bajo la dominación y de cuya deformidad es el *kitsch* un recordatorio. Hoy, cuando la conciencia de los dominadores empieza a coincidir con la tendencia general de la sociedad, la tensión entre la cultura y el *kitsch* desaparece. La cultura hace tiempo que no arrastra ya, impotente, el peso de su despreciado adversario, sino que lo toma bajo su dirección. Al administrar la humanidad entera, administra también la brecha entre humanidad y cultura. Con subjetiva soberanía se dispone, y no sin humor, hasta de la rudeza, la apatía y la limitación objetivamente impuestas a los sometidos. Nada caracteriza tan fielmente a esta situación, a la vez integradora y antagónica, como esa instalación de la barbarie. Pero además, la voluntad de los disponedores puede apoyarse en la voluntad universal. Su sociedad de masas no sólo tiene gangas para los clientes, sino que además ha creado a los clientes mismos. Éstos se han vuelto hambrientos del cine, la radio y las revistas; lo que siempre les ha dejado insatisfechos del orden, que toma de ellos sin darles lo que les promete, sólo ha despertado en ellos el deseo de que el carcelero se acuerde de sus personas y les ofrezca piedras con su mano izquierda para calmar su hambre mientras con la derecha retiene el pan. Desde hace un cuarto de siglo, los viejos burgueses, que aún deben de saber de otras situaciones, acuden sin reparos a la industria cultural, cuyo perfecto cálculo incluye a los corazones menesterosos. No tienen ningún motivo para indignarse con aquella juventud corrompida hasta la médula por el fascismo. Los privados de su subjetividad, los culturalmente desheredados, son los legítimos herederos de la cultura.

97

Mónada.–El individuo debe su cristalización a las formas de la economía política, especialmente al mercado urbano. Incluso como oponente a la presión de la socialización es él su más auténtico producto y se asemeja a ella. Ese rasgo de independencia que le permite tal oposición tiene su origen en el interés individual monadológico y su sedimentación como carácter. Precisamente en su individuación refleja el individuo la ley social inexplícita de la sin embargo bien conducida explotación. Pero esto también quiere decir que su decadencia en la fase actual no se deriva del individuo, sino de la

tendencia social, igual que ésta toma cuerpo a través de la individuación y no como un simple enemigo de la misma. Esto es lo que separa a la crítica reaccionaria de la cultura de la otra crítica. La crítica reaccionaria con bastante frecuencia logra cierta comprensión de la decadencia de la individualidad y de la crisis de la sociedad, pero la responsabilidad ontológica la carga sobre el individuo en sí como entidad independiente y vuelta hacia adentro: de ahí que el reproche de superficialidad, de increencia y de insustancialidad sea la última palabra que tiene que decir y la regresión su consuelo. Individualistas como Huxley y Jaspers condenan al individuo por su vaciedad mecánica y su debilidad neurótica, pero el sentido de su juicio condenatorio está más cerca de victimarlo que de hacer una crítica del *principium individuationis* de la sociedad. Como media verdad, su polémica es ya entera falsedad. Se habla de la sociedad como un inmediato convivir de los hombres de cuya actitud deriva el todo en lugar de considerarla como un sistema que no sólo los engloba y deforma, sino que además alcanza a aquella humanidad que una vez los determinó como individuos. En la interpretación panhumana de esta situación como tal, todavía se admite en la acusación la cruda realidad material que ata al ser humano a la inhumanidad. En sus buenos tiempos, la burguesía fue bien consciente, cuando reflexionaba históricamente, de tal implicación, y sólo desde que su doctrina degeneró en tenaz apologética frente al socialismo la ha olvidado. Entre los méritos de la *Historia de la cultura griega* de Jakob Burckhardt no es el menor de ellos el que asociara la obliteración de la individualidad helenística no simplemente con la decadencia objetiva de la *polis*, sino justamente con el culto del individuo: «Desde la muerte de Demóstenes y de Foción, la ciudad quedó sorprendentemente desierta de personalidades políticas, y no sólo de éstas, pues ya Epicuro, nacido en 342 en el seno de una familia de clerucos de origen ático en Samos, es el último ateniense universal» (3.ª ed., tomo IV, p. 515). La situación en la que desaparece el individuo es la del individualismo desenfrenado, en la que «todo es posible»: «Ahora se rendirá culto sobre todo a los individuos en vez de a los dioses» (*ibid.*, p. 516). El que la liberación del individuo en la *polis* socavada no refuerza la oposición, sino que la elimina, y con ella la propia individualidad, como luego acontecerá en los estados dictatoriales, constituye el modelo de una de las contradicciones centrales que desde el siglo XIX llevarán al fascismo. La música de

Beethoven, cuyo escenario lo constituyen las formas socialmente transmitidas y que, ascéticamente opuesta a la expresión del sentimiento privado, deja escuchar el eco resueltamente orquestado de la lucha social, extrae justamente de ese ascetismo toda la fuerza y la plenitud de lo individual. La de Richard Strauss, enteramente al servicio de la exigencia individual y dirigida al ensalzamiento del individuo autosuficiente, reduce a éste a mero órgano receptivo del mercado, a imitador de ideas y estilos escogidos fuera de todo compromiso. En el seno de la sociedad represiva, la emancipación del individuo no beneficia a éste, sino que lo perjudica. La libertad frente a la sociedad le priva de la fuerza para ser libre. Pues por real que pueda ser el individuo en su relación con los otros, concebido como algo absoluto es una mera abstracción. En él no hay contenido alguno que no esté socialmente constituido, ni movimiento alguno que rebase a la sociedad que no esté orientado de modo que la situación social le rebase a él. Hasta la doctrina cristiana acerca de la muerte y la inmortalidad, en la que se funda la concepción de la individualidad absoluta, carecería por completo de valor si no comprendiera a toda la humanidad. El individuo que espera la inmortalidad de un modo absoluto y para sí solo, no haría en tal restricción sino llevar el principio de autoconservación a un absurdo al que sólo quitándoselo de la cabeza puede poner freno. Socialmente considerada, la absolutización del individuo denuncia el paso de la mediación universal de la relación social, que en cuanto relación de cambio reclama a la vez la restricción de cada interés particular realizado en dicho cambio, a la dominación directa de la que se hacen dueños los más fuertes. Mediante esta disolución en el individuo de todo lo mediador, en virtud de lo cual pudo éste ser un trozo del sujeto social, el individuo se empobrece, se embrutece y regresa al estado de mero objeto social. En tanto que abstractamente realizado en el sentido hegeliano, el individuo se elimina a sí mismo: los innumerables que no conocen más que a sí mismos y su escueto y errabundo interés, son los mismos que capitulan tan pronto como los atrapa la organización o el terror. Si hoy parece persistir un vestigio de lo humano únicamente en el individuo en tanto que perece, ese vestigio exhorta a poner fin a esa fatalidad que individúa a los hombres únicamente para poder separarlos tanto más perfectamente en su aislamiento. El principio conservador sólo queda, pues, preservado en su contrario.

Legado.–El pensamiento dialéctico es el ensayo de romper el carácter impositivo de la lógica con los medios de ésta. Pero al tener que servirse de esos medios, a cada momento corre el peligro de sucumbir él mismo a ese carácter impositivo: la astucia de la razón es capaz de imponerse aun a la propia dialéctica. Lo existente no puede superarse más que por medio de lo general obtenido de lo existente mismo. Lo general triunfa sobre lo existente por obra de su propio concepto, y es por eso por lo que en tal triunfo el poder de lo meramente existente amenaza siempre con renacer de la misma violencia que lo quebró. En el absolutismo de la negación, el movimiento del pensamiento, así como el de la historia, es llevado conforme al esquema de la antítesis inmanente de una manera univoca, excluyente y con una positividad inexorable. Todo queda subsumido bajo las fases económicas esenciales, históricamente determinantes en la sociedad entera, y su despliegue: el pensamiento en su totalidad tiene algo de lo que los artistas parisienses llaman *le genre chef-d'oeuvre.* Que el infortunio es un efecto de la astringencia de tal despliegue y que ésta se halla en directa conexión con el dominio, es algo que en la teoría crítica al menos no viene explícito, siendo una teoría que, como la tradicional, también espera la salvación a través de un proceso escalonado. La astringencia y la totalidad, los ideales, propios del pensamiento burgués, de necesidad y generalidad, reproducen, en efecto, la fórmula de la historia, mas por ello mismo la constitución de la sociedad se condensa en los fijos y grandiosos conceptos contra los que se dirigen la crítica y la praxis dialécticas. Cuando Benjamin hablaba de que hasta ahora la historia ha sido escrita desde el punto de vista del vencedor y que era preciso escribirla desde el del vencido, debió añadir que el conocimiento tiene sin duda que reproducir la desdichada linealidad de la sucesión de victoria y derrota, pero al mismo tiempo debe volverse hacia lo que en esta dinámica no ha intervenido, quedando al borde del camino – por así decirlo, los materiales de desecho y los puntos ciegos que se le escapan a la dialéctica. Es constitutivo de la esencia del vencido parecer inesencial, desplazado y grotesco en su impotencia. Lo que trasciende a la sociedad dominante no es sólo la potencialidad que ésta desarrolla, sino también y en la misma medida lo que no encaja del todo en las leyes del movimiento histórico. La teoría se

ve así remitida a lo atravesado, a lo opaco, a lo inaprensible, que como tal sin duda tiene en sí algo de anacrónico, pero que no se queda en lo anticuado, porque ha podido darle un chasco a la dinámica histórica. Esto se ve mucho antes en el arte. Libros infantiles como *Alice in Wonderland* o *Struwwelpeter,* ante los que la pregunta por el progreso o la reacción sería ridícula, contienen cifras de la historia incomparablemente más sugestivas que el gran teatro montado por Hebbel con la temática oficial de la culpa trágica, el cambio de los tiempos, el curso del mundo y el individuo, y en las fastidiosas e insulsas obras para piano de Satie se traslucen experiencias que la continuación de la escuela de Schönberg, detrás de la cual está todo el *pathos* de la evolución musical, no puede ni soñar. La grandiosidad de las conclusiones puede tomar, cuando menos se piensa, el carácter de lo provinciano. Los escritos de Benjamin son un ensayo de hacer filosóficamente fecundo mediante enfoques siempre nuevos lo no determinado por las grandes intenciones. Su legado consiste en la tarea de no dejar que dicho ensayo se quede únicamente en extraños acertijos del pensamiento y revelar mediante el concepto lo carente de intención: en la invitación a pensar de forma a la vez dialéctica y no dialéctica.

99

Prueba del oro.–Entre los conceptos a los que se contrae la moral burguesa tras la disolución de sus normas religiosas y la formalización de sus normas autónomas, por encima de todos sobresale el de la autenticidad. Cuando nada hay ya de obligatorio que exigir del hombre, por lo menos que éste sea íntegramente lo que es. En la identidad de cada individuo consigo mismo, el postulado de la verdad íntegra, así como la glorificación de lo fáctico, es transpuesto del conocimiento ilustrado a la ética. En esto coinciden justamente los pensadores de la burguesía tardía críticamente independientes y hartos de los juicios tradicionales y de las frases idealistas. El veredicto de lbsen, desde luego parcial, sobre la mentira de la vida y la doctrina existencial de Kierkegaard han hecho del ideal de autenticidad la parte principal de la metafísica. En el análisis de Nietzsche, la palabra auténtico aparece ya como algo incuestionable, exceptuado del trabajo del concepto. En los confesos e

inconfesos filósofos del fascismo, valores como la autenticidad, la perseverancia heroica en el «estado de yecto» *(Geworfenheit)* de la existencia individual o la situación-límite terminan convirtiéndose en un medio para usurpar el *pathos* religioso-autoritario sin contenido religioso alguno. Ello incita a la denuncia de todo lo que no es lo bastante sustancial, de lo que no es de buena cepa, en fin, de los judíos: ya Richard Wagner puso en juego la auténtica manera alemana contra la bagatela latina, utilizando así la crítica al mercado cultural para hacer apología de la barbarie. Pero tal utilización no es ajena al concepto de la autenticidad. Ya vendida su gastada vestimenta, aparecen remiendos y partes defectuosas que ya existían, aunque invisibles, en los grandes días de la oposición. La falsedad alienta en el sustrato mismo de la autenticidad, en el individuo. Si en el *principium individuationis* se oculta la ley del curso del mundo, como reconocieron a una los dos antípodas Hegel y Schopenhauer, la intuición de la sustancialidad última y absoluta del yo es víctima de una ilusión que protege al orden existente mientras su esencia se desmorona. La equiparación de autenticidad y verdad es insostenible. Precisamente la serena autorreflexión –aquel modo de comportamiento que Nietzsche llamaba psicología–, la insistencia sobre la verdad de uno mismo, siempre arroja el resultado, ya en las primeras experiencias conscientes de la infancia, de que los actos sobre los que se reflexiona no son del todo «auténticos». Siempre contienen algo de imitación, de juego, de querer ser otro. La voluntad de llegar a lo incondicionadamente firme, al ser del ente, mediante una inmersión en la propia individualidad en lugar de llegar a un conocimiento social de la misma, conduce a aquella mala infinitud que desde Kierkegaard habrá de exorcizar el concepto de autenticidad. Nadie ha expresado esto tan crudamente como Schopenhauer. El atrabiliario precursor de la filosofía existencial y malicioso heredero de la gran especulación fue un magnífico conocedor de los fosos y galerías del absolutismo individual. Su visión va asociada con la tesis especulativa de que el individuo es sólo fenómeno, no cosa en sí. «Todo individuo –dice en una nota a pie de página del cuarto libro de *El mundo como voluntad y representación*– es, por una parte, el sujeto del conocimiento, es decir, condición integrante de la posibilidad del mundo objetivo, y por otra fenómeno individual de la voluntad, la misma que se objetiva en todas las cosas. Pero esta duplicidad de nuestro ser no descansa en una unidad

existente por sí misma: si así fuera podríamos llegar a la conciencia de nosotros mismos independientemente de los objetos del querer y el conocer, lo cual nos es imposible, pues cuando tratamos de llegar a este conocimiento y pretendemos alcanzar el fondo de nuestro ser concentrando la inteligencia en nuestro interior, nos perdemos en un vacío sin fondo y nos vemos semejantes a una esfera hueca de cristal en la cual resuena una voz cuyo origen no está en su interior, y al tratar así de apoderarnos de nosotros mismos nos encontramos, estremecidos, con un fantasma sin consistencia» (Schopenhauer, *Sämtliche Werke* [*Grossherzog-Wilhelm-Ernst-Ausgabe*] Bd. I, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, ed. de Eduard Grisebach, Leipzig, s.a. [1920], pp. 371 s.). De este modo puso en evidencia el carácter mítico del puro ego, su nulidad. Éste es una abstracción. Lo que aparece como entidad originaria, como mónada, es sólo el resultado de un aislamiento social del proceso social. Precisamente como absoluto es el individuo mera forma refleja de las relaciones de propiedad. En él late la ficción de que la unidad biológica precede, como cosa lógica, al todo social, del cual sólo la violencia la puede aislar, y cuya contingencia pasa por medida de la verdad. No es que el yo esté meramente engranado con la sociedad, sino que le debe a ésta literalmente su existencia. Todo su contenido viene de ella, o, concretamente, de las relaciones objetivas. Y tanto más se enriquece cuanto más libremente se despliega en ella reflejándola, mientras que la delimitación y la solidificación que el individuo reclama como su originariedad, en cuanto tales lo limitan, lo empobrecen y lo reducen. Intentos como el de Kierkegaard de lograr la plenitud del individuo mediante el recogimiento de éste en sí mismo, no en vano han desembocado precisamente en el sacrificio del individuo y en la misma abstracción que él desacreditaba en los sistemas idealistas. La autenticidad no es otra cosa que el obstinado y altanero encastillarse en la forma monadológica que la opresión social imprime al hombre. Lo que no quiere marchitarse prefiere llevar el estigma de lo inauténtico. Entonces vive de la herencia mimética. Lo humano se aferra a la imitación: un hombre se hace verdaderamente hombre sólo cuando imita a otros hombres. En este comportamiento, forma primaria del amor, olfatean los sacerdotes de la autenticidad la pista de aquella utopía que podría sacudir la estructura del dominio. Que Nietzsche, cuya reflexión alcanzó hasta al concepto de verdad, se detuviese dogmáticamente en el concepto de

autenticidad, es algo que lo convierte en lo último que hubiera querido ser: en un luterano, y su animosidad contra el histrionismo es del mismo cuño que el antisemitismo que en el archihistrión Wagner llegaba a sublevarle. No es el histrionismo lo que tendría que haberle reprochado a Wagner –pues todo arte, y de un modo sobresaliente la música, está ligado a la representación, y en todas las épocas de Nietzsche resuena el eco milenario de las voces retóricas del senado romano –, sino la negación del histrionismo por parte del actor. Es más: lo inauténtico que presume de contenido esencial no consistiría primariamente en pasarse a la mentira, sino que es lo auténtico mismo lo que se torna mentira en cuanto se autentifica, esto es, en la reflexión de sí mismo, en su posición como auténtico, posición en la que rebasa ya la identidad que en el mismo acto afirma. No habría que hablar del ego como fundamento ontológico, sino en todo caso teológico, en nombre de la imagen y semejanza de Dios. Quien, desembarazado de los conceptos teológicos, se aferra todavía al ego, contribuye a la justificación de lo diabólicamente positivo, del liso interés. Hace que éste cree falsamente el aura del sentido, y del mandato de la razón sustentada en sí misma una hinchada superestructura, mientras en el mundo el ego real ya se ha convertido en lo que Schopenhauer vio que se convertía al abismarse en sí mismo: en fantasma. Su carácter ilusorio puede observarse en las implicaciones históricas del concepto de autenticidad como tal. A él subyace la idea de la supremacía del origen sobre lo derivado. Pero esta idea está siempre asociada con un legitimismo social. Todas las capas dominantes, asentadas desde antiguo, apelan a la autoctonía. Toda la filosofía de la interioridad, so capa de desprecio del mundo, es la última sublimación de la brutalidad del bárbaro en el sentido de que el que estaba primero es quien más derecho tiene, y la prioridad del ego es tan falsa como la de todos los que hacen de sí mismos su casa. En nada cambia este hecho cuando la autenticidad se refugia en la oposición *physei-thesei,* en el argumento según el cual lo que existe sin intervención humana es mejor que lo artificial. Cuanto más espesamente cubre el mundo la red de lo hecho por el hombre, tanto más convulsamente acentúan los responsables de ello su naturalidad y su primitividad. El descubrimiento de la autenticidad cual último bastión de la ética individualista es una respuesta a la producción industrial en masa. Sólo cuando incontables bienes estandarizados fingen en pro del beneficio ser algo único, toma cuerpo como antítesis, pero siguiendo los mismos criterios,

la idea de lo no reproducible como lo propiamente auténtico. Anteriormente la cuestión de la autenticidad respecto a las creaciones del espíritu era tan poco planteable como la de la originalidad, todavía desconocida para la época de Bach. El engaño de la autenticidad tiene su origen en la ofuscación burguesa causada por el proceso de intercambio. Lo auténtico, a lo que se reducen las mercancías y otros medios de cambio, adquiere el valor del oro. Pero, como en el oro, la autenticidad abstracta de sus quilates se convierte en fetiche. Ambos son tratados como si fueran el sustrato, cuando en realidad no son sino una relación social, cuando el oro y la autenticidad son justamente expresión de la fungibilidad, de la comparabilidad de las cosas, y por tanto no son en sí, sino para otro. La inautenticidad de lo auténtico radica por ende en que, en la sociedad dominada por el cambio, lo auténtico pretende ser aquello que reemplaza no pudiendo de ningún modo serlo. Los apóstoles de la autenticidad y representantes del poder que desplaza a la circulación bailan en los funerales de ésta la danza de los velos del dinero.

100

Sur l'eau.–A la pregunta por el objetivo de la sociedad emancipada se dan respuestas como la realización de las posibilidades humanas o el enriquecimiento de la vida. Tan ilegítima la inevitable pregunta, tan inevitable lo contrariante y triunfal de la respuesta, que hace recordar el ideal socialdemócrata de personalidad de los barbudos naturalistas de los años noventa que querían gozar de la vida. Lo delicado sería así lo más grosero: que nadie pase hambre. Para un estado que se define en términos de las necesidades humanas, todo lo demás queda del lado de una conducta humana conformada al modelo de la producción como fin en sí. En el ideal del hombre liberado, rebosante de energías y creador se ha infiltrado el fetichismo de la mercancía, que en la sociedad burguesa trae consigo la inhibición, la impotencia y la esterilidad de lo siempre igual. El concepto de la dinamicidad, complementario de la «ahistoricidad» burguesa, es llevado a lo absoluto cuando, como reflejo antropológico de las leyes de la producción, tendría en la sociedad emancipada que confrontarse críticamente con las necesidades. La idea de la actividad sin trabas, del hacer ininterrumpido, de la basta insaciabilidad, de la libertad como efervescencia, se nutre del concepto

burgués de la naturaleza, que desde su origen sólo ha servido para proclamar la violencia social como algo inmodificable, como un eterno estado de salud. En este estado, y no en la pretendida igualación, es donde se quedaron los proyectos positivos del socialismo a los que Marx se resistió: en el de la barbarie. Lo temible no es que la humanidad se relaje en la vida holgada, sino la salvaje prolongación de lo social embozado en la madre naturaleza, la colectividad como el ciego furor por el hacer. La ingenuamente supuesta univocidad de la tendencia evolutiva al incremento de la producción es una muestra de ese rasgo burgués de permitir el desarrollo en una sola dirección por ser la burguesía, como totalidad cerrada dominada por la cuantificación, hostil a la diferencia cualitativa. Si se concibe la sociedad emancipada justamente como la emancipación de dicha totalidad, se perciben unas líneas de fuga que poco tienen que ver con el incremento de la producción y su reflejo en los hombres. Si las personas desinhibidas no son precisamente las más agradables, ni siquiera las más libres, bien podría entonces la sociedad liberada de sus cadenas darse cuenta de que las fuerzas productivas no revelan el sustrato último del hombre, sino su figura históricamente cortada para la producción de mercancías. Quizá la verdadera sociedad llegue a hartarse del desarrollo y deje, por pura libertad, sin aprovechar algunas posibilidades en lugar de pretender alcanzar, con desvariado ímpetu, ignotas estrellas. Una humanidad que no conociera ya la necesidad aún dejaría traslucir algo de lo delirante e infructuoso de todas las organizaciones hasta entonces concebidas para escapar de la necesidad y que reproducían, agrandada, la necesidad junto con la riqueza. Ello afectaría hasta al propio goce de un modo análogo a como su esquema actual no puede separarse de la laboriosidad, de la planificación, de la arbitrariedad y de la sumisión. *Rien faire comme une bête*, flotar en el agua y mirar pacíficamente al cielo, «ser nada más, sin otra determinación ni complemento»[9], podría reemplazar al proceso, al hacer, al cumplir, haciendo así efectiva la promesa de la lógica dialéctica de desembocar en su origen. Ninguno entre los conceptos abstractos está tan próximo a la utopía realizada como el de la paz perpetua. Espectadores del progreso como Maupassant o Sternheim han contribuido a dar expresión a esta intención de forma tímida, la única forma que su fragilidad permite.

[1] Procesión del martes de Pentecostés en la localidad luxemburguesa de Echternach, que avanza dando tres pasos adelante y dos saltos atrás. [*N. del T.*]

[2] Friedrich Schiller, *An die Freude*, *31.* [*N. del T.*]

[3] Todos los personajes aquí citados pertenecen al popular libro infantil de Heinrich Hoffmann (1798-1874) titulado *Struwwelpeter*, cada uno de los cuales encarna, en una breve historia versificada, las faltas del comportamiento infantil, y sufre unas consecuencias en cuya dureza no encontramos hoy otra ejemplaridad que la de la época. Entre dichos personajes, *Struwwelpeter*, que da título al libro, representa al niño desarreglado, *Zappel-Philipp* al revoltoso, *Suppen-Kaspar* al que se niega a comer *y Hans-Guck-in-die-Luft* al distraído. [*N. del T.*]

[4]*Gross und klein.* Expresión equivalente a «todo el mundo» («grandes y pequeños»). Adorno la usa con doble sentido (lo grande y lo pequeño). [*N. del T.*]

[5] «Pequeño Juan» o «Juanito». Título de una popular canción infantil alemana. [*N. del T.*]

[6] Famoso ventrílocuo de los años 40 [*N. del T.*]

[7] «Migración de los pueblos», término forjado por la historiografía alemana para referirse a la paulatina penetración de pueblos bárbaros en las zonas civilizadas, y eminentemente al flujo de los pueblos germánicos hacia los territorios del imperio romano desde el siglo II d. C. [*N. del T.*]

[8]*Bilderbuch ohne Bilder*, traducción literal de *Billedbog uden Billeder* (Libro ilustrado sin ilustraciones), obra de H. Ch. Andersen. [*N. del T.*]

[9] Hegel, *Lógica*, *I*, *La doctrina del ser.* [*N. del T.*]

Tercera parte
1946-1947

Avalanche, veux-tu m’emporter dans ta chute?
Baudelaire

101

Planta de invernadero.–El hablar de precocidad y de tardanza, rara vez exento del deseo de muerte para la primera, es una inconveniencia. Quien madura pronto vive en la anticipación. Su experiencia es apriorística, sensibilidad divinatoria que palpa en la imagen y la palabra lo que sólo posteriormente ejecutarán el hombre y la cosa. Tal anticipación, hasta cierto punto satisfecha en sí misma, sorbe del mundo exterior y tiñe fácilmente su relación con él del color de lo neuróticamente lúdico. Si el precoz es algo más que poseedor de habilidades, por lo mismo estará obligado a superarse a sí mismo, una obligación que los normales gustan de adornar con el carácter de deber moral. Tendrá que reconquistar con esfuerzo para la relación con los objetos el espacio ocupado por su representación: tendrá que aprender a sufrir. El contacto con el no-yo, con la madurez presuntamente tardía, apenas perturbada interiormente, se le convierte al precoz en necesidad. Su propensión narcisista, revelada por la preponderancia de la imaginación en su experiencia, retrasa precisamente su maduración. Sólo posteriormente pasará, con crasa violencia, por situaciones, angustias y sufrimientos que en la anticipación estaban atenuados y que, al entrar en conflicto con su narcisismo, se tornarán morbosamente destructores. De ese modo vuelve a caer en lo infantil que una vez con tan poco esfuerzo había dominado y que ahora exige su precio; él se vuelve inmaduro y maduros los demás que en aquella fase tuvieron que ser, como se esperaba de ellos, hasta necios, y a los que les parece imperdonable lo que con tan desproporcionada agudeza le sucede al otrora precoz. Ahora es azotado por la pasión; demasiado tiempo mecido en la seguridad de su autarquía, se tambalea desvalido donde una vez levantó aéreos puentes. No en vano acusa la letra de los precoces alertadores

rasgos infantiles. Son una perturbación del orden natural, y la salud trastornada se ceba en el peligro que los amenaza al par que la sociedad desconfía de ellos como negación visible de la ecuación de esfuerzo y éxito. En su economía interna se cumple de modo inconsciente, pero inexorable, el castigo que siempre tuvieron merecido. Lo que con engañosa bondad se les ofreció, ahora se les retira. Hasta en el destino psicológico una instancia vigila para que todo sea pagado. La ley individual es un jeroglífico del cambio en equivalencias.

102

Circule despacio.–En el acto de correr por la calle hay una expresión de espanto. Es la precipitación que imita el gesto de la víctima en su intento de sortear el precipicio. La postura de la cabeza, que quiere mantenerse arriba, es la del que se ahoga, y el rostro crispado imita la mueca del tormento. Debe mirar hacia adelante, apenas puede volverse sin dar traspiés, como si tuviera detrás a un persecutor cuyo rostro hiciera paralizarse. En otro tiempo se corría para huir de los peligros demasiado graves para hacerles frente, y sin saberlo esto es lo que aún hace el que corre tras el autobús que se le escapa. El código de la circulación no tiene ya que contar con los animales salvajes, y sin embargo no ha pacificado el correr. Éste ha desarticulado el andar burgués. Lo que viene demostrado por el hecho de que el correr no se compadece con la seguridad y de que, como siempre sucede, en él no se escapa de otra cosa que de las fuerzas desatadas de la vida, aunque se trate sólo de vehículos. El hábito corporal del andar como el modo normal es cosa de los viejos tiempos. Era la manera burguesa de desplazarse, la desmitificación física –libre ya del hechizo del paso hierático– del deambular sin asilo, de la huida jadeante. La dignidad humana se aferraba al derecho al paseo, a un ritmo que no le era impuesto al cuerpo por la orden o el horror. Pasear, vagar era en el siglo XIX pasatiempo privado, herencia de la movilidad feudal. Con la era liberal el andar se extingue incluso antes de aparecer el automóvil. El *Jugendbewegung*, que palpaba estas tendencias con su infalible masoquismo, impugnó las excursiones dominicales paternas y las sustituyó por marchas forzadas voluntarias a las que, con inspiración medieval, llamaba

Fahrt, aunque pronto tuvo ya a su disposición el modelo Ford. Quizá en el culto de la velocidad producto de la técnica, y al igual que en el deporte, se oculte el impulso de dominar el horror que expresa el correr separando a éste del propio cuerpo y excediéndolo soberanamente: el triunfo del velocímetro calma de una manera ritual la angustia del perseguido. Pero cuando a una persona se le grita: «¡corre!», desde el niño que debe ir a por el bolso que su madre ha olvidado en el primer piso hasta el preso al que la escolta le ordena la huida a fin de tener un pretexto para matarle, es cuando se deja oír la violencia arcaica que, de otro modo, dirige silenciosa cada paso.

103

Infeliz[1].–Lo que sin fundamento real, como si se estuviera poseído por ideas fijas, más se teme, tiene la impertinente tendencia a convertirse en hecho. La pregunta que no se quisiera escuchar a ningún precio es la que formulará el subalterno con un interés pérfidamente amable; la persona de quien más recelosamente se desea mantener alejada a la mujer amada será precisamente la que invite a ésta, aunque se halle a mil leguas, por recomendaciones bienintencionadas y la que creará ese tipo de relaciones donde acecha el peligro. Está por saber hasta qué punto se fomentan tales terrores; si en el primer caso poniendo aquella pregunta en la boca del malicioso con nuestro celoso silencio o en el segundo provocando el fatal contacto al pedirle al mediador, con una confianza neciamente destructiva, que no se le ocurra hacer nada. La psicología sabe que quien se figura la desgracia, de algún modo la desea. ¿Pero por qué le sale tan inevitablemente al encuentro? Algo hay en la fantasía paranoide que corresponde a la realidad que ella tuerce. El sadismo latente de todos adivina infaliblemente la debilidad latente de todos. Y el delirio de persecución se contagia: siempre que aparece, los espectadores se sienten irresistiblemente impulsados a imitarlo. Ello ocurre con más facilidad cuando se le da una razón haciendo aquello que el otro teme. «Un loco hace ciento» –la abismática soledad del delirio tiene una tendencia a la colectivización, en la que el cuadro delirante se reproduce. Este mecanismo pático armoniza con el mecanismo social hoy determinante. Los individuos socializados en su desesperado aislamiento tienen hambre de convivencia y se apiñan en frías aglomeraciones. De ese

modo la locura se hace epidémica: las sectas extrañas crecen al mismo ritmo que las grandes organizaciones. Es el de la destrucción total. El cumplimiento de las fantasías de persecución proviene de su afinidad con el carácter criminal. La violencia basada en la civilización significa la persecución de todos por todos, y el que padece delirio de persecución se pone en desventaja al atribuir al prójimo algo dispuesto por la totalidad en el desesperado intento de hacer la inconmensurabilidad conmensurable. Se consume porque quiere apresar de forma inmediata, con sus propias manos, el delirio objetivo, del que él es trasunto, cuando el absurdo reside precisamente en la pura mediación. Él es la víctima elegida para la perpetuación de la ofuscación hecha sistema. Aun la peor y más absurda imaginación de efectos, la más salvaje proyección, implica el esfuerzo inconsciente de la conciencia por conocer la mortal ley en virtud de la cual la sociedad perpetúa su vida. La aberración no es sino un cortocircuito en la adaptación: la locura patente de uno ve equivocadamente en el otro la cierta locura de la totalidad, y el paranoico es la imagen irrisoria de la vida justa al querer por su propia iniciativa imitar la vida falsa. Pero así como en un cortocircuito saltan chispas, un delirio se comunica, al modo de los relámpagos, con otro en la verdad. Los puntos de comunicación son las brutales confirmaciones de los delirios de persecución, que convencen al que los padece de que tiene razón para hundirlo tanto más profundamente. La superficie de la existencia vuelve en seguida a cicatrizar y le demuestra que ésta no es tan mala, y que él está loco. Subjetivamente anticipa la situación en que, súbitamente, la locura objetiva y la impotencia del individuo se vuelven convertibles, del mismo modo que el fascismo, en cuanto dictadura de los afectados de manía persecutoria, confirma todos los temores de persecución de sus víctimas. Decidir, por tanto, si un recelo extremado es paranoico o tiene una base real –el eco personalizado de los gritos de la historia–, es algo que sólo podrá hacerse más adelante. La psicología no alcanza al horror.

104

Golden Gate.–En el desairado, en el desdeñado, hay algo que se deja notar con la misma claridad con que los dolores intensos iluminan el propio cuerpo. Él reconoce que en lo íntimo del amor ciego, que nada sabe ni debe saber,

palpita la exigencia de claridad. Ha padecido injusticia, y ahí apoya su demanda de justicia al tiempo que se ve obligado a retirarla, pues lo que él desea sólo puede provenir de la libertad. En esta servidumbre, el rechazado alcanza la integridad humana. Como invariablemente el amor descubre lo general en lo particular, único lugar donde se hace honor a lo general, lo general se vuelve mortalmente contra el amor erigiendo la autonomía de lo próximo. El fracaso, en el que se impone lo general, le parece al individuo un estado en el que se halla excluido de lo general; el que perdió el amor se sabe abandonado de todos, por eso desdeña el consuelo. En el sinsentido de la privación llega a percibir lo falso de toda satisfacción meramente individual. Pero de ese modo se despierta en él la conciencia paradójica de lo general, del inalienable e irrecusable derecho humano a ser amado por la amada. Con su aspiración, no fundada en título ni prerrogativa algunos, a ser correspondido apela a una instancia desconocida que graciosamente le conceda lo que le pertenece y no le pertenece. El secreto de la justicia en el amor es la superación del derecho que el amor reclama en sus gestos, sin palabras. «Donde quiera debe el amor / engañada, neciamente existir.»[2]

105

Sólo un cuarto de hora.–Noche de insomnio: para esto puede haber alguna fórmula capaz de hacer olvidar la vacía duración, las horas penosas que se prolongan en inútiles esfuerzos pareciendo que nunca llegará el fin con el alba. Pero lo que causa esas noches de insomnio en las que el tiempo se contrae y se escapa, inútil, de las manos, son los terrores. Uno apaga la luz con la esperanza de llenar esas largas horas con un descanso reparador. Pero cuando no puede apaciguar los pensamientos desperdicia la valiosa provisión de la noche, y hasta que consigue no ver nada detrás de los ojos cerrados y enrojecidos sabe que es muy tarde, que pronto le despertará con sobresalto la mañana. De un modo parejo, implacable, inútil, debe agotarse para el condenado a muerte el último plazo. Pero lo que en esta contracción de las horas se manifiesta es lo contrario del tiempo consumado. Si en éste el poder de la experiencia rompe el hechizo de la duración y reúne lo pasado y lo futuro en lo presente, en las impacientes noches de insomnio la duración origina un horror insoportable. La vida humana se convierte en instante, y no

porque supere la duración, sino porque se desvanece en la nada manifestando su vanidad en el seno de la mala infinitud del tiempo en sí. En el ruidoso tic-tac del reloj se percibe el desdén de los eones por la duración de la propia existencia. Las horas que ya han pasado como segundos antes de que el sentido interno las haya asimilado, anuncian a éste, arrastrándolo en su precipitación, que él y toda memoria están consagrados al olvido en la noche cósmica. Un olvido del que los hombres hoy se percatan de un modo obsesivo. En su estado de total impotencia, lo que se le ha dejado vivir le parece al individuo el plazo breve de un ajusticiado. No espera vivir por sí mismo su vida hasta el final. La posibilidad de la muerte violenta o el martirio, presente a cada uno, se continúa en la angustia de saber que los días están contados y la duración de la propia vida establecida en las estadísticas; de saber que el envejecer en cierto modo se ha convertido en una ventaja ilícita que hay que sacar con engaño de los valores medios. Quizá esté ya agotada la cuota de vida dispuesta, con carácter revocable, por la sociedad. Una angustia semejante registra el cuerpo en la huida de las horas. El tiempo vuela.

106

Las florecillas todas[3].–La frase de Jean Paul de que los recuerdos son la única posesión que nadie nos puede arrebatar, pertenece al acervo de consuelos impotentemente sentimentales que pretende hacer creer al sujeto que la retirada llena de resignación a la interioridad supone para él una satisfacción que suele desperdiciar. Con la disposición del archivo de sí mismo, el sujeto se incauta de su propio depósito de experiencias haciendo del mismo una propiedad y, de ese modo, convirtiéndolo en algo totalmente exterior al propio sujeto. La pasada vida interior se convierte en mobiliario del mismo modo que, inversamente, toda pieza estilo *biedermaier* se convertía en recuerdo hecho madera. El *intérieur* en que el alma guarda la colección de sus acontecimientos y curiosidades es algo caduco. Los recuerdos no se conservan en cajones o en abanicos, sino que en ellos lo pretérito se combina íntimamente con lo presente. Nadie puede disponer con libertad o a capricho de aquello en cuya alabanza tanto abundan las frases de

Jean Paul. Es precisamente cuando los recuerdos se hacen objetivos y manejables, cuando el sujeto cree estar completamente seguro de ellos, cuando pierden el color como delicados tapices expuestos a la hiriente luz solar. Pero cuando, protegidos por el olvido, conservan su vigor, están expuestos a riesgos, como todo lo viviente. La concepción de Bergson y Proust, dirigida contra la cosificación, y según la cual lo presente, la inmediatez, sólo se constituye por la memoria, por la acción recíproca del ahora y el antes, por lo mismo tiene no sólo un aspecto salvador, sino también infernal. Igual que ninguna vivencia anterior que no haya sido liberada por alguna involuntaria rememoración de la rigidez cadavérica de su existencia aislada es real, ningún recuerdo está, a la inversa, garantizado como algo existente en sí, indiferente al futuro del que lo guarda; ni ningún pasado es inmune, por su conversión en mera representación, a la maldición del presente empírico. El más feliz recuerdo de una persona puede ser sustancialmente anulado por una experiencia posterior. Quien ha amado y traiciona ese amor, no sólo inflige un daño a la imagen de lo pasado, sino también a éste mismo. Cuando se despierta el recuerdo, con incontrastable evidencia se introduce en él un gesto involuntario, un tono de ausencia, una vaga hipocresía del placer, que hace de la cercanía de ayer la extrañeza de hoy. La desesperación no tiene la expresión de lo irrevocable porque la situación no pueda llegar a mejorar, sino porque arrastra a su abismo al tiempo pasado. Por eso es necio y sentimental querer mantener el pasado limpio de la sucia marea del presente. El pasado no tiene otra esperanza que la de, abandonado al infortunio, resurgir de él transformado. Pero quien muere desesperado es que su vida entera ha sido inútil.

107

Ne cherchez plus mon coeur[4].–El heredero de la obsesión balzaquiana, Proust, al que toda invitación del mundo elegante parece abrir el Sésamo de la vida recobrada, se introduce en un laberinto donde el cotilleo prehistórico le revela los oscuros secretos de todo esplendor hasta parecer éste insulso y agrietado a los ojos demasiado cercanos y nostálgicos. Pero el *placet futile,* la aflicción por una clase ociosa históricamente sentenciada de la que todo burgués destaca su superfluidad, la absurda energía disipada en los

disipadores, compensa mucho más que la serena atención a lo relevante. El esquema de la decadencia en que Proust encuadra la imagen de su *society* se revela como el de una poderosa tendencia evolutiva de la sociedad. Lo que Charlus, Saint-Loup y Swann van perdiendo es lo mismo que le falta a toda la generación posterior, que ya no conoce el nombre del último poeta. La excéntrica psicología de la *décadence* esboza la antropología negativa de la sociedad de masas: Proust da cuenta con alergia de lo que después se hará con toda forma de amor. La relación de intercambio a la que el amor parcialmente se opuso a lo largo de la época burguesa ha acabado por absorberlo; la última inmediatez se convierte en víctima de la lejanía de todos los contratantes entre sí. El amor se enfría con el valor que el propio yo se atribuye. Amar significa para éste amar más, y quien ama más habita en la injusticia. Se hace sospechoso a los ojos de la amada y, reflejándose en él mismo, su afecto enferma de despotismo posesivo e imaginación autodestructiva. «Las relaciones con una mujer amada –leemos en *Le temps retrouvé*– pueden ser platónicas por una razón ajena a la virtud de la mujer o a la naturaleza poco sensual del amor que ésta inspira. Esta razón puede ser que el enamorado, demasiado impaciente, no sepa, por el exceso mismo de su amor, esperar con una simulación de indiferencia el momento en que logrará lo que desee. Vuelve continuamente a la carga, no cesa de escribir a la mujer amada, intenta a cada momento verla, ella le rechaza, él se desespera. Entonces ella comprende que si le concede su compañía, su amistad, estos bienes parecerán ya tan considerables al que los creyó inasequibles, que la mujer puede evitarse el dar más, y aprovechar un momento en que el hombre no pueda pasar sin verla, en que quiera, cueste lo que cueste, terminar la guerra, imponiéndole una paz cuya primera condición será el platonismo de las relaciones [...] Las mujeres adivinan todo esto y saben que pueden permitirse el lujo de no darse jamás a aquellos en quienes notan, si han estado demasiado nerviosos para ocultárselo los primeros días, el incurable deseo que de ellas sienten.» El joven Morel es más fuerte que su influyente amante. «... Era él el que mandaba, si no quería rendirse. Y para que no quisiera rendirse, quizá bastaba que se sintiera amado»[5]. El motivo personal de la balzaquiana duquesa de Langeais se ha difundido universalmente. La calidad de cada uno de los incontables automóviles que en las tardes de domingo regresan a Nueva York se corresponde con el atractivo de la chica que los

ocupa. La disolución objetiva de la sociedad se manifiesta subjetivamente en que el impulso erótico se ha debilitado demasiado como para unir las mónadas autosuficientes, como si la humanidad imitase la teoría física del universo en expansión. A la frígida inasequibilidad del ser amado, con el tiempo convertida en una institución reconocida de la cultura de masas, responde el «incurable deseo» del amante. Cuando Casanova decía de una mujer que no tenía prejuicios, quería decir que ninguna convención religiosa le impedía entregarse; hoy una mujer sin prejuicios sería la que ya no cree más en el amor y no da ocasión a que la engañen invirtiendo más de lo que pueda esperar a cambio. La sexualidad, por la que supuestamente se mantiene la tensión, se ha convertido en la ilusión que antes estaba en la renuncia. Cuando la organización de la vida ya no deja tiempo para el placer consciente de sí mismo y lo sustituye por las ocupaciones fisiológicas, el sexo mismo desinhibido se desexualiza. Propiamente los sujetos ya no desean la embriaguez, sino tan sólo la compensación que pueda traer una ocupación que preferirían ahorrarse por superflua.

108

Princesa plebeya.–Sólo excitan la fantasía las mujeres a las que les falta la fantasía. El nimbo más colorista es el que tienen aquellas que, permanentemente volcadas a lo exterior, resultan insustanciales. La atracción que despiertan procede de la escasez de conciencia de sí mismas, y sin duda también de uno mismo. A este respecto Oscar Wilde hablaba de la esfinge sin enigma. Reproducen una imagen predeterminada: cuanto más pura apariencia son, sin perjuicio de toda nota personal, más se asemejan a los arquetipos –Preziosa, Peregrina, Albertina–, que hacen presentir en toda individuación la mera apariencia y terminan siempre defraudando en cuanto se descubre lo que son. Su vida toma el aspecto de las ilustraciones o el de una perpetua fiesta infantil, y tal aspecto hace injusticia a su menesterosa existencia empírica. Storm trató este tema en su libro *Pote Poppenspäler*, una historia infantil con trasfondo. El mozo frisón se enamora de la pequeña de los titiriteros ambulantes bávaros. «Cuando por fin me volví, vi un vestido rojo que se acercaba a mí; y era ella, era ella, la pequeña titiritera. A pesar de su descolorido traje, me parecía salida de un mundo de ensueño. Me armé de

valor y le dije: ¿Quieres que demos un paseo, Lisei? Me miró desconfiada con sus ojos negros. ¿Un paseo?, repitió parsimoniosa. ¡Ah, pues estás tú listo! ¿A dónde vas entonces? -Al tendero. ¿Quieres comprarte un vestido nuevo?, pregunté sin darme cuenta de mi torpeza. Ella soltó una carcajada. ¡Ah, vamos! -No, esto no son simples harapos. ¿Harapos, Lisei? -¡Claro!, son restos de los trajes que llevan los muñecos; así sale más barato.» La pobreza obliga a Lisei a contentarse con lo gastado -los «harapos»-, aunque le gustaría llevar otras cosas. Inconscientemente ha de desconfiar de todo lo que no se justifique prácticamente, viéndolo como un exceso. La fantasía es compañera de la pobreza. Porque lo gastado sólo tiene encanto para el que lo contempla. Pero también la fantasía necesita de la pobreza, sobre la que ejerce violencia: la felicidad a la que se abandona la describe con los trazos del sufrimiento. La Justina de Sade pasando de un lecho de tortura a otro es aquí *notre intéressante héroïne*, así como Mignon, en el momento en que es azotada, la criatura interesante. La princesa de los sueños y la niña de azotes son la misma persona, sólo que no lo saben. Aún hay huellas de esto en las relaciones de los pueblos nórdicos con los meridionales: los adinerados puritanos buscan inútilmente el contacto con las morenas del extranjero, y no es que la marcha del mundo que ellos imponen se lo impida sólo a ellos, sino también y sobre todo a las vagantes. El sedentario envidia el nomadismo, la búsqueda de pastos frescos, y el carromato verde es la casa sobre ruedas, en cuya ruta le acompañan las estrellas, El carácter infantil, vertido en movimientos arbitrarios que dan al que vive en una penosa inestabilidad el aliento momentáneo para seguir viviendo, quiere representar la vida no deformada, la plenitud, y, sin embargo, relega a ésta al ámbito de la autoconservación, de cuyas necesidades aparenta estar libre. Tal es el círculo de la nostalgia burguesa de lo ingenuo. El vacío de alma de aquellos a los que, al margen de la cultura, lo cotidiano les prohíbe toda autodeterminación –la delicia y el tormento–, se convierte en los bien colocados, que aprendieron de la cultura el avergonzarse del alma, en fantasmagoría del alma. El amor se pierde en lo vacío de alma cual cifra de lo pleno de ésta porque, en él, los que viven son espectáculo para los desesperados deseos de salvación que sólo en lo perdido tienen su objeto: para el amor, el brillo del alma es el de su ausencia. Así sólo parece humana la expresión de los ojos más próxima a la del animal, a la de las criaturas alejadas de la reflexión del

yo. A la postre el alma es el anhelo de salvación de lo carente de alma.

109

L'inutile beauté[6].–Las mujeres de singular belleza están condenadas a la infelicidad. Incluso aquellas a las que las circunstancias benefician, las favorecidas por el nacimiento, la riqueza o el talento, parecen como perseguidas o poseídas por un impulso de destrucción de ellas mismas y de todas las relaciones humanas en que entran. Un oráculo las pone ante una alternativa de fatalidades. O bien utilizan la belleza para conseguir el éxito, y entonces pagan con la infelicidad esa condición, porque, como no pueden amar, envenenan el amor hacia ellas y quedan con las manos vacías; o bien el privilegio de la belleza les da ánimo y seguridad para asumir el intercambio, se toman en serio la felicidad que se prometen y no escatiman nada de sí mismas, confirmadas por la inclinación que todos sienten hacía ellas, en el sentido de que su valor no deben solamente mostrarlo. En su juventud pueden elegir. Pero ello las hace volubles: nada es definitivo, todo puede en cualquier momento sustituirse por otra cosa. Muy temprano, y sin considerarlo mucho, se casan y se someten así a condiciones pedestres, se despojan en cierto sentido del privilegio de las posibilidades infinitas, se reducen a seres humanos. Pero al mismo tiempo se agarran al sueño infantil del poder sin límites que su vida parecía prometerles y no cesan de desdeñar –aunque no a la manera burguesa– lo que mañana pudiera ser mejor. Tal es su tipo de carácter destructivo. Precisamente el hecho de que una vez fueran *hors de concours* las sitúa en un segundo plano de la competencia, a la que ahora se entregan mánicamente. Todavía les queda el gesto de la irresistible cuando los motivos se han desvanecido; el encanto se hunde cuando, en lugar de representar una esperanza, se asienta en lo doméstico. Pero la víctima es ahora la resistible: queda sometida al orden sobre el que antes sólo se deslizaba. Su generosidad sufre su castigo. Tanto la perdida como la obsesionada son mártires de la felicidad. La belleza integrada se ha convertido con el tiempo en elemento calculable de la existencia, en mero sucedáneo de la vida inexistente sin que rebase mínimamente esa nulidad. Ha roto, para sí misma y para los demás, su promesa de felicidad. Pero la que

aún la mantiene se rodea de un aura de desdicha y es ella misma alcanzada por la desdicha. Aquí el mundo ilustrado ha absorbido por completo al mito. Sólo la envidia de los dioses ha sobrevivido.

110

Constanze–En todas partes la sociedad burguesa insiste en el esfuerzo de la voluntad; sólo el amor es involuntario, pura inmediación del sentimiento. En el ansia de él, que significa la dispensa del trabajo, la idea burguesa del amor trasciende la sociedad burguesa. Pero, al insertar directamente lo verdadero en lo falso general, trueca aquél en éste. No se trata sólo de que el puro sentimiento, si es que aún es posible en un sistema económicamente determinado, se convierte así en coartada para el dominio del interés en la sociedad dejando testimonio de una humanidad que no existe. Ocurre también que el carácter involuntario del amor mismo, incluso cuando no está de antemano mezclado con fines prácticos, contribuye a aquella totalidad tan pronto como se establece como principio. Si el amor debe ser representación de una sociedad mejor dentro de la existente, no puede serlo como un enclave de paz, sino sólo en la oposición consciente. La cual precisamente exige ese momento de voluntad que los burgueses, para los que el amor nunca será lo bastante natural, le prohíben. Amar significa ser capaz de hacer que la inmediatez no se atrofie por la omnímoda presión de la mediación, por la economía, y en ese empeño la inmediatez, mediada consigo misma, se constituye en una tenaz presión contraria. Sólo ama el que tiene fuerzas para aferrarse al amor. Cuando la ventaja social, sublimada, conforma incluso el impulso sexual haciendo espontáneamente aparecer atractivos ora a estos, ora a aquellos mediante mil matizaciones de lo sancionado por el orden, a esa ventaja se opone la inclinación afectiva, una vez suscitada, al perseverar en sí misma donde la gravitación de la sociedad –antes de toda intriga, que luego normalmente pone a su servicio– no se lo permite. Para el sentimiento es una prueba el que esa actitud vaya, por su duración, más allá del sentimiento, aunque sea en la forma de la obsesión. Pero aquel afecto que, bajo la apariencia de una espontaneidad irreflexiva, y orgulloso de su supuesta sinceridad, se abandona por entero a lo que considera la voz del corazón y deserta cuando le parece no escuchar esa voz, es, en esa soberana

independencia, precisamente el instrumento de la sociedad. Pasivamente, y sin saberlo, registra los números que van saliendo en la ruleta de los intereses. Al traicionar a la persona amada, se traiciona a sí mismo. El mandato de fidelidad que imparte la sociedad es un medio para la privación de libertad, mas sólo mediante la fidelidad materializa la libertad la insubordinación contra el mandato de la sociedad.

111

Filemón y Baucis.–El tirano de la casa deja que su mujer le ayude a ponerse el abrigo. Ella cumple solícitamente con el servicio del amor acompañándolo de una mirada que dice: qué le voy a hacer, sino darle su pequeña felicidad; así es él, simplemente un hombre. El matrimonio patriarcal se venga del amo con la indulgencia que pone la mujer y que se ha hecho fórmula en el irónico lamento por el descontento y la falta de independencia del marido. Debajo de la falaz ideología que coloca al hombre en un puesto superior hay otra ideología secreta, no menos falsa, que lo reduce a un puesto inferior, a víctima de la manipulación, de la maniobra, del engaño. El calzonazos es la sombra del que tiene que enfrentarse a una vida hostil. Con la misma obtusa inteligencia con que la esposa juzga al esposo, juzgan generalmente los niños a los adultos. En la desproporción que hay entre su actitud autoritaria y su desamparo, desproporción que necesariamente se manifiesta en la esfera privada, hay algo de ridículo. Todo matrimonio que interpreta bien su papel resulta cómico, y esto es lo que trata de equilibrar la paciente comprensión de la mujer. Apenas hay mujer que lleve suficiente tiempo casada que no desapruebe con sus cuchicheos las pequeñas debilidades del marido. La falsa proximidad estimula la malignidad, y en el ámbito del consumo el más fuerte es quien tiene la sartén por el mango. La dialéctica del señor y el siervo de Hegel impera, hoy como ayer, en el orden arcaico de la casa, acentuada además por el hecho de que la mujer se aferra tercamente al anacronismo. Como matriarca desplazada, allí donde debe servir se convierte en patrona, mientras que el patriarca no necesita más que parecerlo para ser una caricatura. Esta dialéctica, común a todas las épocas, se ha presentado siempre ante la visión individualista como «guerra de los sexos». Pero ninguno de los adversarios tiene razón. En el

desencanto del hombre, cuyo poder se basa en el hecho de ganar el dinero, que es lo que decide la jerarquía humana, la mujer expresa la falsedad del matrimonio, en el que ella busca su verdad. No hay emancipación posible sin la emancipación de la sociedad.

112

Et dona ferentes[7].–Los filisteos alemanes de la libertad siempre han celebrado muy especialmente el poema de «El dios y la bayadera»[8] con su fanfarria final de que los inmortales elevarán hasta el cielo con sus ígneos brazos a los pecadores. No hay que confiar en la generosidad aprobada. Ésta hace suyo sin reservas el juicio burgués sobre el amor vendido; el efecto de la comprensión y el perdón paternalmente divinos sólo lo consigue poniendo a la graciosa rescatada, con arrobada inspiración, como descarriada. El acto de clemencia arrastra unas cautelas que lo hacen ilusorio. Para ganarse la salvación –como si una salvación ganada fuera de verdad tal salvación–, a la muchacha se le permite participar de la «fiesta placentera del tálamo», mas «no por placer ni lucro». ¿Y por qué así? ¿No deshace groseramente el amor puro que a ella se le exige el encanto con que los ritmos de danza de Goethe ciñen la figura del poema y que la referencia a la profunda abyección ciertamente no puede destruir? Pero es preciso también hacer de ella un alma buena que renuncie a lo que es. Para ser readmitida en la congregación de la humanidad, la hetera, de cuya tolerancia la humanidad alardea, debe primero dejar de serlo. La divinidad se alegra del pecador contrito. Toda la incursión al lugar donde se hallan las últimas casas es una especie de *slumming party* metafísico, un amaño de la perversidad patriarcal para parecer doblemente grande acentuando hasta el extremo la distancia entre el espíritu masculino y la naturaleza femenina y reafirmando luego, adornado de magnanimidad, lo indiscutible del propio poder, la diferencia creada. El burgués necesita a la bayadera no solamente para el placer, que al mismo tiempo envidia en ella, sino para sentirse también dios. Cuanto más se aproxima a la linde de su reino y olvida su dignidad, más craso es el ritual de la violencia. La noche procura su placer, pero la ramera es quemada. El resto es la idea.

113

Aguafiestas.–La afinidad entre el ascetismo y la embriaguez, que la sabiduría psicológica universal siempre ha observado, el amor-odio de los santos y las prostitutas, tiene un fundamento objetivamente indiscutible en el hecho de que el ascetismo ofrece mayor posibilidad de satisfacción que las dosificaciones de la cultura. La hostilidad hacia el placer no puede separarse de la conformidad con la disciplina de una sociedad a cuya esencia pertenece más el exigir que el conceder. Pero existe también una desconfianza hacia el placer que procede de la sospecha de que no hay placer ninguno en este mundo. Una construcción de Schopenhauer expresa inconscientemente algo de esta sospecha. El paso de la afirmación a la negación de la voluntad de vivir tiene lugar en el desarrollo de la idea según la cual en toda inhibición de la voluntad ésta sufre por causa de un obstáculo «que se interpone entre ella y el objetivo que persigue, mientras que, por el contrario, el logro de su objetivo tiene por resultado la satisfacción, el bienestar, la felicidad». Pero si, por una parte, y de acuerdo con la intransigente concepción de Schopenhauer, tal «sufrimiento» tiende a acrecentarse al punto que a menudo hace deseable la muerte, por otra el mismo estado de «satisfacción» es insatisfactorio, ya que «tan pronto como la necesidad y el sufrimiento conceden al hombre una tregua, el tedio está tan cerca que le crea la necesidad del pasatiempo. Lo que a todo ser vivo le ocupa y le pone en movimiento es la lucha por la existencia. Pero con la existencia una vez asegurada no sabemos qué hacer; de ahí que el segundo impulso que la pone en movimiento sea el deseo de sacudir la carga del existir, de hacerla insensible, de "matar el tiempo", es decir, de huir del tedio» (Schopenhauer, *Sämtliche Werke* [*Grossherzog Wilhelm-Ernst Ausgabe*] Bd. I, *Die Welt als Wille und Vorstellung I,* ed. de Eduard Grisebach, Leipzig, s. a. [1920], p. 415). Pero el concepto de este tedio, elevado a tan insospechada dignidad, es –cosa que la enemiga de Schopenhauer a la historia sería lo último que concediera– de todo punto un concepto burgués. El tedio es un complemento del trabajo alienado en cuanto experiencia del antitético «tiempo libre», ya sea porque éste es el encargado de renovar la fuerza gastada, ya porque carga con la hipoteca que es la apropiación del trabajo ajeno. El tiempo libre es un reflejo del ritmo de producción heterónomamente impuesto al sujeto, ritmo que compulsivamente

se mantiene en las pausas de descanso. La conciencia de la esclavitud de la existencia entera, que la presión de las exigencias adquisitivas, esto es, de la esclavitud misma, no permite que se despierte, sólo aparece en el *intermezzo* de libertad. La *nostalgie du dimanche* no es la nostalgia de la semana laboral, sino de ese estado de emancipación; el domingo deja insatisfecho no porque en él todo sea holgar, sino porque lo que promete no parece inmediatamente cumplirse. Como el inglés, todo domingo lo es a medias. Aquel a quien el tiempo se le hace penosamente largo, espera en vano, frustrado de que el domingo se demora, que mañana sea otra vez como ayer. Pero el tedio de los que no necesitan trabajar no es esencialmente distinto. La sociedad como totalidad impone a los poderosos lo que ellos aplican a los demás, y lo que a éstos no se les concede apenas se lo permiten a sí mismos. Los burgueses han hecho de la saciedad, emparentada con la dicha, una blasfemia. Como los otros padecen hambre, la ideología decide que la ausencia del hambre es una ordinariez. De ese modo los burgueses acusan al burgués. Su propia exención del trabajo les prohíbe el elogio de la holganza: esta es aburrida. La actividad enfermiza a la que se refiere Schopenhauer tiene menos que ver con la insoportabilidad de la situación privilegiada que con su ostentación, la cual, según la coyuntura histórica, aumentará la distancia social o bien la reducirá a mera apariencia mediante actos representativos supuestamente importantes destinados a confirmar la utilidad de los amos. Si el que está arriba realmente se aburre, ello no es consecuencia del exceso de felicidad, sino del hecho de estar ésta marcada por la infelicidad general; de su carácter de mercancía, que relega las diversiones a la idiotez; de la brutalidad de las órdenes, cuyo eco resuena estentóreo en los alborozos de los dominadores; del miedo de éstos a su propia superfluidad. Nadie que extraiga provecho del sistema del provecho puede existir en su seno sin vergüenza, y ésta deforma hasta el placer no deformado, aunque los desenfrenos que los filósofos envidian, en algunas épocas no debieron de ser tan aburridos como éstos aseguran. Ciertas experiencias que le han sido arrebatadas a la civilización prueban que en la libertad realizada el tedio desaparece. El adagio *omne animal post coitum triste* es una invención del desprecio burgués por el hombre: en ningún otro orden se distingue más lo humano de la tristeza de la criatura. El asco sigue no a la embriaguez, sino al amor socialmente aprobado: éste es, al decir de Ibsen, viscoso. En el eróticamente conmovido, el cansancio se transforma en

demanda de ternura, y la momentánea impotencia del sexo es algo accidental y concebido como un suceso completamente exterior a la pasión. No en vano combinó Baudelaire la esclavizante obsesión erótica con el resplandor de la espiritualización, y llamó inmortales por igual al beso, al perfume y a la conversación. La fugacidad del placer, que el ascetismo subraya, responde al hecho de que, fuera de los *minutes hereuses*, en los que la vida olvidada del amante revive en las rodillas de la amada[9], no se da placer ninguno. Ni siquiera las cristianas denuncias del sexo en la *Sonata a Kreutzer* de Tolstoi consiguen, entre todas las prédicas capuchinas, borrar del todo su recuerdo. Lo que Tolstoi enfrenta al amor sensual no es sólo el motivo teológico, que grandiosamente aparece una y otra vez, de la abnegación, de que ningún hombre ha de hacer de otro un objeto –lo que propiamente constituye la protesta contra la disposición patriarcal–; dicho motivo viene también mezclado con consideraciones acerca de la deformación burguesa del sexo, de su turbia mezcolanza con todo tipo de intereses materiales y del matrimonio como indigno compromiso tanto como sobre el resentimiento rousseauniano contra el goce acrecentado en la reflexión. El ataque al periodo de noviazgo alcanza hasta a la fotografía de familia, que recuerda la palabra novio. «A esto se añadía la enojosa costumbre de llevar confituras, de cargar con toda clase de golosinas, y todos los detestables preparativos de la boda: por todas partes no se oía hablar más que de la casa, el dormitorio, las camas, la ropa de casa y de dormir, las sábanas y los enseres del baño». Igualmente hace burla de la luna de miel, que es comparada con el desengaño después de la visita a un puesto de feria calurosamente recomendado y «extremadamente aburrido». De este *dégoût* son menos culpables los sentidos agotados que lo institucional, lo permitido, lo montado, la falsa inmanencia del placer dentro de un orden que lo regula y lo vuelve mortalmente triste en el momento mismo en que lo ordena. Tal repugnancia puede aumentar de tal modo, que al final toda embriaguez, entre tantas renuncias, prefiere quedar suspendida que asesinar su concepto al realizarlo.

114

Heliotropo.–Al niño cuyos padres acogen a un huésped le late el corazón

con más ansiedad que en vísperas de Navidad. En este caso no por los regalos, sino por el cambio en su vida. El perfume que la dama invitada deja en la cómoda mientras se le permite mirar cuando abre su equipaje tiene, al respirarlo por primera vez, un aroma que es como una evocación. Las maletas con las insignias de la *Suvretthaus* y de la *Madonna di Campiglio* son cofres en los que las piedras preciosas de Aladino y Ali-Babá, envueltas en ricas telas, y los kimonos de la visitante, traídos en los vagones-literas de las caravanas de Suiza y el sur del Tirol, quedan a merced de la insaciable curiosidad. Y como en los cuentos las hadas hablan a los niños, así habla la invitada, seria y sin afectuosidad, al niño de la casa. Lógicamente éste le pregunta por los países y las gentes, y ella, que no está familiarizada con él y no ve más que fascinación en sus ojos, le contesta con observaciones fatalistas sobre el reblandecimiento cerebral del cuñado o los asuntos matrimoniales del sobrino. De ese modo, el niño se ve de repente incluido en la poderosa y misteriosa comunidad de los adultos, en el círculo mágico de la gente razonable. Con el orden del día –quizá al siguiente pueda faltar a la escuela– se suspenden las divisorias entre las generaciones, y el que a las once todavía no es envíado a la cama presiente la verdadera promiscuidad. La visita hace del jueves día de fiesta, y en su bullicio se cree estar compartiendo la mesa con la humanidad entera. Porque el huésped viene de muy lejos. Su aparición promete al niño la experiencia de lo que está más allá de la familia y le recuerda que ésta no es lo último. Ese ansia de felicidad informe, en un estanque de salamandras y cigüeñas, que el niño había aprendido a reprimir poniendo en su lugar la imagen temible del coco, del demonio que quiere raptarlo, ahora la vuelve a sentir sin temor. La figura de lo diferente aparece ahora entre los suyos y en intimidad con ellos. La gitana agorera, admitida por la puerta principal, es absuelta en la dama visitante, que se transfigura en ángel salvador. Ella retira la maldición que acompaña a la felicidad de la inmediata cercanía al ligarla a la extrema lejanía. Eso es lo que toda la existencia del niño espera, y lo que después continuará esperando el que no olvida lo mejor de la niñez. El amor cuenta las horas hasta aquella en que la visita ha de traspasar el umbral y devolver el tono a la vida descolorida con un imperceptible: «Aquí estoy otra vez / de vuelta del ancho mundo»[10].

Vino puro.–Para saber si una persona piensa bien de ti hay un criterio casi infalible, y es el modo como refiere las manifestaciones desfavorables u hostiles que oye sobre ti. Casi siempre tales informes carecen de importancia y no son más que pretextos para abrir las puertas a la malevolencia sin responsabilidad y hasta en nombre del bien. Como todos los conocidos sienten la inclinación a hablar mal de vez en cuando unos de otros –aunque también lo hacen como protesta contra la insipidez del trato–, cada uno es sensible a las opiniones del otro en la medida en que secretamente desea ser querido allí donde él mismo a nadie quiere: no menos difusa y general que la alienación entre los hombres es el ansia de romperla. En este clima prospera el *colporteur*, al que no le falta el material ni la malaventura, y que siempre puede contar con que el que quiere que todos le quieran está pendiente de la posibilidad contraria. Los comentarios desfavorables sólo deberían contarse cuando de forma clara y taxativa se trata de decisiones que han de tomarse en común o del enjuiciamiento de personas en las que es preciso confiar o con las que hay que trabajar. Cuanto menos interesado parece el informe, más turbio es el interés, el placer reprimido de producir dolor. Ello todavía es inofensivo cuando el informador quiere predisponer una contra otra a las dos partes y al mismo tiempo poner él de relieve sus cualidades personales. Pero más frecuentemente se presenta como virtual pregonador de la opinión pública, que con despiadada objetividad da a entender a la víctima toda la violencia de lo anónimo, ante lo cual ésta debe bajar la cabeza. La mentira se hace patente en la inútil preocupación por el honor del injuriado, que nada sabe de la injuria, por la claridad de las relaciones, por la pureza íntima: tan pronto como ésta aparece complicada en la maraña del mundo no se hace ya, desde Gregers Werle[11], sino aumentar el enmarañamiento. Con su celo moral, el bienintencionado se convierte en destructor.

116

Mira si era malo.–Quienes han pasado por peligros imprevistos de muerte, por súbitas catástrofes, a menudo refieren que, en un grado sorprendente, no sintieron miedo. El espanto general no hace presa en ellos de modo específico, sino que los alcanza como simples habitantes de una

ciudad, como miembros de alguna gran colectividad. Ellos se acomodan a lo accidental, generalmente inanimado, como sí propiamente no les importase. Psicológicamente, la ausencia de miedo se explica como falta de impresionabilidad ante la incidencia fatal. En la libertad de los testigos queda como una lesión pareja al estado apático. El organismo psíquico, de modo semejante al cuerpo, está en correspondencia con vivencias relativas a un orden de magnitud que de algún modo le es propio. Cuando el objeto de experiencia rebasa las proporciones del individuo, éste propiamente ya no lo experimenta, sino que lo registra automáticamente, mediante un concepto sin intuición, como algo externo a él, inconmensurable, respecto a lo cual se comporta tan fríamente como el *shock* catastrófico respecto a él. En lo moral acontece algo análogo. Quien comete acciones que, según las normas reconocidas, son contrarias a la rectitud, como la venganza contra los enemigos o la falta de compasión, apenas es espontáneamente consciente de la culpa, y sólo mediante un penoso esfuerzo puede imaginársela. La doctrina de la Razón de Estado, la separación de moral y política, no es ajena a este hecho. Su sentido recoge la extrema antítesis de vida pública y existencia individual. El gran atentado se le presenta al individuo en mayor medida como simple falta a la convención no sólo porque aquellas normas que vulnera muestran un aspecto convencional, rígido y despreocupado del sujeto viviente, sino porque su objetivación como tal, incluso donde se les puede encontrar cierta sustancia, las coloca fuera de toda inervación moral, fuera del recinto de la conciencia. Sin embargo, cuando se piensa en faltas personales de tacto, microorganismos de injusticia que probablemente nadie notó, como haberse sentado demasiado pronto a la mesa en una reunión o haber colocado tarjetas con los nombres de los invitados a tomar el té cuando sólo debe hacerse en una comida, tales fruslerías pueden llenar al delincuente de continuo arrepentimiento e insoportable mala conciencia, y en ocasiones de tan sofocante vergüenza, que sería incapaz de confesársela a nadie, ni aun a sí mismo. Pero su actitud dista mucho de ser noble, pues él sabe que la sociedad nada tiene en absoluto que reprochar contra la inhumanidad y mucho contra las faltas de comportamiento, y que un hombre que rompe con su pequeña amiga para presentarse como un señor correcto puede estar seguro de la aprobación social, mientras que otro que besa respetuosamente la mano de una todavía muy joven muchacha de buena familia se expone al ridículo.

Pero el celo lujosamente narcisista presenta aún un segundo aspecto: el de ser un refugio para la experiencia rebotada del orden objetivado. El sujeto llega a percibir los más pequeños detalles de lo correcto o lo impropio, y en ellos puede confirmar si su actuación es correcta o incorrecta; su indiferencia hacia la culpa moral, empero, viene matizada por la conciencia de que la impotencia de la propia decisión crece con la dimensión de su objeto. Cuando posteriormente comprueba que antes, cuando se separó de manera poco amistosa de la amiga y no volvió a llamarla, de hecho la había ya rechazado, la representación del hecho tiene en sí algo de cómico; recuerda a la muda de Portici. *«Murder* –dice una novela policíaca de Ellery Queen– *is so... Newspapery. It doesn't happen to you. You read about it in a paper, or in a detective story, and it makes you wriggle with disgust, or sympathy. But it doesn't mean anything.»* De ahí que autores como Thomas Mann hayan descrito grotescamente catástrofes como para salir en los periódicos, desde el accidente ferroviario al crimen pasional, y hasta donde es posible hayan contenido la risa que inevitablemente provocan los acontecimientos solemnes, como un entierro, cuando se hace de ellos tema poético. Las faltas mínimas, por el contrario, son tan relevantes debido a que en ellas podemos ser buenos o malos sin reírnos de ellas, aunque nuestra seriedad sea un tanto maniática. En ellas aprendemos a tratar con lo moral, a sentirlo –como sonrojo– en nuestra piel y a atribuirlo al sujeto, que mira la gigantesca ley moral dentro de él con el mismo desamparo con que contempla el cielo estrellado al que aquélla malamente imita. Aunque esos detalles sean en sí amorales, mientras vayan espontáneamente acompañados de buenos sentimientos, de simpatía humana exenta del *pathos* de la máxima, no desvalorizan la devoción por lo decoroso. Porque los buenos sentimientos, cuando expresan directamente lo general sin preocuparse de la propia alienación, fácilmente hacen que el sujeto aparezca como enajenado de sí mismo, como mero agente de los mandamientos con los que se identifica: como hombre excelente. Por el contrario, aquel cuyo impulso moral obedece a lo completamente exterior, a la convención fetichizada, puede captar lo general en el sufrimiento que causa la insuperable divergencia entre lo interno y lo externo, en cuya rigidez halla sostén, sin sacrificio de sí mismo ni de la verdad de su experiencia. Su extremar todas las distancias significa la reconciliación. En tal sentido, la conducta del monomaníaco puede encontrar

cierta justificación en su objeto. En la esfera del trato, donde fija su capricho, reaparecen todas las aporías de la vida falsa, y su obcecación sólo tiene relación con el todo en el sentido de que ahí puede canalizar de forma paradigmática, con orden y libertad, su de otro modo incontrolable conflicto. En cambio, aquel cuya manera de reaccionar denota conformidad con la realidad social es el mismo en cuya vida privada se conduce del mismo modo informal con que la estimación de las relaciones de poder le impone su forma. Cuantas veces escapa a la vigilancia del mundo exterior, cuantas veces se siente a sus anchas en el círculo ampliado de su yo, tiene la tendencia a mostrarse desconsiderado y brutal. Se venga de toda la disciplina y de toda la renuncia a la manifestación directa de la agresión, que los lejanos le imponen, en los que tiene más cerca. Hacia afuera se comporta con los enemigos objetivos de manera cortés y amistosa, pero en país de amigos es frío y hostil. Donde la civilización como autoconservación no le compromete con la civilización como humanidad da rienda suelta a su furor contra ésta contradiciendo su ideología del hogar, la familia y la comunidad. La moral micrológicamente ofuscada arremete contra esa ideología. En el ambiente distendidamente familiar, informal, halla el pretexto para la violencia, la ocasión para, al ser ahí buenos unos con otros, poder ser malo a discreción. Somete lo íntimo a una exigencia crítica porque las intimidades enajenan, mancillan el aura delicada y sutil del otro, que es lo único que puede coronarlo como sujeto. Sólo admitiendo lo lejano en lo próximo se mitiga la ajenidad; esto es, incorporándola a la conciencia. Pero la pretensión de la cercanía perfecta y lograda, la negación misma de la ajenidad, comete con el otro la máxima injusticia, lo niega virtualmente como persona singular, y, por ende, lo humano en él; «cuenta con él» y lo incorpora al inventario de la propiedad. Donde lo inmediato se afirma y parapeta, se impone ocultamente la mala mediatez de la sociedad. Sólo la reflexión más precavida puede hacerse cargo de la inmediatez. Para eso prueba con lo más pequeño.

117

Il servo padrone. – De los comportamientos embrutecedores que la cultura señorial exige de las clases bajas, éstas sólo pueden ser capaces mediante una permanente regresión. Lo informe en ellas es justamente producto de la forma

social. Pero la producción de bárbaros por la cultura siempre la ha aprovechado ésta para mantener viva su propia esencia bárbara. La dominación delega la violencia física sobre la que descansa en los dominados. Mientras les da la satisfacción de desahogar sus instintos ocultos como algo colectivamente justo y equitativo, aprenden a hacer aquello que los nobles necesitan que hagan para poder seguir siendo nobles. La autoeducación de la pandilla dominante a base de todo lo que requiere disciplina, ahogamiento de toda acción directa, escepticismo cínico y ciego apetito de mando, sería inviable si los opresores no ejerciesen contra ellos mismos, mediante oprimidos pagados, una parte de la opresión que ejercen contra los demás. De ahí que las diferencias psicológicas entre las clases sean mucho menores que las económicas objetivas. La armonía de lo inconciliable favorece la perpetuación de la mala totalidad. La bajeza del superior se entiende con la arrogancia de lo bajo. Desde las sirvientas y las institutrices, que embrollan a los niños de familias importantes para imbuirles la seriedad de la vida y los profesores del Westerwald, que negándoles el uso de palabras extranjeras les quitan el interés por toda lengua, pasando por los funcionarios y empleados que guardan cola y los suboficiales que se someten a las marchas, hay una línea que va derecha a los torturadores encargados de la Gestapo y los burócratas de las cámaras de gas. Los movimientos de los de arriba pronto responden a la delegación del poder en los de abajo. El que se horroriza de los buenos modales de los padres huye a la cocina buscando el calor de las expresiones fuertes de la cocinera, que secretamente desdeñan los principios de la buena educación paterna. A la gente fina le atrae la indelicada, cuya rudeza engañosamente le depara la ocasión de dar muerte a la propia cultura. Esa gente no sabe que eso indelicado que se le presenta como naturaleza anárquica no es otra cosa que el reflejo de la coacción a la que se resiste. Entre la solidaridad de clase de los de arriba y su intimación con los delegados de las clases bajas media el justo sentimiento de culpa ante los pobres. Pero quien ha aprendido a adaptarse a la tosquedad, quien se ha dejado penetrar hasta lo más íntimo por el «así es como se hace aquí», es porque él mismo ha terminado por volverse tosco. La observación de Bettelheim sobre la identificación de las víctimas con los verdugos de los campos nazis encierra un juicio acerca de los estimados semilleros de la cultura: la *public school* inglesa, la academia militar alemana. El

contrasentido se perpetúa por medio de sí mismo: la dominación se transmite pasando por los dominados.

118

Cada vez más bajo.– Las relaciones privadas entre los hombres parece que se forman siguiendo el modelo del *bottleneck* industrial. Aun en la más reducida comunidad, su nivel se pliega al del más subalterno de sus miembros. Así, el que en una conversación habla de cosas fuera del alcance de uno solo, comete una falta de tacto. La conversación se limita, por motivos de humanidad, a lo más próximo, chato y banal cuando está presente un solo «inhumano». Desde que el mundo le ha cortado al hombre el habla, el incapaz de argumentar ostenta la razón. No necesita más que ser pertinaz en su interés y en su condición para prevalecer. Basta con que el otro, en un vano esfuerzo por establecer contacto, adopte un tono argumentativo o divulgatorio para convertirse en la parte más débil. Como el *bottleneck* no conoce ninguna instancia que esté por encima de lo fáctico, cuando el pensamiento y el discurso no pueden menos de remitir a tal instancia, la inteligencia se torna ingenuidad, y eso lo perciben al punto los imbéciles. La conjura con lo positivo actúa como una fuerza gravitatoria que todo lo atrae hacia abajo. Se muestra superior al movimiento que se le opone cuando cesa todo debate con él. El diferenciado que no quiere pasar inadvertido mantiene una actitud estricta de consideración a todos los desconsiderados. Éstos ya ni necesitan sentir ninguna intranquilidad de conciencia. La debilidad de espíritu, confirmada como principio universal, aparece como fuerza para vivir. El expediente formalista-administrativo, la separación en compartimientos de todo cuanto por su sentido es inseparable, la insistencia fanática en la opinión casual con ausencia de fundamento alguno, la práctica, en suma, de la cosificación de todo rasgo en la frustrada formación del yo, de la desviación del proceso de la experiencia, y la afirmación del «así soy yo» como algo definitivo, es suficiente para conquistar posiciones inexpugnables. Se puede estar seguro de la conformidad de los demás, parejamente deformados, como de la propia ventaja. En la cínica reivindicación del propio defecto late la sospecha de que el espíritu objetivo en su estadio actual está

liquidando al subjetivo. Se vive *down to earth,* como los antepasados zoológicos antes de que comenzaran a alzarse.

119

Espejo de virtudes.– La correspondencia entre la represión y la moral como renuncia a los impulsos es universalmente conocida. Pero las ideas morales no solamente reprimen a los otros, sino que además se derivan directamente de la existencia de los represores. Desde Homero la lengua griega usaba los conceptos de bueno y rico como si fuesen convertibles. La *kalokagathía,* que los humanistas de la sociedad moderna proponían como modelo de armonía estética y moral, siempre ha colocado los acentos sobre la propiedad, y la *Política* de Aristóteles reconoce sin ambages la fusión del valor interior con el *status* en la caracterización de la nobleza cuando dice que «la excelencia está unida a la riqueza heredada». La concepción de la *polis* en la época clásica, en la que venían afirmados tanto lo interior como lo exterior, el valor del individuo en la ciudad-estado y su sí-mismo como unidad de ésta, hizo posible la atribución de rango moral a la riqueza sin exponerse a las fáciles sospechas que esta doctrina ya entonces hubiera despertado. Si en aquella forma de Estado el efecto visible era la medida del hombre, nada más consecuente que valorar la riqueza material, que creaba de un modo tangible ese efecto, como una cualidad, puesto que su propia sustancia moral debía constituirla, no de otro modo como más tarde, en la filosofía de Hegel, su participación en la social y objetiva. Sólo el cristianismo negó esa identificación en la sentencia de que es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que no que un rico entre en el reino de los cielos. Pero el premio teológico especial a la pobreza voluntaria muestra cuán profundamente estaba marcada por la conciencia universal de la moralidad de la posesión. La propiedad fija difiere del desorden nómada, al que toda norma se enfrenta; ser bueno y tener bienes coinciden desde el principio. El bueno es el que se domina a sí mismo igual que domina su posesión: su autonomía es un trasunto de la disposición material. De ahí que no haya que acusar a los ricos de inmoralidad –tal reproche ha sido desde siempre parte de la armadura de la opresión política– tanto como adquirir

conciencia de que ellos son los que representan la moral para los demás. En ella se refleja la fortuna. La riqueza como bondad es un elemento aglutinante del mundo: el aspecto sólido de esa identidad obstaculiza la confrontación de las ideas morales con un orden en el que los ricos tienen razón al tiempo que otras determinaciones concretas de lo moral que las derivadas de la riqueza son imposibles de concebir. Conforme posteriormente se vayan separando cada vez más individuo y sociedad en la concurrencia de los intereses y cada vez más el individuo se repliegue en sí mismo, tanto más tenazmente se aferrará éste a la idea de la esencia moral de la riqueza. Ésta habrá de garantizar dentro y fuera la reunificación de lo escindido. Tal es el secreto del ascetismo intramundano, del esfuerzo ilimitado, falsamente hipostasiado por Max Weber, del negociante *ad majorem Dei gloriam.* El éxito material une individuo y sociedad no meramente en el cómodo y cada vez más dudoso sentido de que el rico puede escapar de la soledad, sino en otro mucho más radical: cuando el interés particular ciego y aislado se lleva suficientemente lejos, el poder económico pasa a poder social, manifestándose como encarnación del principio unificador del todo. El que es rico u obtiene riquezas se siente como el que «con sus solas fuerzas» realiza como Yo lo que quiere el espíritu objetivo, la verdadera, e irracional, predestinación de una sociedad cuya cohesión radica en la brutal desigualdad económica. Así puede el rico atribuirse como bondad lo que, sin embargo, no testifica más que su ausencia. Él ve en sí mismo, y los demás en él, la realización del principio universal. Y como tal principio es la injusticia, el injusto se torna regularmente justo, mas no con ilusión, sino llevado por el poder universal de la ley conforme a la cual la sociedad se reproduce. La riqueza del individuo es inseparable del progreso en la sociedad de la «prehistoria». Los ricos disponen de los medios de producción. Los progresos técnicos, de los que participa la sociedad entera, son por eso primariamente «sus» progresos, hoy cargados a la industria, y los Ford necesariamente han de parecer tanto más bienhechores, como en efecto lo son en el marco de las relaciones de producción existentes. Su privilegio preestablecido crea la apariencia de que dan mucho de lo suyo –lo que no es sino el crecimiento por el lado del valor de uso–, cuando las bendiciones que reparten no consisten sino en hacer que refluya parte del beneficio. Tal es la razón del carácter deslumbrador de la jerarquía moral. Por algo ha sido siempre dignificada la pobreza como

ascetismo –la condición social para la adquisición de la riqueza, que es donde se manifiesta la moralidad–, aunque, sin embargo, como se sabe, «*what a man is worth*» significa su cuenta bancaria, y en la jerga del tráfico comercial alemán *«Der Mann ist gut»*, que puede pagar. Pero lo que la Razón de Estado de la todopoderosa economía tan cínicamente declara, alcanza, inconfesadamente, a los modos de comportarse los individuos. En las relaciones privadas, la generosidad de la que supuestamente son capaces los ricos y la aureola de felicidad que les envuelve, una parte de la cual se transmite a quienes consienten en hacer partícipes, actúan como un velo. Los ricos aparecen como personas agradables, *the right people*, la gente bien, los buenos. La riqueza distancia de la inmediata injusticia. El guardia disuelve con su porra de goma a los huelguistas; el hijo del fabricante puede de vez en cuando tomar un *whisky* con el escritor progresista. De acuerdo con todos los *desiderata* de la moral privada, y aun de los más avanzados, el rico de hecho siempre podría, si quisiera, ser mejor que el pobre. Esa posibilidad real, sin duda desperdiciada, juega su papel en la ideología de los que no la tienen: aun al estafador descubierto, que después de todo se le puede preferir a los grandes empresarios legítimos, hay que reconocerle el mérito de haber tenido una bonita casa, y el *executive* bien pagado despide calor humano cuando sirve sus opulentas cenas. La bárbara religión actual del éxito no es, según esto, simplemente contraria a la moral; es que además el Occidente encuentra en ella un camino para retornar a las honorables costumbres de los padres. Hasta las normas que reprueban la organización del mundo son deudoras de su deformidad. Toda moral se ha adecuado siempre al modelo de la inmoralidad, y hasta hoy no ha hecho mas que restaurarlo en todos sus grados. La moral de los esclavos es, efectivamente, mala: es todavía la moral de los señores.

120

Caballero de la rosa– De la gente elegante se supone que en su vida privada está libre del ansia de beneficios, que, por su posición, afluyen a ella de uno u otro modo, y de la permanente confusión de las circunstancias más inmediatas, que su limitación crea. De ella se espera el gusto aventurero por

las ideas, la soberanía respecto de la situación de sus intereses particulares, el refinamiento en sus formas de reaccionar, y se supone que su sensibilidad es contraria, al menos en espíritu, a la brutalidad de la que su propio privilegio depende, mientras que las víctimas apenas cuentan con la posibilidad de saber qué es lo que las convierte en tales. Mas cuando la separación entre producción y la esfera privada acaba manifestándose como una apariencia social necesaria, esa expectativa de espiritualidad libre se ve defraudada. Ni en el más sutil esnobismo hay nada de *dégoût* por su condición objeva, sino que más bien se cierra a su conocimiento. Aún está por saber en qué medida la nobleza francesa del siglo XVIII tuvo efectivamente en la Ilustración y en los preparativos de la Revolución aquella participación frívolo-suicida que la repugnancia por los terroristas de la virtud gusta tanto imaginar. En todo caso la burguesía se ha mantenido, también en su fase tardía, pura de tales inclinaciones. Ya nadie sale a danzar sobre el volcán como no sea un desclasado. La *society* está, también subjetivamente, tan modelada por el principio económico, cuyo tipo de racionalidad conforma el todo, que su emancipación del interés, aun como mero lujo intelectual, le está vedada. Como sus miembros se ven incapaces de disfrutar ellos mismos de la riqueza, enormemente acrecentada, al mismo tiempo se ven igualmente incapaces de pensar contra sí mismos. Es inútil buscar la frivolidad. A la eternización de la diferencia real entre el arriba y el abajo coadyuva el hecho de que ésta, tanto aquí como allá, se desvanezca en una mera diferencia de formas de consciencia. A los pobres la disciplina de los otros les impide pensar, y a los ricos la suya propia. La consciencia de los dominadores hace con todo espíritu lo que antes hacía con la religión. La cultura se convierte para la gran burguesía en un elemento de representación. El que uno sea inteligente o culto figura entre las cualidades que lo hacen apto para la vida social o para el matrimonio, como ser buen jinete, amar la naturaleza, tener encanto o vestir un frac impecable. Ellos carecen de curiosidad intelectual. En su mayoría, los libres de preocupaciones se sumergen en lo cotidiano como los pequeños burgueses. Ordenan sus casas, organizan reuniones, se procuran escrupulosamente las reservas para el hotel o el avión. En otros casos se alimentan de los residuos del irracionalismo europeo. Dan una tosca justificación de su hostilidad al espíritu, que ya en el pensamiento mismo, en la independencia de todo cuanto venga dado, de lo existente, huele la

subversión, y no sin motivo. Así como en los tiempos de Nietzsche los filisteos de la cultura creían en el progreso, en el desarrollo ininterrumpido de la formación de las masas y en la felicidad mayor posible para el número mayor posible, ahora creen, sin saberlo bien ellos mismos, en lo contrario, en la derogación de 1789, en la inmejorabilidad de la naturaleza humana y en la imposibilidad antropológica de la felicidad –o sólo en que ésta en todo caso sería buena para los trabajadores. La profundidad de anteayer se ha transformado en extrema banalidad. De Nietzsche y Bergson, de las últimas filosofías recibidas, no queda más que el más turbio antiintelectualismo en nombre de una naturaleza secuestrada por sus apologistas. «Nada me molesta tanto del Tercer Reich –decía en 1933 una mujer judía, esposa de un director general, que después moriría asesinada en Polonia– como el que ahora no podamos usar la palabra telúrico porque los nacionalsocialistas se la han apropiado»; y aún después de la derrota fascista, una envarada dama austriaca propietaria de un castillo, al encontrar en un *cocktail party* a un dirigente obrero tenido equivocadamente por radical, no se le ocurrió, fascinada por su personalidad, cosa mejor que repetir bestialmente: «y además es inintelectual, totalmente inintelectual». Todavía recuerdo mi espanto cuando una joven aristócrata de vaga ascendencia, que apenas podía hablar alemán sin un afectado acento extranjero, me confesó su simpatía por Hitler, tan incompatible como su figura parecía con la de éste. Entonces pensé que su encantadora imbecilidad le impedía darse cuenta de quién era ella. Pero era más lista que yo, pues lo que ella representaba ya no existía, y borrando su consciencia de clase su destino individual lograba que su ser en sí, su condición social, quedase patente. Uno tiene que integrarse ahí arriba de forma tan férrea, que la posibilidad de la divergencia subjetiva se anula, y no hay modo de buscar la diferencia más allá del corte distinguido del vestido de noche.

121

Réquiem por Odette.– La anglomanía de las capas superiores de la Europa continental proviene de que en la isla se han ritualizado ciertas prácticas feudales que se bastan a sí mismas. Allí la cultura se afirma no como esfera escindida del espíritu objetivo, como participación en el arte o la filosofía,

sino como forma de la existencia empírica. La *high life* quiere ser la vida bella. A quienes participan de ella les proporciona un placer ideológico. Debido a que la configuración de la existencia se torna una tarea en la que es preciso respetar las reglas de juego, conservar artificialmente un estilo y mantener un delicado equilibrio entre la corrección y la independencia, la existencia misma parece llena de sentido y tranquiliza la mala conciencia de los socialmente superfluos. La constante exigencia de hacer y decir exactamente lo adecuado al *status* y a la situación reclama una especie de esfuerzo moral. Uno mismo se pone dificultades para ser lo que es, y así cree cumplir con el patriarcal *noblesse oblige.* Al mismo tiempo el desplazamiento de la cultura de sus manifestaciones objetivas a la vida inmediata evita el riesgo de trastorno de la propia inmediatez por el espíritu. A éste se le rechaza como perturbador del estilo seguro, como carente de gusto, mas no con la penosa rusticidad del *Junker* al Este del Elba, sino conforme a un criterio, espiritual en cierto modo, de estetización de la vida cotidiana. Se crea así la halagüeña ilusión de quedar libre de la disociación entre superestructura e infraestructura, cultura y realidad corpórea. Pero en los modales aristocráticos el ritual cae en la costumbre burguesa tardía de hipostasiar como sentido la ejecución de algo en sí carente de sentido, de arruinar el espíritu en la duplicación de lo que sin más existe. La norma que se sigue es ficticia, su supuesto social, así como su modelo, el ceremonial de corte, han desaparecido, y si la norma se acepta no es debido a que se experimente en ella obligatoriedad alguna, sino porque legitima un orden de cuya ilegitimidad se saca ventaja. Proust observó, con la integridad del fácilmente seducible, que la anglomanía y el culto al modo de vivir formalmente perfecto se encuentra menos entre los aristócratas que entre los que desean ascender: del *snob* al *parvenu* sólo hay un paso. De ahí la afinidad del esnobismo con el *Jugendstil,* con el intento de la clase definida por el intercambio de proyectarse en una imagen de belleza no contaminada por el intercambio, de belleza por así decirlo vegetal. Que la vida que se organiza a sí misma no es un más de vida, lo demuestra el aburrimiento de los *cocktail parties* y los *week-ends* en el campo, del para toda la esfera simbólico golf y de la organización de *social affairs* –privilegios en los que nadie encuentra verdadera diversión y con los que los privilegiados no hacen sino ocultarse la realidad de que en la totalidad desventurada también ellos carecen de la

posibilidad de la alegría–. En su estadio más reciente, la vida bella se reduce a lo que Veblen ha querido ver a través de todas las épocas: la ostentación, el mero «pertenecer a»; y el parque no procura ya otro placer que el de los muros contra los que los de afuera aplastan la nariz. Las capas superiores, cuyas maldades se democratizan sin cesar, dejan ver crudamente lo que desde hace tiempo es aplicable a la sociedad: que la vida se ha convertido en la ideología de su propia ausencia.

122

Monogramas.– Odi profanum vulgus et arceo[12], decía el hijo de un liberto.

Es difícil imaginar que los hombres muy malos mueran.

Decir nosotros queriendo decir yo es una de las humillaciones más escogidas.

Entre «yo soñé» y «me puse a soñar» se inscriben todas las edades del mundo. ¿Pero qué es más verdad? Cuantos menos sueños envían los espíritus, menos es el yo que sueña.

Con motivo del ochenta y cinco cumpleaños de un hombre en todos los aspectos muy bien atendido me pregunté en sueños qué le podría regalar para darle realmente una alegría. Y en seguida me vino la respuesta: un guía para adentrarse en el reino de las sombras.

Que Leporello tenga que quejarse de la escasa comida y el poco dinero, deja dudas sobre la existencia de Don Juan.

Muy pronto en mí infancia vi por vez primera a los barrenderos quitando la nieve con unas ropas delgadas y raídas. Cuando pregunté, se me contestó que eran hombres sin trabajo a los que se les daba esa ocupación para que se ganaran el pan. «Bien está entonces que se pongan a quitar la nieve», exclamé furioso, y al pronto rompí a llorar desconsoladamente.

El amor es la capacidad de percibir lo semejante en lo desemejante.

Propaganda de un circo en París antes de la segunda guerra: *Plus sport que le théâtre, plus vivant que le cinéma.*

Quizá una película que cumpliera rigurosamente con el código del *Hays Office* podría llegar a ser una gran obra, pero no en un mundo donde existe un *Hays Office.*

Verlaine: el pecado mortal perdonable.

Brideshead Revisited, de Evelyn Waugh: el esnobismo socializado.

Zille azota a la miseria en el trasero.

Scheler: *Le boudoir dans la philosophie.*

En un poema de Liliencron se describe la música militar. El comienzo dice: «Y por la esquina irrumpe atronadora, cual trompeta del Juicio Final»; y concluye: «¿Alguna mariposa multicolor, / chin, chin, bum, dobló la esquina?». Filosofía poética de la violencia en la historia, con el Día del Juicio al comienzo y el lepidóptero al final.

En el *Entlang* de Trakl se encuentra este verso: «Dime desde cuándo estamos muertos»; y en los *Goldene Sonette* de Däubler: «Qué cierto es que todos hace tiempo que hemos muerto.» La unidad del expresionismo está en la expresión de la realidad de unos hombres totalmente extraños unos a otros, a los que la vida abandonó y que por eso se convirtieron en muertos.

Entre las formas que ensayó Borchardt no faltan reelaboraciones de la canción popular. Teme decir «en tono popular», y en su lugar dice «en el tono del pueblo». Pero esto suena como «en nombre de la ley». El poeta recuperador acabó de policía prusiano.

De las tareas que el pensamiento tiene por delante, no es la última la de poner todos los argumentos reaccionarios contra la cultura occidental al servicio de la ilustración progresista.

Sólo son verdaderos los pensamientos que no se comprenden a sí mismos.

Cuando la viejecita arrastraba la leña para la hoguera, exclamó Hus: *sancta simplicitas!* ¿Pero cuál fue el motivo de su sacrificio?, ¿la comunión de las dos formas? Toda reflexión parece ingenua a otra más alta, y no hay nada que sea simple, porque todo se torna simple en la desesperada huida que es el olvido.

Sólo serás amado donde puedas mostrarte débil sin provocar la fuerza.

123

El mal compañero. –Ciertamente tendría que poder deducir el fascismo de los recuerdos de mi infancia. Como un conquistador en las provincias más lejanas, el fascismo había enviado allí a sus emisarios mucho antes de aparecer él: éstos eran mis compañeros de colegio. Si la clase burguesa abrigaba ya desde tiempos inmemoriales el sueño de la ruda comunidad del pueblo, de la opresión de todos por todos, han sido niños, niños que de nombre se llamaban Horst y Jürgen y de apellido Bergenroth, Bojunga y Eckhardt, los que han escenificado el sueño antes de que los adultos estuvieran históricamente maduros para hacerlo realidad. Yo sentí la violencia de las figuras terribles a que aspiraban ser con tal evidencia, que toda posterior fortuna me ha parecido como provisional o falsa. La irrupción del Tercer Reich cogió por sorpresa a mis opiniones políticas, pero no a mis temores inconscientes. Todos los motivos de aquella permanente catástrofe los había vivido tan de cerca, tan indelebles estaban en mí las marcas de fuego del despertar alemán, que luego pude reconocerlos en los rasgos de la dictadura hitleriana; y en mi loco espanto a menudo me parecía como si el Estado total se hubiese inventado expresamente contra mí, para hacerme después aquello de lo que en mi niñez, en su prehistoria, estaba temporalmente eximido. Los cinco patriotas que se abalanzaron sobre un compañero solo y lo apalearon, y cuando se quejó al profesor lo acusaron de chivato, ¿no son los mismos que torturaron a los prisioneros para desmentir a los extranjeros, que hablaban de que aquéllos eran torturados? Su vocerío no tenía fin cuando el primero de la clase fallaba –¿no eran los mismos que,

entre sorprendidos y sarcásticos, rodearon al judío retenido para mofarse de él cuando, con poca habilidad, intentó ahorcarse? Los que no sabían formar una frase correcta, pero encontraban las mías demasiado largas –¿no eran los que acabaron con la literatura alemana sustituyéndola por sus proclamas? Algunos cubrían su pecho de insignias enigmáticas, y querían ser oficiales de marina tierra adentro, cuando hacía tiempo que no había marina: se harían jefes de batallón y portaestandartes, legitimistas de la ilegitimidad. Aquellos forzados inteligentes que en la clase tuvieron tan escaso éxito como bajo el liberalismo el aficionado capaz, pero sin conexiones; que por eso se dedicaron para agradar a sus padres a labores de marquetería o, para su propio solaz, a pasar largas tardes ante el tablero haciendo complicados dibujos con tintas de colores, todos ellos ofrecieron al Tercer Reích sus siniestras aptitudes para resultar otra vez engañados. Pero aquellos que de continuo se rebelaban contra el profesor y, como bien se decía, perturbaban las clases, y que, sin embargo, ya en sus días, o mejor horas, de Bachillerato formaron una alianza con los mismos profesores en la misma mesa y con la misma cerveza, llegarían a convertirse en secuaces, rebeldes en cuyos impacientes puñetazos sobre la mesa resonaba la adoración por los amos. Les bastaba con estar sentados para adelantar a los que habían superado el curso y vengarse así de ellos. Desde que surgieron de entre los sueños como funcionarios y candidatos de la muerte ya visibles y me desposeyeron de mi vida pasada y de mi lengua, no necesito ya soñar con ellos. En el fascismo la pesadilla de la niñez ha vuelto a sí.

1935

124

Jeroglífico. –La razón de que, a pesar de que la evolución histórica esté concluyendo en la oligarquía, los trabajadores sepan cada vez menos que lo son, puede con todo adivinarse partiendo de algunas observaciones. Cuando las relaciones del propietario y el productor con el aparato de la producción se afianzan objetivamente de modo cada vez más rígido, tanto más fluctuante se vuelve la pertenencia subjetiva a una clase. Esta situación viene propiciada por el desarrollo económico mismo. La estructura orgánica del capital exige, como a menudo se ha constatado, un control a cargo de organizadores

técnicos antes que de los propietarios de las fábricas. Éstos eran en cierto modo la parte opuesta al trabajo vivo; aquéllos representan la participación de las máquinas en el capital. Pero la cuantificación de los procesos técnicos, su descomposición en las operaciones más pequeñas y en gran medida independientes de la formación y la experiencia hace de las habilidades de aquellos directores de nuevo estilo en considerable medida una mera ilusión tras de la cual se esconde el privilegio de ser admitido. El hecho de que el desarrollo técnico haya alcanzado un estadio que permitiría a todos desempeñar todas las funciones es un elemento socialista-inmanente del progreso que bajo el industrialismo tardío aparece travestido. Formar parte de la elite es algo que a todos parece asequible. No hay más que esperar a la co-opción. La idoneidad consiste en la afinidad, desde la ocupación libidinosa que constituye todo manejar hasta la fresca y alegre *Realpolitik* pasando por la sana convicción tecnocrática. Expertos sólo lo son en cuanto expertos en el control. Que todo el mundo pueda ser uno de ellos no ha conducido a su extinción, sino a que todos puedan ser llamados. El preferido es el que mejor encaja. Es cierto que los elegidos forman una ínfima minoría, pero la posibilidad estructural basta para asegurar con éxito dentro del sistema la apariencia de la igualdad de oportunidades que la libre competencia, que vivía de aquella apariencia, ha eliminado. El hecho de que las fuerzas técnicas permitan una situación de ausencia de privilegios lo atribuyen todos tendencialmente, incluso los que están en la sombra, a las relaciones sociales que la impiden. En general, la pertenencia subjetiva a una clase muestra hoy una movilidad que hace olvidar la rigidez del propio orden económico: lo rígido siempre es a la vez dislocable. Hasta la impotencia del individuo para calcular su destino económico contribuye a esa confortante movilidad. No es la falta de habilidad la que decide su ruina, sino una trama opaca y jerarquizada en la que nadie, ni aun los que están en la cúspide, puede sentirse seguro. Es la igualdad en la amenaza. Cuando en la película de mayor éxito que se proyectó cierto año el heroico capitán de aviación regresa para dejarse zarandear como un *drugstore jerk* por caricaturas de pequeños burgueses, no sólo da satisfacción a la inconsciente malignidad de los espectadores, sino que además los confirma en su conciencia de que todos los hombres son realmente hermanos. La extrema injusticia se convierte en imagen engañosa de la justicia, y la descalificación de los hombres en la de

su igualdad. Pero los sociólogos se ven enfrentados a una desconcertante adivinanza: ¿dónde está el proletariado?

125

Olet.–En Europa, el pasado preburgués había sobrevivido en la vergüenza de dejarse pagar por servicios o favores personales. De esto nada sabe ya el Nuevo Continente. Cierto que en el viejo nadie hacía nada sin compensación, pero eso mismo se sentía como una herida. Sin duda la distinción, que no deriva de nada mejor que el monopolio del suelo, era ideología. Pero penetraba los caracteres tan profundamente, que era suficiente para no hacer a los sujetos doblar la cerviz ante el mercado. La capa dominante alemana tenía prohibido hasta bien entrado el siglo XX obtener dinero de otra manera que de los privilegios o del control sobre la producción. Lo que para artistas y literatos suponía un descrédito, y contra lo que ellos mismos casi siempre se rebelaban, era la remuneración, y así el preceptor Hölderlin, como todavía el pianista Liszt, tuvieron aquellas experiencias que luego se transformarían en antítesis suyas, en conciencia dominante. De entonces hasta nuestros días, lo que crudamente ha ido determinando la pertenencia de un hombre a la clase superior o a la inferior es el hecho de ganar o no dinero. En ocasiones la altivez se transformaba en crítica consciente. Todos los niños de la clase alta europea enrojecían cuando sus parientes les regalaban dinero, y aunque el predominio de la utilidad burguesa atajó tales reacciones compensándolas, aún quedaba despierta la duda sobre si el hombre había sido creado para el intercambio. En la conciencia europea, los restos de lo antiguo fueron los fermentos de lo nuevo. En cambio en América ningún niño de padres bien situados tiene escrúpulos que le impidan ganar un par de centavos repartiendo periódicos, y esa falta de reparos ha cristalizado en los adultos en un hábito. De ahí que al europeo no avisado le parezcan todos los americanos gente sin dignidad, dispuesta a realizar servicios recompensados, así como, al contrario, los americanos tiendan a considerar al europeo como un vagabundo e imitador de príncipes. La máxima sobreentendida de que el trabajo no deshonra, la candorosa ausencia de todo esnobismo respecto a lo contrario al honor en –el sentido feudal– de las relaciones de mercado y la democracia del principio adquisitivo contribuyen a la perpetuación del elemento

antidemocrático por excelencia, de la injusticia económica, de la degradación humana. A nadie se le ocurre pensar que podría hacer alguna cosa no expresable en valor de cambio. Éste es el presupuesto real del triunfo de aquella razón subjetiva incapaz de concebir siquiera algo verdadero y valioso en sí, percibiéndolo siempre como siendo para otro, como intercambiable. Si allá la ideología era orgullo, aquí lo es el abastecimiento al cliente. Esto vale igual para los productos del espíritu objetivo. El beneficio inmediato y particular en el acto del cambio, lo más limitado subjetivamente, prohíbe la expresión subjetiva. La explotabilidad –el *a priori* de la producción consecuentemente ajustada al mercado– no permite que en absoluto aparezca la necesidad espontánea de aquélla, de la cosa misma. Hasta los productos de la cultura exhibidos y repartidos por el mundo con la mayor ostentación repiten, aunque sea por obra de una maquinaria impenetrable, los gestos del músico de restaurante, que mira de soslayo al platillo sobre el piano mientras ejecuta las melodías favoritas de sus favorecedores. Los presupuestos de la industria cultural se cuentan en miles de millones, pero la ley formal de sus producciones es la propina. Lo excesivamente reluciente e higiénicamente limpio de la cultura industrializada es el único rudimento que queda de aquella vergüenza, una imagen evocadora comparable a los fracs de los altos *managers* de hotel, que, para no confundirse con los *maîtres*, sobrepasan en elegancia a los aristócratas, de suerte que acaban confundiéndolos con los *maîtres.*

126

C.I.–Las formas de conducta adecuadas a cada estadio más avanzado del desarrollo técnico no se limitan a los sectores donde con más razón se exigen. Así, el pensamiento no se somete al control social de la producción solamente donde éste se ve profesionalmente obligado a intervenirlo, sino que además lo emula en toda su complejidad. Como el pensamiento se va entonces entregando al cumplimiento de tareas asignadas, lo no asignado es también tratado conforme al esquema de una tarea. El pensamiento, al haber perdido autonomía, no se atreve ya a concebir lo real por lo real mismo en libertad. Esto lo deja con respetuosa ilusión en manos de los mejor pagados, y a

consecuencia de ello se hace a sí mismo medible. Por iniciativa propia se conduce ya tendencialmente como si incesantemente tuviese que dar pruebas de su aptitud. Y donde no hay nada que resolver, el pensamiento se convierte en entrenamiento cara a algún ejercicio que haya que realizar. Con sus objetos se comporta como si fuesen unas vallas, como si constituyeran un *test* permanente que determinase si se halla en forma. Toda reflexión que pretenda dar cuenta de su relación con la cosa de que trata y, por ende, ser responsable de sí misma, suscita un recelo que la presenta como autosatisfacción vanidosa, fútil y asocial. Del mismo modo que para los neopositivistas el conocimiento se desdobla en empiria cumulativa y formalismo lógico, la actividad espiritual del tipo que propugna la ciencia unificada se polariza en inventario de lo sabido y comprobación de la capacidad intelectual: todo pensamiento se les convierte en concurso para demostrar lo informado que se está o lo idóneo que se es. En algún lugar habrán de constar las respuestas correctas. El instrumentalismo, la más reciente versión del pragmatismo, hace tiempo que ya no es simple cuestión de la aplicación del pensamiento, sino el *a priori* de su propia forma. Cuando los intelectuales opositores pretenden desde dentro de ese círculo cambiar el contenido de la sociedad, ésta paraliza la forma de su propia conciencia, modelada de antemano por las necesidades de dicha sociedad. Conforme el pensamiento se ha ido olvidando de pensarse a sí mismo, al propio tiempo se ha ido convirtiendo en una instancia absoluta examinadora de él mismo. Pensar ya no es otra cosa que estar a cada instante pendiente de si se puede pensar. De ahí el aspecto estrangulado que tiene aun toda producción espiritual aparentemente independiente, la teórica no menos que la artística. La socialización del espíritu tendrá a éste confinado, retenido, a recaudo mientras la sociedad misma continúe prisionera. Así como antes el pensar interiorizaba las obligaciones particulares establecidas desde fuera, hoy se ha producido su integración en el aparato general al punto de perecer en él aun antes de alcanzarle los veredictos económicos y políticos.

127

Wishful Thinking.–La inteligencia es una categoría moral. La separación

de sentimiento y entendimiento, que permite al imbécil hablar libre y buenamente, hipostasía la escisión históricamente consumada del hombre en sus funciones. En el elogio de la sencillez se trasluce la preocupación por que lo separado no vuelva a encontrarse y altere la deformidad. «Si tienes intelecto y tienes corazón –dice un dístico de Hölderlin–, muestra sólo uno de los dos. / Porque los dos te maldecirán si los muestras juntos.» El desprecio del entendimiento limitado comparado con la razón infinita, pero en cuanto infinita siempre inescrutable para el sujeto finito, de la que la filosofía se hace eco, suena, pese a su contenido crítico, como el imperativo «obra siempre con lealtad y rectitud». Cuando Hegel le muestra al entendimiento su propia estupidez, no está simplemente descubriéndole a la determinación aislada de la reflexión, a todo tipo de positivismo, su medida de falsedad, sino que al mismo tiempo se hace cómplice de la prohibición de pensar, detiene el trabajo negativo del concepto que el propio método reclama y, desde la más alta cumbre de la especulación, insta al pastor protestante a que recomiende a su rebaño mantenerse como rebaño en lugar de confiarse a sus débiles luces. Más le convendría a la filosofía buscar en la contraposición de entendimiento y sentimiento la unidad de ambos: una unidad moral. La inteligencia como facultad del juicio se opone en el acto de juzgar a lo dado al tiempo que lo expresa. La disposición a juzgar que descarta todo movimiento instintivo cede precisamente a éste en su momento de reacción contra la acción social. La facultad de juzgar se mide por la firmeza del yo. Pero de ese modo se mide también por la dinámica de los impulsos que la división del trabajo del alma deja para el sentimiento. El instinto, la voluntad de perseverar, es una implicación sensitiva de la lógica. Cuando en ella el sujeto que juzga se olvida de sí mismo, se muestra incorruptible, celebra su victoria. Y como, al contrario, en los círculos más estrechos los hombres se tornan estúpidos en el punto donde empiezan sus intereses, dirigiendo su resentimiento contra lo que no quieren entender porque pueden entenderlo demasiado bien, la estupidez planetaria, a la que el mundo actual le impide ver el desatino de su propia instalación, sigue siendo todavía el producto del interés no sublimado ni superado de los dominadores. A corto plazo, y de forma irresistible, el interés se irá fosilizando en un esquema anónimo del término de la historia. A lo que corresponde la estupidez y terquedad del individuo; la incapacidad para relacionar conscientemente el poder del prejuicio con la explotación. Tal incapacidad se encuentra regularmente con lo moralmente defectuoso, con la

falta de autonomía y responsabilidad, al tiempo que se halla tan imbuida de racionalismo socrático, que apenas le es posible imaginar que una persona verdaderamente sensata, cuyos pensamientos se rigen por sus objetos sin encerrarse formalísticamente en sí misma, pueda ser mala. Pues la motivación que induce al mal, la ciega sumisión a la contingencia de lo personal, tiende a desvanecerse en el medio del pensamiento. La frase de Scheler de que todo conocimiento se funda en el amor era mentira, porque él postulaba el amor a lo intuido como algo inmediato. Mas sería verdadera si el amor llevase a la disolución de toda apariencia de inmediatez y de ese modo fuese inconciliable con el objeto del conocimiento. Contra la disociación del pensamiento de nada sirve la síntesis de resortes psíquicos mutuamente extraños, ni la mezcla terapéutica de la *ratio* con fermentos irracionales, sino la autognosis aplicada al elemento del deseo, el pensar en cuanto pensar antitéticamente constituido. Sólo cuando aquel elemento, puro y sin resto heterónomo, se resuelve en objetividad del pensamiento, apunta a la utopía.

128

Regresiones.–Mi más viejo recuerdo de Brahms, y seguramente no sólo el mío, es el *«Guten Abend, gut' Nacht»*. Pero con un malentendido sobre el texto: yo no sabía que *Näglein* significaba lila o, en algunas regiones, clavel, y me imaginaba pequeños clavos, y, entre ellos, también los tachones con que estaban sujetas las cortinas del dosel de las camas como la mía, en las que el niño, aun dentro de una oscuridad protegida de todo rastro de luz, podía dormir sin miedo larguísimo tiempo –«hasta que la vaca valga un dineral», se decía en Hesse. Qué atrás quedan las flores comparadas con la delicadeza de aquellos colgantes. Nada nos hace representarnos mejor la perfecta claridad que la oscuridad inconsciente; nada lo que podríamos ser que el sueño de no haber nacido.

«Duerme tranquilo, / cierra los ojitos, /oye cómo cae la lluvia, / oye cómo ladra el perrito del vecino. / El perrito ha mordido al hombre, / le ha destrozado las ropas al mendigo, / el mendigo corre al portal, / duerme tranquilo.» La primera estrofa de la canción de cuna de Taubert da miedo. Sin embargo, sus dos últimos versos bendicen el sueño con una promesa de paz.

Pero esta paz no se apoya enteramente en la dureza del burgués, en la tranquilidad de haber alejado al intruso. El niño que escucha adormecido casi ha olvidado ya la expulsión del extraño –que en el cancionero de Schott aparece como un judío–, y en el verso «el mendigo corre al portal» se representa el descanso sin pensar en la miseria de otros. Mientras haya un solo mendigo, dice Benjamin en un fragmento, seguirá existiendo el mito; sólo con la desaparición del último quedará el mito reconciliado. ¿Pero no se olvidará así toda la violencia, como en el blando adormecerse del niño? ¿Podría la desaparición del mendigo llegar a reparar el daño que se le hizo cuando éste es en sí irreparable? ¿No alienta en toda persecución por parte de los hombres que azuzan con el perrito a la naturaleza entera contra lo más débil la esperanza de que sea eliminado el último vestigio de persecución, que es lo que precisamente representa el orden natural? ¿No estará el mendigo, arrojado de las puertas de la civilización, bien resguardado en su ambiente, que está libre de las miserias de la tierra? «Ahora puedes estar tranquilo, el mendigo encuentra cobijo.»

Desde que llegué al uso de razón, siempre me había alegrado oír la canción *Zwischen Berg und tiefem, tiefem Tal,* la canción de las dos liebres disfrutando sobre la hierba que fueron abatidas por el disparo del cazador y que, cuando se dieron cuenta de que aún estaban vivas, huyeron del lugar. Pero sólo más tarde entendí su lección: la razón sólo puede admitir eso en la desesperación o en la exaltación; necesita del absurdo para no sucumbir al disparate objetivo. Hay que imitar a las dos liebres; cuando suena el disparo, darse por muerto, volver en sí, reponerse y, si aún queda aliento, escapar del lugar. La fuerza del miedo y la de felicidad son la misma, un limitado y creciente estar abierto a la experiencia hasta el abandono de sí mismo, a una experiencia en la que el caído se recupera. ¿Qué sería una felicidad que no se midiera por el inmenso dolor de lo existente? Porque el curso del mundo está trastornado. El que se adapta cuidadosamente a él, por lo mismo se hace partícipe de la locura, mientras que sólo el excéntrico puede mantenerse firme y poner algún freno al desvarío. Sólo él podría reflexionar sobre la apariencia del infortunio, sobre la «irrealidad de la desesperación» y darse cuenta no solamente de que aún vive, sino además de que aún existe la vida. La astucia de las impotentes liebres salva también al mismo cazador, al que le escamotean su propia culpa.

129

Servicio al cliente.–La industria cultural pretende hipócritamente acomodarse a los consumidores y suministrarles lo que deseen. Pero mientras diligentemente evita toda idea relativa a su autonomía proclamando jueces a sus víctimas, su disimulada soberanía sobrepasa todos los excesos del arte autónomo. La industria cultural no tanto se adapta a las reacciones de los clientes como las inventa. Ensaya con ellos conduciéndose como si ella misma fuese un diente. No sería difícil sospechar que todo el *adjustment* al que ella misma asegura obedecer es ideología; los hombres tratarían de ajustarse más unos a otros y al todo cuanto, mediante una igualdad exagerada, mediante una declaración de impotencia social, más andan buscando participar del poder e impedir la igualdad. «La música está para el oyente», y el cine utiliza a escala de *trust* la repugnante treta de los adultos que, cuando quieren engatusar a los niños, les asaltan con el lenguaje que esperarían de ellos si les hablasen, enseñándoles obsequiosos el casi siempre dudoso regalo con la expresión deliciosamente extasiada que desean provocar en ellos. La industria cultural está modelada por la regresión mimética, por la manipulación de impulsos reprimidos de imitación. A tal fin se sirve del método consistente en anticipar la imitación que de ella hacen los espectadores creando la impresión de que el acuerdo que desea lograr es algo ya existente. Por eso es tanto más efectivo cuando en un sistema estable puede de hecho contar con dicho acuerdo y reiterarlo de modo ritual antes que producirlo. Su producto no constituye en absoluto un estímulo, sino un modelo para las formas de reaccionar a un estímulo inexistente. De ahí el inspirado título musical en el cine, su ridículo lenguaje infantil, su populismo bufo; hasta los primeros planos del comienzo parecen exclamar: ¡qué bonito! Con este procedimiento, la máquina de la cultura se le echa encima al espectador igual que el tren fotografiado de frente en un momento de tensión. Pero el tono de cada película es el de la bruja que ofrece a los pequeños que quiere hechizar o devorar un plato con el espeluznante susurro: «¿está buena la sopita, te gusta la sopita?, seguro que te sentará bien, muy bien». Este fuego hechicero de cocina lo inventó Wagner en el arte, cuyas intimidades idiomáticas y aderezos musicales se paladean continuamente a sí mismos, y quien con genial impulso de confesión llegó a mostrar todo el procedimiento

en la escena del *Anillo* en que Mime ofrece a Sigfrido el brebaje envenenado. ¿Pero quién cortará la cabeza al monstruo cuando hace tiempo que yace con su rubio copete bajo el tilo?

130

Gris sobre gris.–Ni siquiera su mala conciencia le hace favor alguno a la industria cultural. Su espíritu es tan objetivo, que hiere a sus propios sujetos, de modo que éstos, sus agentes todos, saben con qué tienen que habérselas y procuran distanciarse con reservas mentales de la aberración que han instituido. El reconocimiento de que las películas difunden ideologías es él mismo una ideología difundida. Una ideología administrativamente manejada mediante la distinción rígida entre, por un lado, los sintéticos sueños diurnos, vehículos para la huida de lo cotidiano, «*escape*», y, por otro, los bienintencionados productos que animan al correcto comportamiento social, que transmiten un mensaje, «*conveying a message*». La automática subsunción bajo los conceptos de *escape* y *message* expresa la falsedad de ambos. La burla del *escape,* la sublevación estandarizada contra la superficialidad, no es más que un pobre eco del inveterado *ethos* que abomina del juego porque ningún juego tiene en la praxis dominante. Si las películas de *escape* son aborrecibles, no es porque vuelvan la espalda a una existencia decolorada, sino porque no lo hacen con suficiente energía, y eso porque ellas mismas están decoloradas, porque las gratificaciones que parecen prometer coinciden con la infamia de la realidad, de la privación. Los sueños no contienen ningún sueño. Igual que los héroes del technicolor no dan ni por un segundo ocasión a olvidar que son hombres normales, rostros prominentes tipificados e inversiones, bajo la delgada lámina de la fantasía producida conforme a esquemas fijados se adivina inequívocamente el esqueleto de la ontología del cine, la jerarquía entera de valores impuestos, el canon de lo indeseable y lo imitable. Nada más práctico que el *escape,* nada más íntimamente comprometido con la explotación: al sujeto se le transporta a la lejanía sólo para meterle a distancia en la conciencia, sin interferencia de desviaciones empíricas, las leyes de la vida empírica. El *escape* es todo él un *message.* De este modo el *message* parece lo contrario, lo que quiere huir de

la huida. Cosifica la resistencia a la cosificación. Basta con oír a los especialistas decir elogiosos que ésta u otra magnífica obra cinematográfica tiene entre otros méritos el de la intención con el mismo tono con que a una bonita actriz se le asegura que además tiene *personality*. La ejecutiva bien podría decidir cómodamente en una reunión que a la costosa comparsería del cine de *escape* se le añadiese un ideal como: «Noble sea el hombre, compasivo y bueno»[13]. Separado de la lógica inmanente de la imagen y del asunto, el ideal mismo se convierte en algo que hay que suministrar de los depósitos, y por lo mismo en algo a la vez palpable y fatuo: reforma ordenada a eliminar inconvenientes eliminables, asistencia social transfigurada. Preferentemente anunciando la integración de alcohólicos, a los que se les envidia su mísera ebriedad. Cuando se representa a la sociedad endurecida en sus leyes anónimas como si en ella bastase la buena voluntad como remedio, se la está defendiendo aun de ataques justificados. De ese modo se crea la ilusión de una especie de frente popular de todos los que piensan de forma recta y justa. El espíritu práctico del *message,* la sólida demostración de cómo se deben hacer las cosas, pacta con el sistema en la ficción de que un sujeto social total, que en modo alguno existe en el presente, puede ponerlo todo en orden si cada cual se adhiere a él y se hace una idea clara sobre las raíces del mal. Uno se siente bien donde puede mostrarse como alguien excelente. El *message* se convierte en *escape:* el que sólo atiende a la limpieza de la casa donde habita, olvida los cimientos sobre los que está construida. Y lo que sería de verdad *escape,* la oposición hecha imagen al todo hasta en sus constituyentes formales, podría transformarse en *message* sin manifestarlo, justamente por el terco ascetismo que rechaza lo que se ofrece.

131

El lobo como abuelita.–Los apologistas del cine tienen como argumento más poderoso el más burdo de todos, el consumo de masas. Y declaran al cine, el medio más drástico de la industria cultural, arte popular. La independencia respecto de las normas de la obra autónoma le exime de la responsabilidad estética, cuyos cánones le parecen reaccionarios en la medida en que de hecho todas sus intenciones de ennoblecimiento artístico tienen un

aspecto oblicuo, poco estable y sin corrección en la forma –algo creado exprofeso para el *connaisseur*. Cuanto más pretende el cine ser un arte, más se asemeja al oropel. Los mismos protagonistas lo hacen evidente, y encima se presentan, con su cursilería crudamente material de críticos de una interioridad que con el tiempo se ha vuelto cursi, como vanguardia. Para quien se queda en este nivel, éstos resultan, fortalecidos por la experiencia técnica y la proximidad al material, casi irresistibles. ¿Que el cine no es un arte de masas, sino simplemente un producto manipulado para el engaño de las masas? Pero los deseos del público se han ido imponiendo en el mercado, y ya sólo la producción colectiva garantiza la condición de cosa colectiva; sólo el distanciamiento del mundo permite ver en los productores a los astutos maquinadores. La mayoría de ellos, cierto es, carecen de talento, pero donde los auténticos talentos se reúnen, el éxito estará asegurado pese a todas las limitaciones del sistema. ¿Que el gusto de las masas al que el cine obedece no es verdaderamente el de las masas, sino que les viene impuesto? Pero hablar de otro gusto de las masas que no sea el que ellas tienen es insensato, y lo que siempre se ha llamado arte popular ha sido siempre un reflejo de la dominación. Sólo en la competente adaptación de la producción a las necesidades fácticas, y no en la atención a un auditorio utópico, puede, de acuerdo con esta lógica, configurarse la anónima voluntad general. ¿Que en el cine no cabe otra cosa que la mentira de la estereotipia? Pero la estereotipia es la esencia del arte popular; los cuentos hablan del príncipe salvador y del diablo como el cine del héroe y el canalla, y hasta la bárbara crueldad con que se divide al mundo en una parte buena y otra mala es algo que el cine tiene en común con los cuentos más edificantes, que hacen bailar a la madrastra con los zapatos de hierro al rojo hasta morir.

Todo esto se puede comprobar sin más que examinar los conceptos básicos presupuestos por los apologistas. Las malas películas no se dejan acusar de incompetencia: el mayor talento es vencido por el negocio, y el hecho de que los poco dotados acudan a él en masa se explica por la afinidad existente entre la mentira y el farsante. La imbecilidad es objetiva; las mejoras personales no podrían instituir ningún arte popular. Porque su idea se constituye en las relaciones agrarias o en la simple economía basada en la mercancía. Tales relaciones, y los caracteres que las expresan, son las existentes entre señores y siervos, beneficiados y perjudicados, pero de una

forma inmediata, no enteramente objetivada. Claro es que no están menos surcadas por las diferencias de clase que la sociedad industrial tardía, pero sus miembros no están todavía englobados en la estructura total, que reduce los sujetos individuales a meros momentos para luego, al aparecer como individuos impotentes y separados, reunirlos en un colectivo. Que no exista ya el pueblo no significa, sin embargo, que las masas sean peores, de acuerdo con la idea propagada por el romanticismo. Más bien ocurre que en la forma nueva, radicalmente enajenada, que adquiere la sociedad y sólo en ella se revela la falsedad de la antigua. Los mismos rasgos de la industria cultural que reclaman la herencia del arte popular se hacen sospechosos en tal sociedad. El cine tiene una fuerza retroactiva: su crueldad optimista manifiesta en el cuento lo que siempre estuvo al servicio de la injusticia, y en los bribones estereotipados se insinúa el rostro de aquellos a los que la sociedad integral condena –y cuya condenación ha sido desde siempre el sueño de la socialización. De ahí que la muerte del arte individualista no constituya ninguna justificación para un arte que se comporta como si el sujeto que lo crea, que reacciona de manera arcaica, sea el sujeto natural, cuando éste no representa sino al sindicato, desde luego inconsciente, de unas pocas grandes empresas. Si las propias masas tienen en cuanto clientes alguna influencia sobre el cine, ésta es tan abstracta como las entradas que se pagan, que han llegado a reemplazar al aplauso matizado: la mera decisión por el sí o el no a una oferta montada en la desproporción entre el poder concentrado y la impotencia dispersa. Finalmente, el hecho de que en el cine deban intervenir numerosos expertos, incluso simples técnicos, garantiza tan poco su humanidad como la decisión de los gremios científicos competentes la de las bombas y los gases tóxicos.

La refinada palabrería sobre el arte cinematográfico sin duda es cosa de los escritorzuelos que quieren destacar, pero la apelación consciente a la ingenuidad, a la apatía de los siervos, que desde hace tiempo se está introduciendo entre las ideas de los señores, ya no tiene validez. El cine, que hoy acompaña inevitablemente a los hombres como si fuese una parte de ellos, es al mismo tiempo lo más alejado de su destino humano, del que se va realizando día tras día, y la apologética vive de la resistencia a pensar esa antinomia. El que las personas que hacen las películas no sean en absoluto sujetos intrigantes no contradice el hecho. El espíritu objetivo de la manipulación se impone con reglas experimentales, valoraciones de cada

situación, criterios técnicos, cálculos económicamente inevitables y todo el peso del aparato industrial sin antes someterse él mismo a alguna censura, y si alguien consultase a las masas, éstas le devolverían reflejada la ubicuidad del sistema. Los productores actúan como sujetos en tan escaso grado como sus trabajadores y sus consumidores, siendo como son únicamente partes de la maquinaria independizada. Pero el mandamiento de corte hegeliano de que el arte de masas respete el gusto real de las masas y no el de los intelectuales negadores del mismo es una usurpación. La contraposición del cine como ideología omniabarcadora a los intereses objetivos de los hombres, el engranaje con el *statu quo* del provecho, la mala conciencia y el engaño pueden reconocerse de modo directo. Ninguna apelación a un estado fáctico y previo de la conciencia tendría jamás derecho al veto contra una indagación que fuera más allá de ese estado de la conciencia al poner el dedo sobre la contradicción de éste consigo mismo y con las relaciones objetivas. Es posible que el profesor alemán fascista tuviera razón y que también las canciones populares que fueron verdaderamente populares vivieran ya del hundido patrimonio cultural de las capas superiores. No en vano es todo arte popular deleznable y, como las películas, no «orgánico». Pero entre la antigua injusticia, cuya voz lastimera aún se puede oír donde pervive transfigurada, y la alienación que se afirma a sí misma como adhesión y que taimadamente crea la apariencia de cercanía humana sirviéndose de megáfonos y psicología de la propaganda, hay una diferencia semejante a la que existe entre la madre que para tranquilizar al niño de su miedo a los duendes le narra el cuento en el que los buenos son premiados y los malos castigados y el producto cinematográfico que de manera chillona y agresiva mete por los ojos y oídos de los espectadores la justicia que impera en cada ordenación del mundo de cada país para infundirles de forma nueva y más eficaz el antiguo temor. Los sueños propios de los cuentos, que tan diligentemente invocan al niño en el hombre, no son sino la regresión organizada por la ilustración total, y donde con mayor confianza tocan en el hombro a los espectadores es donde más palmariamente se delata. La inmediatez, la comunidad del pueblo creada por el cine, desemboca sin resto en la mediación que rebaja a los hombres y a todo lo humano a la condición de cosas de un modo tan perfecto que resulta imposible percibir su contraposición a las cosas, el hechizo de la cosificación misma. El cine ha

conseguido transformar a los sujetos en funciones sociales tan por entero que los atrapados, olvidados ya de todo conflicto, saborean su propia deshumanización como algo humano, como la felicidad de lo cálido. La total interconexión de la industria cultural, que nada deja fuera, es una con la total obcecación social. De ahí que le resulte tan fácil rebatir los argumentos contrarios a ella.

132

Edición Piper[14].–La sociedad es ya integral antes de ser gobernada de modo totalitario. Su organización abarca incluso a los que la desafían normando su conciencia. Hasta los intelectuales que tienen preparados políticamente todos los argumentos contra la ideología burguesa quedan sujetos a un proceso de estandarización que, aun cuando su contenido ofrece el más abierto contraste, por su disposición al acomodamiento se enmarca de tal manera en el espíritu predominante, que su perspectiva se hace de hecho cada vez más contingente y hasta dependiente de sus más ligeras preferencias o de la evaluación de sus posibilidades. Lo que les parece subjetivamente radical, objetivamente obedece tan por completo a una parcela del esquema reservada a ellos y a sus iguales, que el radicalismo desciende al nivel de un prestigio abstracto, de una legitimación del que sabe a favor o en contra de qué debe estar hoy día un intelectual. Los bienes por los que optan están hace tiempo tan reconocidos, limitados en número y fijados en la jerarquía de valores como los de las hermandades de estudiantes. Al tiempo que claman contra la cursilería oficial, su intelecto se somete como un niño obediente al régimen previamente rebuscado, a los *clichés* de los enemigos de los clichés. La vivienda de estos jóvenes *bohémiens* se asemeja a su hogar intelectual. En la pared, las reproducciones engañosamente fieles al original de célebres Van Gogh, como los Girasoles o el Café de Arles; en la estantería, un extracto de socialismo y psicoanálisis junto a un poco de sexología para desinhibidos con inhibiciones. A esto la edición *Random House* de Proust –la traducción de Scott-Moncrieff hubiera merecido mejor suerte–, el exclusivismo por los precios módicos –y eso sólo por el aspecto, la forma económico-compacta del «ómnibus»– y la mofa del autor, que en cada frase desmantela las

opiniones corrientes mientras que, como homosexual laureado, tiene ahora entre los adolescentes un significado parejo al de los libros de animales de nuestros bosques y la expedición al Polo Norte en el hogar alemán. Además, el gramófono con la cantata a Lincoln, obra de un valiente, en la que todo se reduce a unas estaciones de ferrocarril, junto al obligadamente admirado folklore de Oklahoma y algunos ruidosos discos de *jazz* con los que se sienten a un tiempo colectivos, atrevidos y cómodos. Todos los juicios cuentan con la aprobación de los amigos, todos los argumentos los conocen ya de antemano. El hecho de que todos los productos de la cultura, incluidos los no conformistas, estén incorporados al mecanismo de distribución del gran capital, de que en los países más desarrollados un producto que no ostente el *imprimatur* de la producción en masa apenas encuentre un lector, un espectador o un oyente, resta desde el principio sustancia al ánimo discrepante. Hasta Kafka se convierte en pieza de inventario del estudio realquilado. Los mismos intelectuales están ya tan bien asentados en lo establecido de su aislada esfera, que no acogen más que lo que se les sirve con el distintivo de *highbrow*. La ambición se limita a desenvolverse entre el repertorio aceptado, a encontrar la consigna correcta. La marginalidad de los consagrados es pura ilusión y mera expectación. Aún están demasiado lejos de ser renegados; ponen gruesas gafas de cristales planos a la cara de la mediocridad sólo para parecer ante sí mismos y en el seno de la competencia universal más «brillantes». Ellos son ya así. La precondición subjetiva para la oposición, el juicio no normado, se extingue mientras su conducta sigue sumiéndose en el ritual de grupos. Stalin no necesita más que carraspear para que tiren a Kafka y a Van Gogh a la basura.

133

Aportación a la historia de las ideas. –En mi ejemplar del *Zarathustra* del año 1910 se encuentran al final anuncios de la editorial. Todos ellos van dirigidos a la tribu de los lectores de Nietzsche tal como se la imaginaba Alfred Kröner en Leipzig, que debió de conocerla a fondo. «Los ideales de vida de Adalbert Svoboda. Svoboda ha encendido con su obra una llama iluminadora que arroja una potente luz sobre todos los problemas del inquieto

espíritu humano y nos pone claramente ante los ojos los auténticos ideales de la razón, el arte y la cultura. El libro, en formato grande y lujosamente presentado, está escrito del principio al fin en un estilo atrayente, cautivador, sugerente y didáctico, y producirá un efecto estimulante sobre todos los espíritus verdaderamente libres, como un baño tonificante o el aire fresco de la montaña.» Su rótulo: la humanidad, y una humanidad casi tan recomendable como David Friedrich Strauss. «Sobre el Zarathustra, por Max Zerbst. Hay dos Nietzsche. Uno es el universalmente conocido "filósofo de moda", el deslumbrante escritor y expresivo maestro del estilo, cuyo nombre está ahora en todas las bocas y los títulos de cuyas obras se han convertido en unos cuantos lemas mal entendidos que han engrosado el inestable patrimonio de las personas "cultas". El otro Nietzsche es el abismático e inagotable pensador y psicólogo, el escrutador de los grandes hombres y defensor de los valores vitales, de una fuerza espiritual y una potencia intelectual sin igual, y que dominará el futuro. El propósito de las dos conferencias contenidas en este librito es el de hacer comprensible este otro Nietzsche a los más serios y perspicaces hombres modernos.» Sin embargo, yo preferiría al primero. Porque el otro es «El filósofo y el aristócrata, una contribución a la caracterización de Friedrích Nietzsche debida a Meta von Salis-Marschlins. El libro atrae por su honesta interpretación de todos los sentimientos que la personalidad de Nietzsche ha despertado en un alma femenina consciente de sí misma». No olvides el látigo, avisa Zarathustra. Otra opción es ésta: «La filosofía del gozo de Maz Zerbst. El Dr. Max Zerbst parte de Nietzsche, pero intenta superar ciertas unilateralidades de Nietzsche... El autor no se entrega a la fría abstracción; se trata más bien de un himno, un himno filosófico al gozo que él entona.» Como en una chanza estudiantil. Pero no nos quedemos en unilateralidades. Mejor vayamos derechos al cielo de los ateos: «Los cuatro Evangelios en alemán, con introducción y notas del Dr. Heinrich Schmidt. Frente a la forma corrompida, repetidas veces alterada en que se nos ha transmitido el Evangelio, esta nueva edición se remonta a las fuentes, por lo que será de un inestimable valor no sólo para los hombres verdaderamente religiosos, sino también para aquellos "anticristos" que persiguen fines sociales.» La elección se le hace a uno difícil, pero se puede estar plenamente seguro de que ambas elites son tan compatibles como los Sinópticos: «El Evangelio del hombre nuevo (una síntesis: Nietzsche y Cristo), por Carl Martin. Un maravilloso devocionario.

Todo cuanto de la ciencia y el arte contemporáneos ha entrado en polémica con los espíritus del pasado, ha conseguido echar raíces y florecer en este intelecto maduro pese a su juventud. Y lo más notable: este hombre “nuevo”, nuevo en todos los respectos, obtiene para sí y para nosotros su tónico elixir de un antiguo manantial: de aquel mensaje salvador cuyos más puros acentos sonaron en el sermón de la montaña... Hasta en la forma hallamos la sencillez y grandeza de aquellas palabras.» Su rótulo: cultura ética. El milagro ocurrió hará ya cuarenta años, y también hace veinte, después de que el ingenio alrededor de Nietzsche tuviera razones para decidir cortar su comunicación con el mundo. No sirvió de nada –al instante todos los eclesiásticos y todos los exponentes de aquella cultura ética organizada, que más tarde en Nueva York adiestraría a las emigrantes que una vez fueron afortunadas para camareras, se hicieron con la herencia dejada por aquel al que le horrorizaba que alguien pudiera escucharle como si estuviese cantando «para adentro una barcarola». Ya entonces, la esperanza de arrojar la botella con el mensaje en la pleamar de la súbita barbarie era una visión optimista: las letras desesperadas quedaron hundidas en el barro del manantial, y una banda de aristócratas y otros granujas las transformaron en artísticos pero baratos decorados. Desde entonces, el progreso de la comunicación ha cobrado nuevos impulsos. Después de todo, ¿para qué irritarse contra los espíritus libérrimos cuando ya no escriben para una imaginaria posteridad, cuya familiaridad supera si cabe a la de los contemporáneos, sino sólo para el Dios muerto?

134

El error de Juvenal.–Es difícil escribir una sátira. No sólo porque la situación que más pueda prestarse a ella se burla de toda burla. El recurso mismo de la ironía ha entrado en contradicción con la verdad. La ironía culpa a su objeto presentándolo como algo existente y midiéndolo sin juicio alguno, ahorrándose en cierto modo el sujeto que lo contempla, por su ser en sí. Lo negativo entra en ella en tanto que confronta lo positivo con la pretensión de positividad que hay en él. Y se anula a sí misma en cuanto incluye términos interpretativos. Por otra parte da por válida la idea sobreentendida que originariamente no es sino la resonancia social. Sólo donde se acepta el

consenso forzoso entre los individuos es la reflexión subjetiva, la ejecución del acto intelectivo, superflua. El que cuenta con la aprobación general no necesita probar nada. Como consecuencia, la sátira ha mantenido históricamente durante siglos, hasta la época de Voltaire, buenas relaciones con los poderosos en los que confiaba, con la autoridad. En la mayoría de los casos estaba de parte de las capas más viejas amenazadas por las primeras fases de la Ilustración, que trataban de apuntalar su tradicionalismo con medios ilustrados: su objeto invariable era la decadencia de las costumbres. Por eso, lo que en un tiempo se manejaba como un florete aparecerá ante las nuevas generaciones con la forma de una tosca estaca. La ambigua espiritualización del fenómeno desea siempre mostrar al satírico como un sujeto gracioso y nivelado con el progreso, pero lo normal es que esté amenazado a cada momento por el progreso, que hasta tal punto se da por supuesto como ideología vigente, que el fenómeno, degenerado, es rechazado sin que se le haga la justicia de tratarlo racionalmente. La comedia de Aristófanes, donde la obscenidad pone en ridículo a la lascivia, contaba como *laudatio temporis acti* modernista con la plebe a la que denigraba. En la era cristiana, con el triunfo de la clase burguesa la función de la ironía se relajó. En ocasiones se puso del lado de los oprimidos, especialmente donde en verdad ya no estaban. Y, desde luego, como cautiva que era de su propia forma, nunca se deshizo totalmente de la herencia autoritaria, de la incontestada maliciosidad. Sólo con la decadencia burguesa quedó sublimada mediante la apelación a ideas de humanidad que no permitían ninguna reconciliación con lo existente y su conciencia. Mas, entre esas ideas, estaba lo sobreentendido: ninguna duda sobre la evidencia objetivo-inmediata; ninguna agudeza de Karl Kraus tenia vacilaciones sobre quién era decente y quién un bellaco, sobre lo que era espíritu y lo que era estupidez, sobre lo que era escribir y lo que era periódico. El poder de sus frases era deudor de aquel estado del espíritu. Como su conciencia instantánea de la situación no se detenía en ningún tipo de interrogantes, no dejaban lugar a ningún interrogante. Sin embargo, cuanto más enfáticamente afirmaba la prosa de Kraus su humanismo como algo invariante, más rasgos restauradores adquiría. Ella condenaba la corrupción y la decadencia, a literatos y a futuristas, sin tener frente a los celotes de la naturalidad espiritual otra ventaja que el conocimiento de su inferioridad. Que al final la intransigencia con

Hitler se mostrase indulgente con Schuschnigg, no es prueba de debilidad en el valiente, sino de la antinomia de la sátira. Ésta necesita de algo donde poder afirmarse, y el que se llamaba a sí mismo el criticón se pliega a su positividad. Hasta la denuncia del *Schmock*[15] contiene, junto a su verdad, junto al elemento crítico, algo del *common sense* que no puede sufrir que vaya alguien hablando por ahí con tanta presunción. La aversión al que quiere aparentar más de lo que es, fija a éste al *factum* de su condición. La incorruptibilidad frente al que hace fortuna, frente a la pretensión vana, a la vez que comercialmente destacada, del espíritu, desenmascara a aquellos que no lograron identificarse con lo que a sus ojos representaba lo más alto. Esto más alto es el poder y el éxito, y a través de la malograda identificación se revela como mentira. Mas, al propio tiempo, significa para el *faiseur* la materialización de la utopía: hasta los falsos brillantes reflejan el imposible sueño infantil, y, con ellos, también éste es rechazado por su fracaso en el momento de comparecer en el foro del éxito. Toda sátira es ciega para las fuerzas que se liberan con la ruina. De ahí que la completa decadencia se haya servido del poder de la sátira, El último ejemplo lo tenemos en los prebostes del Tercer Reich, un Estado cuya violencia era puramente braquial, y su burla de los exiliados y los políticos liberales. La culpa de que la sátira sea hoy imposible no la tiene, como quiere el sentimentalismo, el relativismo de los valores, la ausencia de normas que obliguen. Lo que sucede es que el consenso mismo, el *a priori* formal de la ironía, se ha convertido en un consenso universal en el contenido. Éste sería como tal el único objeto digno de la ironía, pero al mismo tiempo deja a ésta sin base, El medio de la ironía –la diferencia entré ideología y realidad– ha desaparecido. Ella se resigna a confirmar la realidad haciendo un simple duplicado de la misma. La ironía se expresaba de un modo característico: si esto afirma ser así, es que lo es; hoy, sin embargo, el mundo, hasta en el caso de la mentira radical, simplemente declara que lo es, y esta simple consignación para él coincide con el bien. No hay fisura en la roca de lo existente donde el irónico pueda agarrarse. El que se despeña escucha la carcajada del malicioso objeto que le ha despojado de su poder. El gesto del «así es» carente de concepto es el mismo al que el mundo remite a cada una de sus víctimas, y el consenso trascendental implícito en la ironía se torna ridículo frente al consenso real de aquellos a los que ésta hubiera atacado. Contra la cruenta seriedad de la sociedad total, que

ha incorporado la instancia que se le opone como la inútil protesta que antaño la ironía reprimía, sólo queda la cruenta seriedad de la verdad instalada en el concepto.

135

Quebrantahuesos.–El dictar no sólo es más cómodo, no sólo estimula la concentración, sino que tiene además una ventaja material. El dictado permite al escritor meter baza en el proceso de la producción en la posición de crítico. Lo que va diciendo es provisional, no le compromete, pues se trata de simple material para después elaborarlo; pero también es cierto que, una vez escrito, toma el carácter de algo ajeno y en cierta medida objetivo. No tiene por qué temer en absoluto sostener algo que después no podrá figurar, pues él no tiene que escribirlo: esta jugada la hace por pura responsabilidad. El riesgo de la formulación adquiere primero la forma inofensiva del memorial redactado a la ligera, y luego la del trabajo sobre algo que ya está ahí, de modo que no puede darse verdadera cuenta de su temeridad. Frente a la dificultad de cualquier exposición teórica, capaz de llevar a la desesperación, estas tretas son como una bendición. Son medios técnicos del proceder dialéctico, que enuncia algo para a continuación retirarlo y, no obstante, dejarlo sentado. Pero el que toma el dictado se merece toda la gratitud cuando, mediante la contradicción, la ironía, los nervios, la impaciencia y la irrespetuosidad produce sobresaltos en el escritor en el momento justo. El escribiente se atrae todas las iras. Éstas salen de las reservas de mala conciencia, con las que, de otro modo, el autor desconfiaría de su propio producto y le harían aferrarse con tanta más tenacidad al texto pretendidamente sagrado. El ánimo que, desagradecido, se vuelve contra el fastidioso ayudante purifica bienhechoramente la relación con el asunto.

136

Exhibicionista.–Los artistas no subliman nada. Que no satisfacen sus deseos ni tampoco los reprimen, sino que los transforman en productos socialmente deseables –sus creaciones–, es una ilusión del psicoanálisis;

además, las legítimas obras de arte son hoy, sin excepción, socialmente indeseables. Los artistas más bien muestran instintos arrolladores, calificadamente neuróticos, intermitentes y al mismo tiempo en colisión con la realidad. Hasta el sueño pequeñoburgués de convertirse en actor o violinista, como una síntesis de manojo de nervios y rompecorazones, es más convincente que la no menos pequeñoburguesa economía del instinto, por la cual los afortunados de la renuncia se resarcen con las sinfonías o las novelas. Los artistas son más bien la representación del desenfreno histéricamente exagerado por encima todas las angustias imaginables; es el narcisismo llevado a los límites de la paranoia. Respecto a la sublimación tienen sus idiosincrasias. Son irreconciliables con los estetas, indiferentes a los ambientes cultivados y reconocen en el buen gusto la forma inferior de reacción contra la propensión a lo inferior con la misma seguridad que los psicólogos, que por otra parte los ignoran. Les seducen desde las cartas de Mozart a la augsburguesa Bäsle hasta los juegos de palabras del amargado maestro concertador con expresiones gruesas, necias e indecentes. No tienen cabida en la teoría freudiana porque a ésta le falta un concepto suficiente de la expresión, pese a toda su perspicacia sobre el funcionamiento de los símbolos del sueño y de la neurosis. Es de sobra evidente que un movimiento impulsivo expresado sin censura tampoco puede llamarse reprimido cuando no le interesa alcanzar una meta que no encuentra. Por otra parte, la distinción analítica entre satisfacción motora –«real»– y alucinatoria apunta a la diferencia entre satisfacción y expresión no deformada. Pero expresión no es alucinación. Es apariencia medida por el principio de realidad, del que puede desviarse. Mas lo subjetivo jamás trata de ocupar ilusoriamente, mediante la apariencia o mediante el síntoma, el lugar de la realidad. La expresión niega la realidad al echarle en cara lo que no es, pero no la desconoce; tiene la visión del conflicto, que en el síntoma es ciego. La expresión tiene de común con la represión el que en ella el impulso se halla bloqueado por la realidad. Ese impulso, junto con toda la trama de experiencias en que se inscribe, tiene impedida la comunicación directa con el objeto. Como expresión, el impulso se convierte en fenómeno no falsificado de sí mismo, y por ende de la oposición, por imitación sensible. Es tan fuerte, que la modificación que supone su conversión en mera imagen, en precio de la supervivencia, le acontece sin resultar mutilado en su exteriorización. Sustituye la meta de su propia «resolución» subjetivo-

sensorial por la objetiva de su manifestación polémica. Esto lo distingue de la sublimación: toda expresión lograda del sujeto, podría decirse, es una pequeña victoria sobre el juego de fuerzas de su propia psicología. El *pathos* del arte estriba en que, justamente a través de su retirada a la imaginación, da a la prepotencia de la realidad lo suyo, pero sin resignarse a la adaptación ni continuar la violencia de lo externo en la deformación de lo interno. Los que llevan a cabo este proceso tienen, sin excepción, que pagarlo caro como individuos, quedar desvalidos detrás de su propia expresión, que huye de su psicología. Mas, de ese modo, despiertan, no menos que sus productos, la duda sobre la inclusión de las obras artísticas entre las producciones culturales *ex definitione*. Ninguna obra artística puede escapar, en la organización social, a su condición de producto cultural, pero tampoco existe obra alguna que sea más que arte industrial que no haya hecho a la cultura un gesto de repudio –que es lo que la convirtió en obra de arte. El arte es tan antiartístico como los artistas. En la renuncia a la meta del instinto guarda a éste la fidelidad que desenmascara lo socialmente deseado que Freud ingenuamente ensalzaba viendo una sublimación que probablemente no existe.

137

Pequeñas penas, grandes cantos.–La actual cultura de masas es históricamente necesaria no sólo como resultado del cerco impuesto a la totalidad de la vida por las empresas monstruo, sino también como consecuencia de lo que parece el extremo opuesto a la hoy dominante estandarización de la conciencia: la subjetivización estética. Cierto es que los artistas han aprendido, conforme iban internándose en sí mismos, a renunciar al juego infantil de la imitación de lo externo. Pero al propio tiempo han aprendido también, por efecto de la reflexión del alma, a disponer cada vez más de sí mismos. El progreso de su técnica, que les trajo una libertad e independencia cada vez mayores respecto a lo heterogéneo, tuvo por resultado una especie de cosificación, de tecnificación de la interioridad como tal. Cuanto mayor es la superioridad con que el artista se expresa, menos tiene que «ser» lo que expresa, y en tanta mayor medida se convierte

lo expresado, esto es, el contenido de la subjetividad misma, en una mera función del proceso de producción. Esto lo notó Nietzsche cuando acusó a Wagner, al *dompteur* de la expresión, de hipocresía, sin darse cuenta de que no era una cuestión de psicología, sino de la tendencia histórica. Pero la transformación del contenido de la expresión, en la cual pasa a ser de emoción difusa a material manipulable, hace del mismo algo asible, exhibible, comerciable. La subjetivización de la lírica en Heine, por ejemplo, no está en simple contradicción con sus rasgos comerciales, sino que lo comercial es la subjetividad misma administrada por la subjetividad. El uso virtuoso de la «escala», que desde el siglo XIX define a los artistas, supone la transformación del propio impulso interior en periodismo, espectáculo y cálculo no primariamente por deslealtad. La ley cinética del arte, consistente en el autodominio y, por ende, la objetivización del sujeto, apunta a su ocaso: el carácter antiartístico del cine, que registra administrativamente todos los materiales y todas las emociones para expenderlos, esta segunda exterioridad, aparece en el arte cual un creciente dominio sobre la naturaleza interior. Pero el tan traído histrionismo de los artistas modernos, su exhibicionismo, es el gesto con que se exponen a sí mismos como mercancía.

138

Who is who.–La halagadora creencia en la ingenuidad y pureza del artista o el literato pervive en la inclinación de éstos a exponer sus dificultades con el interés solapado y el espíritu práctico-calculador de los firmantes de un contrato. Pero, igual que toda construcción en la que uno se da la razón a sí mismo y se la niega al mundo, y todo ampararse en el propio título tienden precisamente a dar la razón al mundo en uno mismo, también tiende a dársela la antítesis entre voluntad pura y disimulo. Hoy, el *outsider* intelectual, que sabe lo que se puede esperar se comporta de un modo reflexivo, guiado por mil consideraciones políticas y tácticas, cauteloso y suspicaz. Pero los que están conformes, cuyo imperio hace tiempo que se ha cerrado en un espacio vital que excede los límites de los partidos, no tienen ya necesidad de aquel cálculo del que se les consideró capaces. Son tan fieles a las reglas de juego de la razón y sus intereses han sedimentado de manera tan natural en su

pensamiento, que han vuelto a ser inofensivos. Si se indaga en sus oscuros planes, hay que juzgarlos metafísicamente verdaderos, puesto que siguen el tenebroso curso del mundo, pero psicológicamente falsos: se cae en un delirio de persecución objetivamente creciente. Aquellos cuya función consiste en la delación y la difamación y en venderse a sí mismos y a sus amigos al poder no necesitan para ello ninguna astucia ni malicia, ninguna organización planificada del yo, sino que, al contrario, no tienen más que abandonarse a sus reacciones y cumplir sin reparos con la exigencia del momento para llevar a cabo, como si de un juego se tratara, lo que otros sólo pueden hacer después de profundas reflexiones. Inspiran confianza mostrándola a su vez. Están pendientes de lo que puede sobrar para ellos, viven al día y se hacen recomendar como personas exentas de egoísmo a la vez que como aprobadores de una situación que ya no permitíra que les faltase nada. Como todos ellos se dejan llevar sin el menor conflicto únicamente por su interés particular, éste aparece como interés general y en cierto modo desinteresado. Sus gestos son francos, espontáneos, gestos que desarman, pero que también son, los amables como los ásperos, sus enemigos. Como ya no tienen independencia para llevar a cabo ninguna acción que sea opuesta al interés, dependen de la buena voluntad de los demás y asumen incluso esa dependencia de buen grado. Lo completamente mediado, el interés abstracto, crea una segunda inmediatez, al tiempo que el aún no del todo captado se ve comprometido como persona poco natural. Para no verse atrapado entre las ruedas, debe ceremoniosamente superar al mundo en mundanidad, por lo que fácilmente es acusado de los más torpes excesos. Forzosamente se le reprochará desconfianza, ansia de poder, falta de camaradería, falsedad, vanidad e inconsecuencia. La magia social indefectiblemente convierte al que no entra en el juego en egoísta, y al que se adecua con pérdida de su ego *(Selbst)* al principio de realidad se le llama desinteresado *(selbstlos).*

139

Inaceptable.–Los burgueses cultivados suelen exigir a la obra de arte que les dé algo. Ya no se indignan con lo radical, sino que se repliegan en la afirmación impúdicamente modesta de que no entienden. Ésta suprime la oposición, última relación negativa con la verdad, y el objeto escandaloso es

catalogado con una sonrisa entre los objetos más distantes de él, como son los bienes de uso, entre los cuales se puede elegir y rechazar sin cargar con ningún tipo de responsabilidad. Uno es muy tonto para entender, demasiado anticuado, simplemente no puede con ello, y cuanto más se empequeñece, más resueltamente participa del poderoso unísono de la *vox inhumana populi*, del poder rector del petrificado espíritu del tiempo. Lo ininteligible, de lo que nadie obtiene nada, se convierte de provocador atentado en locura digna de compasión. Con el aguijón se aleja la tentación. Que a uno se le debe dar algo, el postulado de sustancialidad y plenitud acorde con las apariencias, precisamente impide ambas cosas y empobrece al que da. Pero aquí la relación entre los hombres es análoga a la relación estética. El reproche de que uno no da nada es deplorable. Si la relación ha sido estéril, hay que disolverla. Pero al que la mantiene, aunque lamentándose, deja de funcionarle el órgano de la recepción: la fantasía. Ambas partes deben dar algo: la felicidad como cosa no precisamente sujeta a intercambio, ni tampoco demandable; pero este dar es inseparable del tomar. Y cesa cuando lo que se tiene para el otro no alcanza éste a recibirlo. No hay amor que no sea eco. En los mitos, la aceptación de la ofrenda era la garantía de la gracia, y esa aceptación es lo que pide el amor, la réplica del acto de la ofrenda, si no ha de verse maldecido. La decadencia del regalar se corresponde hoy con la reluctancia a tomar. Pero ésta desemboca en aquella negación de la felicidad misma que, como tal negación, es la que hace que los hombres sigan aferrados a su tipo de felicidad. La muralla se derribaría si recibieran del otro aquello que, mordiéndose los labios, tienen que prohibirse. Pero esto les resulta difícil a causa del esfuerzo que el tomar les exige. Sugestionados por la técnica, traducen el odio al esfuerzo superfluo de su existencia a un gasto de energía que el placer requiere, hasta en todas sus sublimaciones, como momento de su esencia. A pesar de las numerosas facilidades, su praxis es absurda fatiga. En cambio el derroche de energía en la felicidad –el secreto de ésta– no lo soportan. Por eso tiene que reducirse a las fórmulas inglesas del *relax* y el *take it easy*, procedentes del lenguaje de las enfermeras, no del entusiasmo. La felicidad está anticuada: es ineconómica. Pues su idea, la unión sexual, es lo contrario de lo escindido, es venturoso esfuerzo, así como todo trabajo esclavizante es esfuerzo desventurado.

140

Consecutio temporum.–Cuando mi primer profesor de composición intentó disuadirme de mis devaneos atonales y no lo conseguía con sus escandalosas historias eróticas sobre los atonalistas, pensó que podría atraparme por donde suponía estaba mi lado débil: el deseo de parecer moderno. Lo ultramoderno, rezaba su argumento, había dejado de ser moderno; los estímulos que yo buscaba habían perdido ya su vigor; las formas de expresión que me atraían eran sentimentalismo anticuado, y la nueva juventud tenía, como le gustaba decir, más glóbulos rojos en la sangre. Sus propias piezas, cuyos temas orientales fueron continuándose en la escala cromática, mostraban que aquellas mordaces consideraciones eran la maniobra de un director de conservatorio con mala conciencia. Mas pronto hube de descubrir que la moda que él oponía a mi modernismo se parecía en la capital de los grandes salones a lo que él había inventado en provincias. El neoclasicismo, ese tipo de reacción que no sólo no se reconoce como tal, sino que además hace pasar a su propio momento reaccionario por avanzado, era la punta de lanza de una tendencia masiva que tanto bajo el fascismo como en la cultura de masas rápidamente aprendió a prescindir del delicado respeto a los todavía demasiado sensibles artistas y a unificar el espíritu de los pintores cortesanos con el del progreso técnico. Lo moderno se ha vuelto realmente anticuado. Lo modernidad es una categoría cualitativa, no cronológica. Cuanto menos se deja persuadir por la forma abstracta, más necesaria es para ella la renuncia a la composición convencional de superficies, a la apariencia de armonía y al orden confirmado en la mera copia. Las ligas fascistas, que gallardamente clamaban contra el futurismo, en su furia habían comprendido mejor que los censores de Moscú, que ponen al cubismo en el índice porque se había quedado en la indecorosidad privada ajena al espíritu de la era colectivista, o que los impertinentes críticos teatrales, que encuentran *passé* un drama de Strindberg o de Wedekind, mientras que un reportaje sobre los bajos fondos les parece *up to date.* La indolente trivialidad expresa, no obstante, una atroz verdad: que respecto a la sociedad total, que trata de imponer su organización a todas las manifestaciones, lo que se resiste a eso que la mujer de Lindbergh llamaba «ola del futuro», la construcción crítica de la esencia, queda como rezagado. Lo cual de ningún modo se halla proscrito

por la opinión pública corrompida; ocurre más bien que el desatino afecta a la cosa. La prepotencia de lo existente, que induce al espíritu a rivalizar con ello, es tan avasallante, que hasta una manifestación de protesta no asimilada toma frente a ella el carácter de algo rústico, desorientado y desprevenido, recordando aquel provincianismo en el que antaño lo moderno proféticamente veía un atraso. La regresión psicológica de los individuos, que existen sin yo, se corresponde con una regresión del espíritu objetivo en la que el embrutecimiento, el primitivismo y la venalidad imponen lo que históricamente estaba ya en decadencia como la tendencia histórica más reciente, sujetando al veredicto de cosa pretérita a todo cuanto no se suma incondicionalmente a la marcha de la regresión. Semejante *quid pro quo* de progreso y reacción hace de toda orientación dentro del arte contemporáneo algo casi tan difícil como la orientación en la política, además de entorpecer la producción misma, en la cual el que alienta intenciones extremas tiene que sentirse como un troglodita, mientras que el conformista ya no se sienta vergonzoso en el cenador, sino que toma el reactor hacia lo pluscuamperfecto.

141

La nuance / encor’[16].–La exigencia de que el pensamiento o el informe renuncie a los matices no hay que despacharla sumariamente diciendo que se rinde al embrutecimiento predominante. Si el matiz lingüístico no puede percibirse, ello es cosa del matiz mismo y no de su recepción. El lenguaje es, por su propia sustancia objetiva, expresión social, incluso cuando, como expresión individual, se separa ariscamente de la sociedad. Las alteraciones que sufre en la comunicación alcanzan al material no comunicativo del escritor. Lo que en las palabras y formas lingüísticas viene alterado por el uso, entra deteriorado en el taller solitario. Mas en él no pueden repararse los desperfectos históricos. La historia no roza tangencialmente el lenguaje, sino que acontece en medio de él. Lo que en contra del uso sigue empleándose, aparece como ingenuamente provinciano o cómodamente restaurativo. Todos los matices son convertidos en *«flavor»,* y malbaratados a tal grado, que hasta las sutilezas literarias de vanguardia nos recuerdan palabras en decadencia,

como *Glast, versonnen, lauschig, würzig*[17]. Las proclamas contra el *kitsch* se tornan ellas mismas cursis, próximas al arte industrial y con un deje bobamente consolador parejo al de aquel mundo femenino cuyo carácter anímico se consolidó en Alemania junto al tono de voz y al atuendo. En la cuidada ramplonería del nivel con la que allá los afortunados intelectuales supervivientes concursan a los puestos vacantes de la cultura, lo que ayer se presentaba todavía como lenguaje esmerado y anticonvencional aparece como rancia afectación. El alemán parece hallarse ante la alternativa de un segundo y horrendo *biedermeier* o la trivialidad administrativo-funcionarial. Sin embargo, la simplificación, que no está sugerida solamente por el interés comercial, sino además por motivos políticos fundados y, en definitiva, por el estadio histórico del lenguaje mismo, no tanto allana el matiz como promueve tiránicamente su decadencia. Ella ejecuta el sacrificio a la omnipotencia de la sociedad. Pero la sociedad es, precisamente por su omnipotencia, tan inconmensurable y ajena al sujeto del conocimiento y la expresión como sólo lo fue en épocas más inofensivas, cuando éste evitaba el lenguaje cotidiano. El hecho de que los hombres sean absorbidos por la totalidad sin ser, como hombres, dueños de la totalidad, hace de las formas idiomáticas institucionalizadas algo tan nulo como los *valeurs* ingenuamente individuales, y en igual medida resulta baldío el intento de modificar su función admitiéndolas en el medio literario: pose de ingeniero en quien no sabe leer un diagrama. El lenguaje colectivo que atrae al escritor que recela de su aislamiento viendo en él un romanticismo, no es menos romántico: el escritor usurpa aquí la voz de aquellos por los que, como uno más entre ellos, no puede directamente abogar porque su lenguaje está tan separado de ellos por la cosificación como lo están todos unos de otros; porque la figura actual de lo colectivo en sí misma carece de lenguaje. Hoy ningún colectivo al que confiar la expresión del sujeto es ya sujeto. El que no se aviene al tono oficial de himno de los festejos de liberación totalitariamente controlados, sino que se toma en serio esa *aridité* que ambiguamente recomienda Roger Caillois, vive la disciplina objetiva únicamente de modo privado, sin acceder a ningún universal concreto. La contradicción entre el carácter abstracto de aquel lenguaje, que desea acabar con lo subjetivo burgués, y sus objetos rigurosamente concretos no radica en la incapacidad del escritor, sino en la antinomia histórica. Aquel sujeto desea hacer cesión de sí mismo a lo

colectivo sin estar superado en tal colectivo. De ahí que su renuncia a lo privado guarde precisamente un carácter privado, quimérico. Su lenguaje imita por propia cuenta la rígida construcción de la sociedad y se crea la ilusión de hacer hablar al hormigón. En castigo, el lenguaje no oficial de la comunidad termina siempre dando un *faux pas*, imponiendo el realismo a costa de la cosa no de modo diferente de como lo hacía el burgués cuando declamaba en estilo grandilocuente. La actitud consecuente ante la decadencia del matiz no sería entonces la de aferrarse obstinadamente al matiz caduco, ni tampoco la de extirpar todo matiz, sino la de exceder si cabe su condición de tal, la de exagerarlo al punto de convertirlo de inflexión subjetiva en pura determinación específica del objeto. El que escribe debe conjugar el más estricto control por que la palabra refiera la cosa y sólo ella, sin mirarla de soslayo, con la desarticulación de toda actitud de vigilancia de lo que el paciente esfuerzo en su significación lingüística connota y lo que no. Mas frente al temor de quedar pese a todo a la zaga del espíritu del tiempo y a ser arrojado al montón de barreduras de la subjetividad desechada, es preciso recordar que lo renombradamente actual y lo que tiene un contenido progresista no son ya la misma cosa. En un orden que liquida lo moderno por atrasado, eso mismo atrasado, después de haberlo enjuiciado, puede ostentar la verdad sobre la que el proceso histórico patina. Como no se puede expresar ninguna otra verdad que la que el sujeto es capaz de encarnar, el anacronismo se convierte en refugio de lo moderno.

142

Adónde va el verso alemán[18].–Artistas como George rechazaron el verso libre por considerarlo contrario a la forma, producto híbrido de poesía y prosa. Pero Goethe y los himnos posteriores de Hölderlin lo desmienten. Su visión técnica toma el verso libre tal como se ofrece. Hacen oídos sordos a la historia, que configura su expresión. Sólo en la época de su decadencia los ritmos libres se reducen a periodos de prosa de tonos elevados puestos unos tras otros. Donde el verso libre aparece como forma con esencia propia, se trata de un verso que se sale de la apretada estrofa y trasciende la subjetividad. Vuelve el *pathos* del *metron* contra la pretensión misma de éste

cual estricta negación de lo demasiado estricto, del mismo modo que la prosa musical emancipada de la simetría de la octava debe su emancipación a los inexorables principios constructivos que maduraron en la articulación de la regularidad tonal. En los ritmos libres hablan las ruinas de las primorosas estrofas antiguas no sujetas a la rima. Éstos parecen a las lenguas nuevas extraños, y en virtud de esa extrañeza sirven a la expresión de todo lo que no se agota en la comunicación. Pero ceden irremediablemente a la marea de las lenguas en los que estaban compuestos. Sólo de modo fragmentario, en medio del reino de la comunicación y sin que ningún albedrío los separe de él, implican distancia y estilización –de incógnito y sin privilegios– hasta en una lírica como la de Trakl, donde las olas del sueño anegan los desvalidos versos. No en vano fue la época de los ritmos libres la de la Revolución francesa, la del empate entre la dignidad y la igualdad humanas. ¿Pero no se asimila el procedimiento consciente de tales versos a la ley a que obedece el lenguaje en general en su historia inconsciente? ¿No es toda prosa elaborada propiamente un sistema de ritmos libres, el intento de llegar a un ajuste entre el mágico encantamiento de lo absoluto y la negación de su apariencia, un esfuerzo del espíritu dirigido a salvar el poder metafísico de la expresión procediendo a su secularización? Si ello es así, arrojaría un rayo de esperanza sobre el trabajo de Sísifo que todo escritor en prosa toma sobre sí desde que la desmitificación condujo a la destrucción del lenguaje mismo. El quijotismo literario se ha tornado un imperativo porque todo periodo textual contribuye a decidir si el lenguaje como tal estaba desde los tiempos primitivos ambiguamente a merced de la explotación y la mentira consagrada que la acompañaba o si iba preparando el texto sagrado al tiempo que desestimaba el elemento sacral del que vivía. El ascético enclaustramiento en la prosa frente al verso no es sino la evocación del canto.

143

In nuce.– La misión del arte hoy es introducir el caos en el orden.

La productividad artística es la capacidad de lo arbitrario *(Willkür)* dentro de lo involuntario *(unwillkürlich).*

El arte es magia liberada de la mentira de ser verdad.

Si las obras de arte realmente descienden de los fetiches, ¿puede reprochárseles a los artistas el que se comporten respecto a sus productos de manera un tanto fetichista?

La forma artística que, como representación de la idea, desde los tiempos más antiguos reclama para sí la máxima espiritualización, el drama, está a la vez, en virtud de sus supuestos más íntimos, inexorablemente dirigida a un público.

Si, como dice Benjamín, en la pintura y la escultura el mudo lenguaje de las cosas aparece traducido a otro superior, pero similar, entonces puede admitirse con respecto a la música que ella salva al nombre como puro sonido, mas al precio de separarlo de las cosas.

Acaso el concepto estricto y puro del arte sólo quepa extraerlo de la música, por cuanto que en la gran literatura y la gran pintura –la grande precisamente– hay implícito un componente material que desborda la jurisdicción estética sin quedar disuelto en la autonomía de la forma. Cuanto más profunda y consecuente es la estética, menos adecuada es para dar cuenta, por ejemplo, de las novelas más significativas del siglo XIX. Hegel percibió este interés en su polémica contra Kant.

La creencia propagada por los estéticos de que la obra de arte hay que entenderla puramente desde sí misma como objeto de intuición inmediata, carece de sostén. Su limitación no está solamente en los presupuestos culturales de una creación, en su «lenguaje», que sólo el iniciado puede asimilar. Porque, incluso cuando no aparecen dificultades en ese orden, la obra de arte exige algo más que el abandonarse a ella. El que llega a encontrar bello el «murciélago» tiene que saber lo que es el «murciélago»: tuvo que haberle explicado su madre que no se trata del animal volador, sino de un disfraz; tiene que recordar que una vez le dijo: mañana podrás vestirte de murciélago. Seguir la tradición significaba experimentar la obra artística como algo aprobado, vigente; participar en ella de las reacciones de todos los que la vieron con anterioridad. Cuando ello se acaba, la obra aparece en toda su desnudez con sus imperfecciones. El acto pasa del ritual a la idiotez, y la

música de constituir un canon de evoluciones con sentido a volverse rancia e insípida. Entonces ya no es tan bella. En esto basa la cultura de masas su derecho a la adaptación. La debilidad de toda cultura tradicional arrancada de su tradición proporciona el pretexto para mejorarla, y de ese modo estropearla bárbaramente.

Lo consolador de las grandes obras de arte está menos en lo que dicen que en el hecho de que consiguieran arrancarse de la existencia. La esperanza está, primordialmente, en los que no hallan consuelo.

Kafka: el solipsista sin *ipse.*

Kafka fue un ávido lector de Kierkegaard, pero con la filosofía existencial coincide sólo en la manera de hablar de las «existencias aniquiladas».

El surrealismo rompe la *promesse du bonheur.* Sacrifica la apariencia de felicidad que toda forma integral crea al pensamiento de su verdad.

144

Flauta mágica.–Aquella ideología culturalmente conservadora que simplistamente contrapone arte e ilustración es falsa también en el sentido de que ignora el momento de ilustración en la génesis de lo bello. La ilustración no disuelve sin más todas las cualidades inherentes a lo bello, porque parte de la admisión de la cualidad misma de lo bello. La satisfacción desinteresada que, según Kant, producen las obras de arte, sólo puede entenderse a través de una antitética histórica que continúa vibrando en todo objeto estético. Lo que se contempla desinteresadamente causa satisfacción porque una vez atendió al interés extremo, que precisamente lo alejaba de toda contemplación. Ésta es un triunfo más de la autodisciplina ilustrada. El oro y las piedras preciosas, en cuya percepción la belleza y el lujo aún se hallan indiferenciados, eran venerados como algo mágico. La luz que reflejan era su esencia. Cualquier cosa que recibiese aquella luz cedía a su hechizo. De él se sirvió el primitivo dominio sobre la naturaleza. Éste veía en ellos instrumentos para influir sobre el curso del mundo con un poder arrebatado al

propio mundo. El encantamiento se basaba en una ilusión de omnipotencia. Tal ilusión se desvaneció con la autoilustración del espíritu, pero el encantamiento pervivió como poder de las cosas resplandecientes sobre los hombres, ante las cuales antaño éstos se estremecían y cuyos ojos permanecen bajo el hechizo de tal estremecimiento incluso después de haberse adivinado entre sí su afán de señorío. La contemplación, en cuanto resto de la adoración fetichista, constituye a la vez un avance en su superación. Al perder los objetos resplandecientes su virtud mágica, al renunciar en cierto modo al poder que el sujeto les atribuía y con cuya ayuda intentaba ejercerlo él mismo, se transforman en figuras carentes de poder, en promesa de una felicidad que gozó del dominio sobre la naturaleza. Tal es la prehistoria del lujo, traspasada al sentido de todo arte. En la magia de lo que se descubre como impotencia absoluta, la de lo bello, perfecto y nulo a un tiempo, la apariencia de omnipotencia se refleja negativamente como esperanza. Ha huido de toda prueba de poder. La total ausencia de finalidad desautoriza la totalidad de los fines en el mundo del dominio, y sólo en virtud de tal negación, que lo existente introduce en su propio principio racional como una consecuencia suya, la sociedad existente ha ido cobrando hasta nuestros días conciencia de otra sociedad posible. La beatitud de la contemplación se basa en el encantamiento desencantado. Lo que resplandece es la reconciliación del mito.

145

Figura artística.–A los desprevenidos les espanta la acumulación de objetos caseros horrendos por su parentesco con las obras de arte. Hasta el pisapapeles semiesferoidal de vidrio que muestra en su interior un paisaje de abetos con la inscripción «Recuerdo de Bad Wildungen» hace recordar la campiña de Stifter, y el enano polícromo del jardín a algún sujeto de Balzac o de Dickens. De la apariencia estética no son culpables ni los motivos como tales ni el parecido abstracto. Más bien sucede que la existencia de esos trastos expresa de forma necia y sin rebozo el triunfo que supone el que los hombres consigan sacar de sí mismos a la luz una porción de algo a lo que, de otro modo, estarían penosamente condenados y romper simbólicamente la coerción de la adaptación creando ellos mismos lo que les espanta; y un eco

de ese mismo triunfo se deja oír en las obras más grandes, que se lo niegan a sí mismas presumiendo de una identidad pura sin relación con lo imitado. En uno y otro caso se celebra la libertad frente a la naturaleza, pero se permanece en ella míticamente sobrecogido. Lo que mantenía al hombre en el horror se convierte en cosa propia y disponible. Los cuadros y los cuadritos tienen de común el hacer domeñables los cuadros primitivos. La ilustración de *«L'automme»* en el libro es un *déjà vu;* la *Heroica,* lo mismo que la gran filosofía, representa la idea como proceso total, pero como si éste fuese inmediato y presente a los sentidos. En definitiva, la indignación que provoca el *kitsch* es la furia contra el hecho de que éste desvergonzadamente se regodee en la felicidad de la imitación, que con el tiempo ha sido signada como tabú, mientras la fuerza de las obras de arte todavía sigue alimentándose secretamente de la imitación. Lo que escapa a la condena de la existencia, a los fines de la misma, no es sólo lo mejor, que eleva su protesta, sino también lo incapaz de autoafirmación, lo más estúpido. Y su estupidez se hace mayor cuanto más hace el arte autónomo de su autoafirmación separada y supuestamente inocente un ídolo frente a la real, culpable y despótica. En cuanto la instancia subjetiva se presenta como efectiva salvación del sentido objetivo, se convierte en falsa. De esto la acusa el *kitsch;* la mentira de éste no consiste en fingir la verdad. Se atrae todas las animadversiones porque divulga el secreto del arte más algo del parentesco de la cultura con los salvajes. Toda obra de arte tiene su contradicción irresoluble en la «finalidad sin fin» con la que Kant definía lo estético, en el hecho de que representa la apoteosis del hacer, de la capacidad de dominar la naturaleza, que se afirma como absoluta, carente de finalidad y en sí, cual creación de una segunda naturaleza, cuando el hacer mismo, y más aún la aureola del artefacto, es a la vez inseparable de aquella racionalidad de los fines de la que el arte pretende arrancarse. La contradicción entre lo hecho y lo existente es el elemento vital del arte, y engloba la ley de su desarrollo, mas también es su miseria: al seguir, aun de forma mediada, el esquema previamente existente de la producción material y tener que «hacer» sus objetos, no puede eludir, en tanto que se asemeja a ella, la cuestión del para qué, cuya negación precisamente constituye su finalidad. Cuanto más se aproxima el modo de producción del artefacto a la producción material en masa, tanto más ingenuamente suscita aquella mortal cuestión. Pero las obras

de arte tratan de silenciarla. «Lo perfecto», en palabras de Nietzsche, «no debe nunca alcanzarse» *(Menschliches, Allzumenschliches,* I, afor. 145), esto es, no debe aparecer como algo hecho. Sin embargo, cuanto más consecuentemente su perfección se distancia del hacer, tanto más frágil ha de tornarse necesariamente su propia existencia hecha: el esfuerzo infinito por borrar la huella del hacer estropea las obras de arte condenándolas a existir fragmentariamente. Tras la disolución de la magia, el arte se empeñó en transmitir la herencia de las imágenes. Pero sólo puede entregarse a esa obra en virtud del mismo principio que destruyó las imágenes: el radical de su nombre griego es el mismo que el de la palabra «técnica». Su paradójica complicación en el proceso civilizatorio le hace entrar en conflicto con su propia idea. Los arquetipos que hoy día el cine y la canción de moda están creando para la obliterada intuición propia de la fase del industrialismo tardío no es que liquiden el arte, es que sacan a la luz con ostentosa imbecilidad la ilusión que ya en las obras de arte primigenias vivía amurallada y que aún le confiere su poder a las más maduras. El despuntar del final ilumina chillonamente el engaño del origen. – Las posibilidades y las limitaciones del arte francés radican en que éste nunca se desprendió completamente de la vanidad de hacer pequeñas figuras; con ello se diferencia netamente del alemán en que no reconoce el concepto del *kitsch.* En múltiples de sus manifestaciones mas significativas echa una mirada condescendiente a lo que simplemente agrada por estar hecho con destreza: lo sublimemente artístico se mantiene en la vida sensual por un momento de inofensiva complacencia en lo *bien fait.* Mientras de ese modo se renuncia a la pretensión absoluta de lo perfecto, que nunca llega a serlo, a la dialéctica de la verdad y la apariencia, al propio tiempo se evita la falsedad de lo que Haydn llamaba los «grandes mongoles», que, no queriendo apreciar nada de la gracia de hombrecillos y figurillas, caen en el fetichismo al expulsar los fetiches. El gusto es la capacidad de equilibrar en el arte la contradicción entre lo hecho y la apariencia de lo inacabado; pero las verdaderas obras de arte, jamás acordes con el gusto, son las que acentúan al máximo aquella contradicción y llegan a ser lo que son pereciendo en ella.

Lonja.–En una sorprendente anotación de su diario, Hebbel deja caer la pregunta de qué es lo que, «con el paso de los años, resta a la vida su encanto». «Y es que en todas las muñecas vistosas, cuando quedan desvencijadas, vemos el mecanismo por el que se las mueve, y, a causa de ello, la estimulante variedad del mundo se diluye en una insípida uniformidad. Cuando un niño ve actuar a los volatineros, tocar a los músicos, traer el agua a las mozas y rodar a los carruajes, piensa que todo eso acontece por el puro placer y alegría de hacerlo; no puede imaginarse que esa gente también come y bebe, se va a la cama y se levanta. Pero nosotros sabemos cuál es la realidad.» Todo es por la ganancia, que se apodera de todas esas actividades como simples medios y las reduce por igual a tiempo abstracto de trabajo. La calidad de las cosas se sale de su esencia para convertirse en el fenómeno contingente de su valor. La «forma equivalente» distorsiona todas las percepciones: aquello donde ya no resplandece la luz de la propia determinación como «placer de hacerlo» palidece ante los ojos. Los órganos no captan nada sensible como algo aislado, sino que toman nota del color, del sonido y del movimiento –si éste es por sí o por otro–; se fatigan en la falsa multiplicidad y sumergen todo en lo gris, decepcionados por la engañosa pretensión de las calidades de seguir existiendo como tales mientras se guían por fines de apropiación y, más aún, sólo a ellos les deben últimamente su existencia. El desencanto del mundo visual es la reacción del *sensorium* a la determinación objetiva de aquél como «mundo de la mercancía». Sólo las cosas purificadas de la apropiación tendrían color y serían a la vez útiles: bajo la universal coacción ambas cosas son irreconciliables. Pero los niños no están, como opina Hebbel, tan sumidos en las ilusiones de la «estimulante variedad» como para que su percepción espontánea no capte la contradicción entre el fenómeno y la fungibilidad, que la percepción resignada de los adultos ya no alcanza a registrar, ni busque escapar de ella. El juego es su defensa. Al niño no corrompido le causa extrañeza la «peculiaridad de la forma equivalente»: «El valor de uso se convierte en la forma fenoménica de su contrario, del valor» (Marx, *Capital*, I, Viena, 1932, p. 61). En su actividad sin finalidad toma partido, mediante una artimaña, por el valor de uso contra el valor de cambio. Al despojar a las cosas con las que se entretiene de su utilidad mediada, busca salvar en el trato con ellas aquello que las hace buenas para los hombres y no para la relación de intercambio,

que deforma por igual a hombres y cosas. El carrito no va a ninguna parte, y los mínimos toneles que transporta están vacíos; pero son fieles a su determinación en la medida en que no la ponen en práctica, en que no participan de aquel proceso de abstracción que nivela aquella determinación con tal abstracción, sino que permanecen suspensos cual alegorías de aquello para lo que específicamente están. Dispersos, ciertamente, pero no implicados, esperan a que un día la sociedad borre de ellos el estigma social, a que un día el proceso vital entre el hombre y la cosa, la praxis, deje de ser práctico. La irrealidad de los juegos denuncia que lo real no lo es aún. Son ejercicios inconscientes de la vida justa. La comparación de los niños con los animales se basa por entero en que la utopía late embozada en aquellos a los que Marx ni siquiera concede que puedan, como trabajadores, generar plusvalía. Los animales, al existir sin realizar ninguna tarea que el hombre les reconozca, son algo así como la expresión de su propio nombre, de lo por esencia no intercambiable. Ello hace que los niños los amen y que su contemplación sea dichosa. Yo soy un rinoceronte, significa la figura del rinoceronte. Los cuentos y las operetas conocen estas figuras, y la cómica pregunta de la mujer acerca de cómo sabemos que Orión se llama en realidad Orión se eleva a las estrellas.

147

Novissimum Organum.–Hace tiempo que está demostrado que el trabajo asalariado ha conformado a las masas modernas, es más, que ha producido al trabajador mismo. En términos generales, el individuo no es sólo el sustrato biológico, sino a la vez la forma refleja del proceso social, y su consciencia de sí mismo como individuo existente en sí aquella apariencia de la que dicho proceso necesita para aumentar la capacidad de rendimiento, mientras que el individualizado tiene en la economía moderna la función de mero agente de la ley del valor. De ello habría que deducir la composición interna del individuo en sí, y no meramente su papel social. Lo decisivo en la fase actual es la categoría de la composición orgánica del capital. La teoría de la acumulación entendía por tal categoría «el crecimiento en la masa de los medios de producción comparado con la masa, que les da vida, de la fuerza de trabajo» (Marx, *Capital*, I, Viena, 1932, p. 655). Si la integración de la

sociedad, sobre todo en los estados totalitarios, determina a los sujetos de forma cada vez más exclusiva como momentos parciales en el contexto de la producción material, entonces «el cambio a la composición técnica del capital» se continúa en los sujetos absorbidos por las exigencias tecnológicas del proceso de la producción, y propiamente sólo así constituidos. La composición orgánica del hombre se amplía. Lo que hace que los sujetos estén determinados en sí mismos como medios de producción, y no como fines vivientes, aumenta del modo como lo hace la participación de las máquinas frente al capital variable. Las comunes consideraciones sobre la «mecanización» del hombre son engañosas, porque conciben al hombre como algo estático que, por efecto de un «influjo» exterior, se ve sometido, en su adaptación a las condiciones de la producción externas a él, a ciertas deformaciones. Pero no hay sustrato alguno de tales «deformaciones», nada ónticamente interior sobre lo que exteriormente actúen los mecanismos sociales: la deformación no es ninguna enfermedad que padezcan los hombres, sino la de la sociedad, la cual engendra sus hijos con algo que el biologismo proyecta en la naturaleza: con «taras hereditarias». Sólo en tanto que el proceso que se implanta con la conversión de la fuerza de trabajo en mercancía se impone a todos los hombres sin excepción y objetiviza y hace a la vez conmensurables *a priori* cada uno de sus movimientos como un juego de relaciones de intercambio, es posible que la vida se reproduzca bajo las relaciones de producción dominantes. Su perfecta organización exige la unión de todos los muertos. La voluntad de vivir se ve remitida a la negación de la voluntad de vivir: la autoconservación anula la vida en la subjetividad. Frente a ello, todos los efectos de la adaptación, todos los actos de conformismo que describen la psicología social y la antropología cultural, son meros epifenómenos. La composición orgánica del hombre en modo alguno se refiere solamente a las especiales capacidades técnicas, sino por igual –lo que a toda costa se empeña en contradecir la crítica cultural al uso– a lo opuesto a ellas, a los momentos de lo natural, que indudablemente se originaron ya en la dialéctica social y que ahora quedan a merced de ella. Incluso lo que en el hombre difiere de la técnica es incorporado como una especie de lubricante de la técnica. La diferenciación psicológica, que originariamente era un resultado de la división del trabajo y del fraccionamiento del hombre en sectores del proceso de la producción y de la

libertad, al final queda ella misma al servicio de la producción. «El «virtuoso» especialista», escribía hace treinta años un dialéctico, «el vendedor de sus objetivadas y cosificadas capacidades intelectuales… adopta asimismo una actitud contemplativa respecto al funcionamiento de sus propias capacidades objetivadas y cosificadas. Esta estructura se pone de manifiesto del modo más grotesco en el periodismo, precisamente donde la subjetividad misma, el saber, el temperamento y la capacidad de expresión se convierten en un mecanismo abstracto que entra en funcionamiento obedeciendo a leyes propias e independiente tanto de la personalidad del «propietario» como del ser material-concreto de los objetos tratados. La «carencia de principios» de los periodistas, la prostitución de sus vivencias y convicciones, sólo se pueden concebir como culminación de la cosificación capitalista.»[19] Lo que aquí se puede observar de los «fenómenos degenerativos» de la burguesía, que ella misma denunció, con el tiempo ha llegado a presentarse como la norma social, como el carácter de la existencia perfecta, bajo el industrialismo tardío. Hace tiempo que ya no se trata del mero venderse de lo vivo. Bajo el *a prior* de lo mercantil, lo vivo en cuanto vivo se ha convertido a sí mismo en cosa, en equipamiento. El yo pone conscientemente al hombre entero a su servicio como su aparato. En esta reorganización, el yo como organizador de la explotación da tanto de sí mismo al yo como medio de explotación, que se torna enteramente abstracto, mero punto de referencia: la autoconservación pierde su prefijo. Las cualidades, desde la auténtica amabilidad hasta el histérico acceso de ira, son utilizables hasta el punto de acabar desapareciendo por completo en su uso conformado a la situación. Ellas mismas van cambiando con su movilización. Quedan atrás no más que cual ligeras, rígidas y vacías envolturas de los actos, como material transportable a voluntad y desprovistas de todo rasgo propio. Ya no constituyen al sujeto, sino que el sujeto se conforma a ellas como a un objeto interno suyo. En su ilimitada amoldabilidad al yo aparecen a la vez enajenadas de éste: como cualidades absolutamente pasivas dejan ya de nutrirlo. Tal es la patogénesis social de la esquizofrenia. La separación de las cualidades tanto del fondo instintivo como del yo que las comanda donde antes las mantenía unidas, hace pagar al hombre su creciente organización interna con una creciente desintegración. La división del trabajo efectuada en el individuo, la radical objetivación de éste, termina produciendo una escisión

patológica. De ahí el «carácter psicótico», presupuesto antropológico de todos los movimientos totalitarios de masas. Precisamente el tránsito de las cualidades fijas a las formas inestables de conducta –aparentemente un incremento de la vitalidad– es la expresión de la creciente composición orgánica. La reacción súbita, con ausencia de toda mediación del modo de ser, no restaura la espontaneidad, sino que fija a la persona como instrumento de medida disponible y regulable para las centrales. Cuanto más inmediatamente toma sus resoluciones, más profundamente está en verdad penetrada por la mediación: en los reflejos de más pronto efecto y menor resistencia, el sujeto está completamente borrado. Es lo que sucede con los reflejos biológicos, modelo de los reflejos sociales actuales, que, medidos desde la subjetividad, parecen algo objetivo, ajeno: no en vano se los califica a menudo de «mecánicos». Cuanto más próximos a la muerte se hallan los organismos, más tienden a involucionar hacia los movimientos espasmódicos. Según esto, las tendencias destructivas de las masas, que estallan en los estados totalitarios de ambas modalidades, no son tanto deseos de muerte como manifestaciones de lo que éstas han llegado a ser. Asesinan a fin de que lo que encuentran vivo se les asemeje.

148

Desolladero.–Las categorías metafísicas no constituyen simplemente la ideología encubridora del sistema social, sino que en cada caso expresan a la vez la esencia de éste, la verdad sobre él, y en sus variaciones quedan plasmadas las de las experiencias más sustanciales. Tal acontece con la muerte en la historia; y, a la inversa, ésta se deja comprender por aquélla. La dignidad de la muerte equivalía a la del individuo. Cuya autonomía, económicamente originada, se consumó en la representación de su carácter absoluto tan pronto como la esperanza teológica en su inmortalidad, que lo relativizaba empíricamente, empezó a palidecer. Ello estaba en relación con la imagen enfática de la muerte, que borra por completo al individuo, al sustrato de todo el comportamiento y el pensar burgueses. Era el precio absoluto del valor absoluto. Ahora entra en declive con el individuo socialmente disuelto. Donde aparece revestida de la antigua dignidad, su efecto es chirriante, como la mentira que siempre ha estado preparada en su

concepto, la mentira que supone dar un nombre a lo inescrutable, un predicado a lo carente de sujeto y recomponer lo incomponible. Pero en la conciencia prevaleciente, la verdad y la falsedad de su dignidad han desaparecido, y no por el vigor de la esperanza en el más allá, sino por la desesperanzada falta de vigor del más acá. *«Le monde moderne* –apuntaba ya en 1907 el católico radical Charles Péguy– *a réussi à avilir ce qu'il y a peut-être de plus difficile à avilir au monde, parce que c'est quelque chose qui a en soi, comme dans sa texture, une sorte particulière de dignité, comme une incapacité singulière d'être avili: il avilit la mort»* (*Men and Saints*, Nueva York, 1944, p. 98). Si el individuo al que la muerte ha aniquilado es algo nulo, despojado de todo dominio sobre sí y del propio ser, entonces será también nulo el poder aniquilador, diríamos como haciendo broma de la fórmula heideggeriana de que la nada anihila. La radical sustituibilidad del individuo hace prácticamente de su muerte, con desprecio total de la misma, algo revocable, como antaño la concibió el cristianismo con un *pathos* paradójico. Pero la muerte aparece perfectamente integrada como *quantité négligeable*. Para cada hombre la sociedad tiene dispuesto, con todas sus funciones, un siguiente a la espera, para el que el primero es desde el principio un molesto ocupante del puesto de trabajo, un candidato a la muerte. De ese modo, la experiencia de la muerte se transmuta en un recambio de funcionarios, y todo cuanto de la relación natural que es la muerte no pasa a formar parte por entero de la relación social, es relegado a la higiene. Al no concebirse la muerte más que como la exclusión de un ser natural de la trama de la sociedad, ésta ha terminado domesticándola: el morir meramente confirma la absoluta irrelevancia del ser vivo natural frente a lo absoluto social. Si hay algún modo en que la industria cultural deja testimonio de los cambios en la composición orgánica de la sociedad, es mediante la confesión apenas velada de este estado de cosas. Bajo su lupa, la muerte empieza a parecer algo cómico. Mas la risa con que la saluda cierto género de producciones es ambigua. Denuncia todavía el miedo a lo amorfo que hay bajo la red con que la sociedad ha cubierto a la naturaleza entera. Pero la cubierta es ya tan amplia y espesa, que la memoria de lo desnudo tiene un aspecto ridículo y sentimental. Desde que la novela policiaca decayó en los libros de Edgar Wallace, que con su mínima construcción racional, sus enigmas no resueltos y su burda exageración parecían burlarse de los lectores

y que, sin embargo, tan grandiosamente anticipaban la imago colectiva del horror totalitario, ha ido constituyéndose un tipo de comedia criminal. Mientras ésta pretende todavía hacer broma del falso horror, demuele las imágenes de la muerte. Presenta el cadáver como aquello en lo que se ha convertido, como requisito. Aún tiene la apariencia de un hombre, pero sólo es una cosa, como en la película *«A slight case of murder»*, donde los cadáveres son continuamente transportados de un sitio a otro como alegorías de lo que ya antes eran. Lo cómico saborea la falsa eliminación de la muerte, que ya Kafka había descrito con pánico en la historia del cazador Gracchus: por esa misma eliminación, la música empieza también a resultar cómica. Lo que los nacionalsocialistas hicieron con millones de hombres, la catalogación de los vivos como muertos, y lo que después han hecho la producción en masa y el abaratamiento de la muerte, proyecta su sombra sobre los que para hacer reír se inspiran en los cadáveres. Es fundamental introducir la descomposición biológica en la voluntad social consciente. Sólo una humanidad a la que la muerte le ha llegado a resultar tan indiferente como sus miembros, una humanidad que ha muerto, puede sentenciar a muerte por vía administrativa a incontables seres. La oración de Rilke por la muerte propia representa el lamentable engaño de creer que los hombres simplemente fallecen.

149

Medias tintas.–A la crítica de las tendencias de la sociedad actual se le replica automáticamente, aun antes de haber dicho su última palabra, que las cosas siempre han sido así. La incomodidad de la que quien así responde busca en seguida librarse, es sencillamente la prueba de una visión defectuosa de la invariancia de la historia; de una sinrazón que todos orgullosamente diagnostican como histeria. Además, al acusador se le reprocha que lo que busca con sus ataques es figurar, acceder al privilegio de lo especial, cuando aquello que le hace sublevarse es algo trivial y de todos conocido, de modo que a nadie puede creérsele que se tome interés por ello. La evidencia del infortunio favorece su apología: puesto que todos lo saben, nadie tiene derecho a decirlo; y así, al amparo del silencio, puede continuar inalterado. Se guarda la obediencia a aquello con que las filosofías de todos los pelajes

han aturdido las cabezas de los hombres: que lo que tiene de su parte la fuerza impositiva y persistente de la existencia, por lo mismo prueba su razón. Basta con mostrarse descontento para resultar sospechoso de ser un mejorador del mundo. El consenso se vale del truco consistente en atribuir al oponente la tesis reaccionaria de la decadencia, una tesis que no puede mantenerse –¿pues no perenniza de hecho el horror?–, desacreditar con su supuesto error la visión concreta de lo negativo y tachar de oscurantista a quien le irrita la oscuridad. Pero si todo ha sido siempre así –aunque ni Timur ni Gengis Khan ni la administración colonial de la India llegaron a destrozar de forma planificada con gas los pulmones de millones de hombres–, entonces la eternidad del terror se manifiesta en que cada una de sus formas nuevas supera a la anterior. Lo que persiste no es un *quantum* invariable de sufrimiento, sino su evolución hacia el infierno: tal es el sentido que encierra el hablar de un crecimiento de los antagonismos. Todo otro sentido sería inofensivo y acabaría expresándose en frases conciliadoras, renunciando al salto cualitativo. El que clasifica a los campos de extermino como un percance en la marcha triunfal de la civilización y el martirio de los judíos como algo indiferente desde el punto de vista de la historia universal, no sólo se queda detrás de la visión dialéctica, sino que también pervierte el sentido de la propia política: reprimir lo extremado. No sólo en el desarrollo de las fuerzas productivas acontece la transformación de la cantidad en cualidad, sino también en el aumento de la presión del dominio. Cuando los judíos como grupo social son exterminados mientras la sociedad continúa reproduciendo la vida de los trabajadores, la observación de que aquéllos son burgueses y su destino carece de importancia para la gran dinámica se convierte en manía economicista, toda vez que el crimen en masa habría que explicarlo por el descenso de la tasa de ganancia. El espanto radica en el hecho de permanecer siempre idéntico –la perduración de la «prehistoria»–, pero realizándose cada vez de modo distinto, insospechado y superior a toda previsión –sombra fiel de las fuerzas productivas en su desarrollo–. En la violencia se da la misma duplicidad que la crítica de la economía política señalaba en la producción material: «En todos los estadios de la producción existen determinaciones comunes que son fijadas por el pensamiento como universales, pero las llamadas condiciones universales de toda producción no son sino... momentos abstractos con los que no se puede inteligir ningún

estadio real de la producción». En otras palabras: la abstracción total de lo históricamente invariable no es neutral respecto a su objeto por virtud de la objetividad científica, sino que se utiliza, aun donde resulta oportuna, como una niebla en la que se pierde lo inteligible-atacable *(Greifbar-Angreifbares).* Esto es precisamente lo que no quieren reconocer los apologistas. Por una parte se aferran a la *dernière nouveauté,* y por otra niegan la máquina infernal que es la historia. No se puede poner a Ausschwitz en analogía con la aniquilación de las ciudades-estado griegas no viendo más que un mero aumento gradual del horror, una analogía con la que conservar la paz del alma. Pero es innegable que los martirios y humillaciones jamás experimentados antes de los que fueron transportados en vagones para el ganado arrojan una intensa y mortal luz sobre el más remoto pasado, en cuya violencia obstusa y no planificada estaba ya teleológicamente implícita la violencia científicamente concebida. La identidad reposa en la no identidad, en lo aún no acontecido, que denuncia lo acontecido. Decir que siempre ha sucedido lo mismo es falso en su inmediatez, mas verdadero considerado a través de la dinámica de la totalidad. Quien se sustrae a la evidencia del crecimiento del espanto no sólo cae en la fría contemplación, sino que además deja escapar, junto con la diferencia específica de lo más reciente respecto a lo acaecido anteriormente, la verdadera identidad del todo, del terror sin fin.

150

Edición extra.–En algunos pasajes centrales de Poe y Baudelaire se yergue el concepto de lo nuevo. En el primero, en su descripción del *maelstrom*, de cuyo espanto, asociado allí con *the novel,* ninguna de las referencias comunes puede dar una idea; en el segundo, en la última línea del ciclo *La mort*, donde elige la precipitación en el abismo –no importa si cielo o infierno–, *«au fond de l'inconnu pour trouver du nouveau».* En ambos casos ser trata de una amenaza desconocida a la que el sujeto se encomienda y que en su vertiginosa alteración promete el placer. Lo nuevo, un agujero de la conciencia, algo que se espera con los ojos cerrados, parece la fórmula en la que el horror y la desesperación adquieren valor de estímulo. Ella hace del

mal una flor. Pero su liso perfil es un criptograma de la más unívoca de las reacciones. Encierra la respuesta precisa del sujeto a un mundo que se ha vuelto abstracto, como es el de la era industrial. En el culto de lo nuevo, y, por ende, en la idea de la modernidad, alienta la rebelión contra el hecho de no haber ya nada nuevo. La indistinción de los bienes producidos por las máquinas, la red de la socialización, que atrapa por igual a los objetos y a la visión que de ellos se tiene asimilándolos, transforman todo cuanto encuentran en algo que estaba ya ahí, en eventual ejemplar de una especie, en duplicado del modelo. El estrato de lo no pensado con anterioridad, de lo carente de intención, único lugar donde las intenciones prosperan, parece exhausto. Con él sueña la idea de lo nuevo. Inasequible, lo nuevo ocupa el lugar del Dios derribado en respuesta a la primera consciencia del ocaso de la experiencia. Pero su concepto permanece dentro del círculo de la enfermedad que padece la experiencia, y de ello da fe su carácter abstracto, impotentemente vuelto hacia la concreción que se le escapa. Sobre la «prehistoria de la modernidad» puede ser ilustrativo el análisis del cambio de significado operado en la palabra «sensación», sinónimo exotérico de lo *nouveau* baudelairiano. La palabra se generalizó en la cultura europea a través de la teoría del conocimiento. En Loke significa la simple e inmediata percepción, lo contrarío de la reflexión. Después se convirtió en el gran enigma, y finalmente en lo excitador de las masas, lo destructivamente embriagador, el *shock* como bien de consumo. El percibir algo, lo que fuere, sin preocuparse de la calidad, sustituye a la felicidad porque la omnipotente cuantificación ha eliminado la posibilidad de la percepción misma. La plena referencia de la experiencia a la cosa ha sido reemplazada por lo meramente subjetivo a la vez que físicamente aislado, por una sensación que se agota en la oscilación del manómetro. De esta suerte, la emancipación histórica respecto del ser en sí se convierte en la forma de la intuición, un proceso del que dio cuenta la psicología de las sensaciones del siglo XIX reduciendo el substrato de la experiencia a mero «estímulo», de cuya peculiar naturaleza las energías específicas de los sentidos serían independientes. Pero la poesía de Baudelaire está llena de ese destello que el ojo cerrado ve cuando recibe un golpe. Tan fantasmagórica como es esa luz lo es también la idea misma de lo nuevo. Mientras la percepción serena tan sólo alcance al molde socialmente preformado de las cosas, lo que destella no será sino repetición. Lo nuevo

buscado por sí mismo, producido, por así decirlo, en el laboratorio y solidificado en un esquema conceptual, acaba siendo en su súbita aparición un compulsivo retorno de lo antiguo, no de modo diferente a como sucede en las neurosis traumáticas. Al deslumbrado se le rasga el velo de la sucesión temporal que tapa los arquetipos de lo invariable: por eso, el descubrimiento de lo nuevo es satánico, el eterno retorno como maldición. La alegoría de lo *novel* de Poe es el movimiento circular vertiginoso, pero en cierto modo también estático, del indefenso bote en el torbellino del *maelstrom.* Las sensaciones con las que el masoquista se abandona a lo nuevo son otras tantas regresiones. En tal medida tiene razón el psicoanálisis en que la ontología del modernismo baudelairiano, como el de todos los que lo siguen, responde a impulsos en parte infantiles. Su pluralismo es la deslumbrante *fata morgana* en la que al monismo de la razón burguesa se le promete capciosamente su autodestrucción como base de su esperanza. Esta promesa constituye la idea de la modernidad, y todo lo moderno adquiere, en interés de su núcleo, la invariabilidad, la expresión de lo arcaico sin apenas envejecer. El *Tristán*, que se yergue en medio del siglo XIX cual obelisco de la modernidad, es a la vez el monumento más destacado al impulso de repetición. Desde su entronización, lo nuevo resulta ambiguo. Mientras en él se convoca todo lo que va más allá de la unidad de lo cada vez más rígidamente establecido, es la absorción de lo nuevo lo que, bajo la presión de aquella unidad, estimula de forma decisiva la descomposición del sujeto en los momentos convulsos en los que cree estar viviendo; y, con él, de la sociedad total, que, a fuer de moderna, desaloja lo nuevo. El poema de Baudelaire sobre la mártir del sexo, víctima del crimen, celebra alegóricamente la santidad del placer en la naturaleza muerta terriblemente liberadora del delito, pero la embriaguez a la vista del cuerpo desnudo y decapitado es ya parecida a la que impulsaba a las futuras víctimas del régimen de Hitler a comprar, ansiosas y paralizadas, los periódicos en que aparecían las medidas que les anunciaban su ocaso. El fascismo fue la sensación absoluta: en una declaración de la época del primer *pogrom* se jactaba Goebbels de que los nacionalsocialistas por lo menos no estaban aburridos. En el Tercer Reich se saboreaba el terror abstracto a la noticia y al rumor como único estímulo, que bastaba para encender momentáneamente el debilitado *sensorium* de las masas. Sin la casi irresistible violencia del hambre de titulares, que en su sofoco hace retroceder al corazón estremecido

al mundo primitivo, aquel crimen indecible no lo hubieran soportado los espectadores, ni siquiera los autores. En el transcurso de la guerra se les ofrecieron por fin a los alemanes noticias terroríficas a lo grande y sin disimulo del lento derrumbamiento militar. Conceptos como sadismo y masoquismo ya no son suficientes. En la sociedad de masas con medios técnicos de difusión, ambos están mediados por la sensación, por la novedad meteórica, teledirigida, extrema. Ésta domina al público, que bajo el efecto del *shock* se retuerce y olvida quién sufre la atrocidad, si uno mismo u otros. Frente a su valor de estímulo, el contenido del *shock* resulta en realidad indiferente, como lo era idealmente en su evocación por los poetas –y posiblemente el horror paladeado por Poe y Baudelaire, realizado por los dictadores, hubiese perdido su cualidad sensacional y acabase extinguiéndose. El rescate violento de las cualidades en lo nuevo carecía de toda cualidad. Todo puede enajenarse de sí mismo como nuevo y convertirse en goce del mismo modo que el morfinómano insensibilizado acaba recurriendo a todas las drogas sin discriminación, incluida la atropina. En la sensación, junto con la diferenciación de las cualidades desaparece todo juicio: ello hace que la sensación se convierta propiamente en agente de la regresión catastrófica. En el espanto de las dictaduras regresivas, la modernidad, imagen dialéctica del progreso, se ha consumado en una explosión. Lo nuevo en su figura colectiva, de la que algo delata ya el rasgo periodístico en Baudelaire y el redoble de tambores de Wagner, es, en efecto, la vida exterior concebida como droga estimulante y paralizante: no en vano fueron Poe, Baudelaire y Wagner caracteres próximos al toxicómano. Lo nuevo se convierte en puro mal con la organización totalitaria, en la que aquella tensión entre el individuo y la sociedad, que en su momento produjo la categoría de lo nuevo, es anulada. La invocación de lo nuevo, indiferente a su tipo con tal de que sea lo bastante arcaico, se ha vuelto hoy universal, medio omnipresente de la falsa mimesis. La descomposición del sujeto se produce mediante su abandono a lo invariable presentado siempre de manera distinta. Lo invariable absorbe todo lo que hay de fijo en los caracteres. Aquello que Baudelaire dominaba por obra de la imagen termina provocando una fascinación inerte. La falta de fidelidad y de identidad, la pática apelación a la situación, son el efecto desencadenado por el estímulo de una novedad que ha dejado ya de ser estímulo. Quizá en ese estado llegue a declararse la

renuncia de la humanidad a desear tener hijos porque a cada uno cabe profetizarle lo peor: lo nuevo es la figura latente de todos los aún no nacidos. Malthus fue uno de los padres del siglo XIX, y Baudelaire ensalzó, no sin motivo, a las estériles. La humanidad, desesperando de su reproducción, proyecta desvanecida el deseo de supervivencia en la quimera de la cosa nunca conocida; pero ésta se asemeja a la muerte. Señala el ocaso que supone una constitución general que virtualmente no necesita de sus miembros.

151

Tesis contra el ocultismo.–I. La inclinación por el ocultismo es un síntoma de regresión de la conciencia. Ésta ha perdido su fuerza para pensar lo incondicionado y sobrellevar lo condicionado. En lugar de determinar a ambos, mediante el trabajo del concepto, en su unidad y diferencia, los mezcla sin distinción. Lo incondicionado se convierte en *factum,* y lo condicionado pasa inmediatamente a constituir la esencia. El monoteísmo se disuelve en una segunda mitología. «Creo en la astrología porque no creo en Dios», contestó un encuestado en una investigación de psicología social realizada en América. La razón dictaminadora, que se había elevado hasta el concepto del Dios único, parece confundida con su derrumbe. El espíritu se disocia en espíritus, y se arruina la capacidad de comprender que éstos no existen. La velada tendencia de la sociedad a la infelicidad embauca a sus víctimas con falsas revelaciones y fenómenos alucinatorios. En su presentación fragmentaria en vano esperan tener a la vista y hacer frente a la fatalidad total. Después de milenios de ilustración, el pánico vuelve a irrumpir en una humanidad cuyo dominio sobre la naturaleza, traducido en dominio sobre el hombre, aventaja en horror a lo que los hombres hubieran llegado a temer de la naturaleza.

II. La segunda mitología es menos verdadera que la primera. Ésta fue el precipitado del estado del conocimiento en sus diversas épocas, cada una de las cuales muestra, con algo más de libertad que su precedente, la consciencia de la ciega conexión natural. Aquélla, turbada e intimidada, se desprende del conocimiento adquirido en el seno de una sociedad que a través de la omniabarcadora relación de intercambio escamotea lo elemental –que los

ocultistas afirman dominar. La mirada del navegante puesta en los Dióscuros, la animación de árboles y fuentes... ; en todos los estados de obnubilación ante lo inexplicado, las experiencias del sujeto estaban históricamente conformadas por los objetos de su acción. Pero como reacción racionalmente explotada contra la sociedad racionalizada, en los tugurios y consultas de los visionarios de toda laya el animismo renacido niega la alienación de la que él mismo es testimonio y vive, subrogando a la experiencia inexistente. El ocultista saca la consecuencia extrema del carácter fetichista de la mercancía: el trabajo angustiosamente objetivado aflora en los objetos con múltiples rasgos demoníacos. Lo que, en un mundo enfilado al producto, quedó olvidado, su ser producido por el hombre, es recordado aunque disociado, desvirtuado, como un ser en sí que se añade y equipara al en sí de los objetos. Como éstos parecen fríos bajo la luz de la razón, como han perdido la apariencia de lo animado, lo animador –su cualidad social– adquiere independencia como algo natural-sobrenatural, cosa entre cosas.

III. La regresión al pensamiento mágico bajo el capitalismo tardío asimila dicho pensamiento a las formas capitalistas tardías. Los fenómenos marginales, sospechosamente asociales, del sistema y los mezquinos arreglos para mirar de reojo por las grietas de sus muros, no revelan nada de lo que hay fuera de él, pero mucho de las fuerzas disgregadoras de su interior. Aquellos pequeños sabios que aterrorizan a sus clientes ante la bola de cristal son modelos en miniatura de los otros grandes que tienen en sus manos el destino de la humanidad. La sociedad misma está tan desavenida y tan conjurada como los oscurantistas de la *Psychic Research*. La hipnosis que provocan las cosas ocultas se parece al terror totalitario: en los procesos contemporáneos, ambos se funden. La risa de los augures ha llegado a constituir el escarnio que la sociedad hace de sí misma; se ceba en la explotación material directa de las almas. El horóscopo cumple las instrucciones de los organismos a los pueblos, y la mística de los números prepara las estadísticas de la administración y los precios de los cárteles. La propia integración termina revelándose como ideología para la desintegración en grupos de poder que se eliminan los unos a los otros. Quien da con ellos está perdido.

IV. El ocultismo es un movimiento reflejo tendente a la subjetivización de

todo sentido, el complemento de la cosificación. Cuando la realidad objetiva les parece a los vivos tan sorda como nunca antes les pareció, tratan de arrancarle un sentido mediante abracadabras. Confusamente lo exigen del mal más próximo: la racionalidad de lo real, con la que aquél no concuerda, es sustituida por mesas que brincan y radiaciones procedentes de masas de tierra. La hez del mundo fenoménico se convierte para la conciencia enferma en *mundus intelligibilis*. Casi podría ser la verdad especulativa, como casi podría ser un ángel el personaje de Kafka Odradek, y sin embargo, está en una positividad que suprime el medio del pensamiento y deja sólo el bárbaro desvarío, la subjetividad enajenada de sí misma, que, como consecuencia, no se reconoce en el objeto. Cuanto más acabada es la indignidad de lo que se presenta como «espíritu» –y el sujeto ilustrado sin duda se reencontraría en lo más animado–, más se convierte el sentido allí rastreado, y que en sí no está presente, en proyección aconsciente y obsesiva del sujeto si no clínica, sí históricamente desintegrado. Éste desea adecuar el mundo a su propia desintegración: de ahí que siempre ande con requisitos y malos deseos. «La tercera me lee en la mano. / ¡Quiere leer mi desdicha![20]». En el ocultismo, el espíritu gime bajo su propio hechizo como alguien que sueña con una desgracia y cuyo tormento crece con la sensación de que está soñando sin que le sea posible despertar.

V. La violencia del ocultismo, como la del fascismo, con el que le unen esquemas de pensamiento del tipo del antisemitismo, no es simplemente una violencia pática. Más bien radica en que, en las mínimas panaceas –imágenes encubridoras en cierto modo–, la conciencia menesterosa de la verdad cree poder obtener un conocimiento, para ella oscuramente presente, que el progreso oficial en todas sus formas le escatima intencionalmente. Es el conocimiento de que la sociedad, al excluir virtualmente la posibilidad del cambio espontáneo, gravita hacía la catástrofe total. Del desatino real hace copia el astrológico, que presenta su oscura conexión de elementos enajenados –nada más ajeno que las estrellas– como un saber acerca del sujeto. La amenaza que se busca en las constelaciones se asemeja a la histórica, que sigue cerniéndose en el vacío de conciencia, en la ausencia de sujeto. El que todas las futuras víctimas lo sean de un todo configurado por ellas mismas, sólo pueden soportarlo transfiriendo aquel todo fuera de sí mismas, a algo externo que se le asemeje. En el deplorable sinsentido en que

se instalan, en el vacuo horror, pueden expulsar las toscas lamentaciones, el crudo miedo a la muerte y, sin embargo, continuar reprimiéndolo, como no pueden menos de hacerlo si quieren seguir viviendo. La ruptura en la línea de la vida como indicio de un cáncer acechante, es una mentira sólo ahí donde se afirma, en la mano del individuo; donde no se hace diagnóstico alguno, en lo colectivo, sería una verdad. Con razón se sienten los ocultistas atraídos por fantasías científicas infantilmente monstruosas. La confusión que establecen entre sus emanaciones y los isótopos del uranio constituye la última claridad. Los rayos místicos son modestas anticipaciones de los producidos por la técnica. La superstición es conocimiento porque ve reunidas las cifras de la destrucción dispersas por la superficie social; y es terca porque, con todo su instinto de muerte, aún se aferra a ilusiones: la forma transfigurada y trasladada al cielo de la sociedad promete una respuesta que sólo puede darse en oposición a la sociedad real.

VI. El ocultismo es la metafísica de los mentecatos. La condición subalterna de los medios es tan poco accidental como lo apócrifo y pueril de lo revelado. Desde los primeros días del espiritismo, el más allá no ha comunicado cosas de mayor monta que los saludos de la abuela fallecida junto a la profecía de algún viaje inminente. La excusa de que el mundo de los espíritus no puede comunicar a la pobre razón humana más cosas que las que está en condiciones de recibir es igualmente necia, hipótesis auxiliar del sistema paranoico: más lejos que el viaje hacia donde está la abuela ha llevado el *lumen naturale,* y si los espíritus no quieren enterarse es que son unos duendes desatentos con los que más vale romper las relaciones. En el contenido burdamente natural del mensaje sobrenatural se revela su falsedad. Al intentar echar mano a lo perdido allá arriba, los ocultistas no encuentran sino su propia nada. Para no salir de la gris cotidianeidad, en la que, como realistas incorregibles, se hallan a gusto, el sentido en el que se recrean lo asimilan al sinsentido del que huyen. El magro efecto mágico no es sino la magra existencia de la que él es reflejo. De ahí que los prosaicos se encuentren cómodos en él. Los hechos que sólo se diferencian de los que realmente lo son en que no lo son, se sitúan en una cuarta dimensión. Su simple no ser es su *qualitas occulta.* Proporcionan a la imbecilidad una cosmovisión. Astrólogos y espiritistas dan de un modo drástico, definitivo, a cada cuestión una respuesta que no tanto la resuelve como, con sus crudas

aseveraciones, la sustrae a toda posible solución. Su ámbito sublime, representado en un análogo del espacio, requiere tan poco ser pensado como las sillas y los jarrones. De ese modo refuerza el conformismo. Nada favorece más a lo existente que el que el existir como tal sea lo constitutivo del sentido.

VII. Las grandes religiones, o han concebido, como la judía, la salvación de los muertos desde el silencio, obedeciendo a la prohibición de las imágenes, o han enseñado la resurrección de la carne. Su punto crucial estaba en la inseparabilidad de lo espiritual y lo corporal. No hay ninguna intención, nada «espiritual» que no se funde de algún modo en la percepción corpórea ni exija a su vez su realización corpórea. A los ocultistas, tan favorables a la idea de la resurrección, pero que propiamente no desean la salvación, esto les parece demasiado tosco. Su metafísica, que ni Huxley puede ya diferenciar de la metafísica, descansa en el axioma: «El alma se eleva a las alturas, ¡viva!, / el cuerpo queda en el canapé». Cuanto más alegre es la espiritualidad, más mecánica: ni Descartes la separó tan limpiamente. La división del trabajo y la cosificación son llevadas al límite: cuerpo y alma son separados en una perenne vivisección. El alma debe estar limpia de polvo para continuar sin desviaciones en regiones más luminosas su afanosa actividad en el mismo punto en que se interrumpió. En tal declaración de independencia, empero, el alma se convierte en una burda imitación de aquello de lo que falsamente se había emancipado. En el lugar de la acción recíproca, que aun la más rígida filosofía afirmaba, se instala el cuerpo astral, vergonzosa concesión del espíritu hipostasiado a su contrario. Sólo en comparación con un cuerpo puede tenerse el concepto del espíritu puro, con lo que al mismo tiempo éste se anula. Con la cosificación de los espíritus, éstos quedan ya negados.

VIII. Para los ocultistas esto significa una acusación de materialismo. Pero están decididos a preservar el cuerpo astral. Los objetos de su interés deben a la vez rebasar la posibilidad de la experiencia y ser experimentados. Ello ha de hacerse de un modo rigurosamente científico; cuanto mayor es la patraña, más esmerada es su componenda. La pretensión del control científico es llevada *ad absurdum*, donde nada hay que controlar. El mismo aparato, racionalista y empirista que dio el golpe de gracia a los espíritus es puesto a contribución para conseguir que vuelvan a admitirlos quienes ya no confían

en la propia *ratio.* Como si todo espíritu elemental no tuviese que sortear las trampas que el dominio sobre la naturaleza tiende a su ser evanescente. Pero hasta eso lo utilizan los ocultistas en su beneficio. Como los espíritus escapan al control, es necesario dejarles franca entre los dispositivos de seguridad una puerta por la que puedan hacer tranquilamente su aparición. Pues los ocultistas son gente práctica. No los mueve la vana curiosidad; sólo buscan indicios. Van directos de las estrellas al negocio a plazo. Casi siempre el informe dado a unos cuantos pobres conocidos que esperan algo concluye con que la infelicidad está en casa.

IX. El pecado capital del ocultismo es la contaminación de espíritu y existencia, la cual se convierte en atributo del espíritu. Éste se originó en la existencia como órgano para sostenerse en la vida. Pero al quedar la existencia reflejada en el espíritu, éste se convierte en otra cosa. Lo existente procede a negarse con el recuerdo de sí mismo. Tal negación es el elemento del espíritu. Atribuirle también al espíritu una existencia positiva, aunque fuera de un orden superior, significa ponerlo en manos de aquello a lo que se opone. La ideología burguesa tardía lo había reconvertido en lo que fue para el preanimismo, en un existente en sí a la medida de la división social del trabajo, de la ruptura entre el trabajo físico y el espiritual, de la dominación planificada sobre el primero. En el concepto del espíritu existente en sí, la conciencia justificaba ontológicamente el privilegio y lo eternizaba al dotarlo de autonomía frente al principio social que lo constituía. Tal ideología explota en el ocultismo: éste es en cierto modo el idealismo vuelto a sí. Precisamente por obra de la férrea antítesis entre ser y espíritu se convierte éste en un distrito del ser. Si, sólo con respecto al todo, el idealismo había patrocinado la idea de que el ser es espíritu y éste existe, el ocultismo saca la conclusión absurda de que la existencia significa un ser determinado: «La existencia, atendiendo a su devenir, es en general un ser con un no-ser, de modo que este no-ser se halla asumido en simple unidad con el ser. El no-ser se halla de tal modo asumido en el ser, que el todo concreto está en la forma del ser, de la inmediación, y constituye la determinación como tal» (Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, ed. Glockner, p. 123). Los ocultistas se toman al pie de la letra el no-ser «en simple unidad con el ser», y su tipo de concreción es un vertiginoso recorrido del camino que va del todo a lo determinado, lo cual puede encontrar un apoyo en la idea de que el todo, una vez

determinado, deja de serlo. A la metafísica le gritan el *hic Rhodus hic salta:* si la inversión filosófica del espíritu ha de determinarse con la existencia, entonces la existencia dispersa, cualquiera –les parece a ellos–tiene que justificarse como espíritu particular. Si esto es así, la teoría de la existencia del espíritu, máximo encumbramiento de la conciencia burguesa, llevaría teleológicamente implícita su máxima degradación. La transición a la existencia, siempre «positiva» y base para una justificación del mundo, supone la tesis de la positividad del espíritu, su captabilidad y la transposición de lo absoluto al fenómeno. Que el mundo entero de las cosas tiene que ser, en cuanto «producto», espíritu o bien haya de ser algo de cosa y algo de espíritu, resulta indiferente, y el espíritu del mundo *(Weltgeist)* se convierte en espíritu supremo, en ángel guardián de lo existente, de lo despojado de espíritu. De ello viven los ocultistas: su mística es el *enfant terrible* del momento místico en Hegel. Llevan la especulación a una fraudulenta bancarrota. Al presentar el ser determinado como espíritu, someten al espíritu objetivado a la prueba de la existencia, la cual tiene que dar resultado negativo. No hay ningún espíritu.

152

Se previene contra el mal uso.–La dialéctica tuvo su origen en la sofística como un proceder de la discusión encaminado a conmover las afirmaciones dogmáticas y, al modo de los abogados y los cómicos, convertir la palabra más modesta en la más poderosa. Posteriormente se fue constituyendo, frente a la *philosopbia perennis,* en método perenne de la crítica, en asilo de todos los pensamientos de los oprimidos, incluso de lo que nunca llegaron a pensar. Mas, en cuanto medio de obtener la razón, fue también desde el principio un medio de dominación, técnica formal de la apología indiferente al contenido y al servicio de los que podían pagar: la posibilidad de dar siempre con éxito la vuelta al asador elevada a principio. Por eso su verdad o falsedad no está en el método en sí, sino en su intención dentro del proceso histórico. La división de la escuela hegeliana en un ala derecha y otra izquierda hunde sus raíces en el doble sentido de la teoría no menos que en la situación política del *Vormärz.* Dialéctica no lo es sólo la teoría marxiana, que quiere convertir

al proletariado como sujeto absoluto de la historia en el sujeto primario de la sociedad y hacer realidad la autodeterminación consciente de la humanidad, sino también la agudeza que Gustavo Doré puso en boca de un representante parlamentario del *ancien règime:* que sin Luis XVI nunca se habría llegado a la Revolución, y que, por tanto, a él hay que agradecerle la proclamación de los derechos del hombre. La filosofía negativa, la disolución universal, disuelve siempre a la vez lo dislovente mismo. Pero la nueva forma en la que pretende superar a ambos, lo disolvente y lo disuelto, jamás podrá aparecer en estado puro en la sociedad antagónica. Mientras la dominación se reproduzca, la vieja cualidad saldrá de nuevo a la luz con toda crudeza en la disolución de lo disolvente: tomado en un sentido radical, no hay en ella ningún salto. Sólo éste sería el acontecimiento capaz de trascenderla. Como la determinación dialéctica de la nueva cualidad se ve en cada caso remitida al poder de la tendencia objetiva, que transmite el hechizo de la dominación, siempre que con el trabajo del concepto alcanza la negación de la negación se halla también casi inevitablemente forzada a sustituir también en el pensamiento el viejo mal por lo distinto inexistente. La profundidad con que se sume en la objetividad la logra al precio de participar de la mentira de que la objetividad es ya la verdad. Al limitarse estrictamente a extrapolar la situación libre de privilegios de lo que debe al proceso el privilegio de ser, se rinde a la restauración. Esto lo registra la existencia privada, a la que Hegel le reprochó su nulidad. La mera subjetividad que se empeña en la pureza de su propio principio se enreda en antinomias. Sucumbe a su deformidad, a la hipocresía y al mal a menos que se objetive en la sociedad y el Estado. La moral, la autonomía basada en la pura certeza de sí mismo y hasta la conciencia moral son mera apariencia. Si «lo real moral no existe» (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Lasson, 2ª ed., 1921, p. 397), en la Filosofía del Derecho estará consecuentemente el matrimonio por encima de la conciencia moral, por encima incluso de su eminencia, que Hegel calificará con ironía romántica de «vanidad subjetiva» en el doble sentido. Este motivo de la dialéctica, que opera en todos los estratos del sistema, es a la vez verdadero y falso. Verdadero porque desvela lo particular como apariencia necesaria, como la falsa consciencia de lo separado, del ser sí mismo y no un momento del todo; y esta falsa consciencia hace que lo particular se desvanezca por la fuerza del todo. Falso porque el motivo de la objetivación,

de la «exteriorización» *(Entäusserung)*, es degradado a pretexto justamente para la autoafirmación burguesa del sujeto, a mera racionalización, toda vez que la objetividad, que opone el pensamiento a la mala subjetividad, no es libre y queda siempre a la zaga del trabajo crítico del sujeto. La palabra exteriorización, que espera de la obediencia de la voluntad privada la liberación de la arbitrariedad privada, justamente al afirmar insistentemente lo exterior como lo que institucionalmente se opone al sujeto, reconoce, pese a todos los votos por la reconciliación, la perenne irreconciliabilidad de sujeto y objeto, que por otra parte constituye el tema de la crítica dialéctica. El acto de la autoexteriorización desemboca en la renuncia, que Goethe consideraba como salvación, y, por ende, en la justificación del *statu quo* tanto hoy como ayer. De la evidencia, por ejemplo, de la mutilación de las mujeres por la sociedad patriarcal y de la imposibilidad de eliminar la deformación antropológica sin hacerlo con su supuesto, el dialéctico irremisiblemente desilusionado podría deducir el punto de vista del amo de la casa y hacer el juego a la perpetuación de la relación patriarcal. No le faltarían razones plausibles, como la de la imposibilidad de unas relaciones esencialmente diferentes bajo las actuales condiciones, ni tampoco la actitud humanitaria hacia los oprimidos que deben pagar el precio de la falsa emancipación, pero todo lo verdadero se convertiría en ideología en manos del interés masculino. El dialéctico no desconoce la infelicidad y el abandono de los que envejecen sin casarse, como tampoco lo criminal de la separación. Pero dando de un modo antirromántico la primacía al matrimonio objetivado frente a la pasión efímera no superada en la vida en común, se convierte en abogado de los que mantienen el matrimonio a costa del afecto, de los que aman aquello por lo que están casados, esto es, la abstracta relación de posesión. La ultima conclusión de esta sabiduría sería la de que esto a las personas no les importa tanto mientras se acomoden a la constelación dada o hagan lo posible por conseguirlo. Para protegerse de semejantes tentaciones, la dialéctica esclarecida necesita recelar constantemente de ese elemento apologético y restaurador que, sin embargo, determina una parte de lo opuesto a la ingenuidad. La amenazante regresión de la reflexión a lo irreflexivo se delata en la superioridad con que dispone a su antojo del proceder dialéctico como si ella fuera aquel saber inmediato acerca de la totalidad que el principio de la dialéctica precisamente excluye. Se recurre a la perspectiva de la totalidad

para inmpedirle al adversario todo juicio negativo determinado con un «no quería decir esto» y a la vez interrumpir violentamente el movimiento del concepto, suspender el proceso dialéctico insistiendo en la fuerza impositiva e insuperable de los hechos. El infortunio se desliza en el *thema probandum:* se utiliza la dialéctica en lugar de perderse en ella. Entonces, el pensar soberanamente dialéctico retrocede al estadio predialéctico: la tranquila consideración de que cada cosa tiene dos caras.

153

Para terminar.–El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastrocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica. Situarse en tales perspectivas sin arbitrariedad ni violencia, desde el contacto con los objetos, sólo le es dado al pensamiento. Y es la cosa más sencilla, porque la situación misma incita perentoriamente a tal conocimiento, más aún, porque la negatividad consumada, cuando se la tiene a la vista sin recortes, compone la imagen invertida de lo contrario a ella. Pero esta posición representa también lo absolutamente imposible, puesto que presupone una ubicación fuera del círculo mágico de la existencia, aunque sólo sea en un grado mínimo, cuando todo conocimiento posible, para que adquiera validez, no sólo hay que extraerlo primariamente de lo que es, sino que también, y por lo mismo, está afectado por la deformación y la precariedad mismas de las que intenta salir. Cuanto más afanosamente se hermetiza el pensamiento a su ser condicionado en aras de lo incondicionado es cuando más inconsciente y, por ende, fatalmente sucumbe al mundo. Hasta su propia imposibilidad debe asumirla en aras de la posibilidad. Pero frente a la exigencia que de ese modo se le impone, la pregunta por la realidad o irrealidad de la redención misma resulta poco menos que indiferente.

[1]*Heideknabe*, título de una balada de Friedrich Hebbel. [*N. del T.*]

[2] Friedrich Hölderlin, *Tränen (Lágrimas).* [*N. del T.*]

[3]*Die Blümlein alle.* Del poema *Trockne Blumen*, de Wilhelm Müller, musicado por Franz Schubert en *La bella molinera.* [*N. del T.*]

[4] Charles Baudelaire, *Les fleurs du mal* (LV, *Causerie*) [*N. del T.*]

[5] Traducción de Consuelo Berges, Alianza Editorial, Madrid, 1969, pp. 156-158. [*N. del T.*]

[6] Título de una novela corta de Guy de Maupassant. [T. del T.]

[7]*Timeo danaos et dona ferentes* («Temo a los griegos incluso cuando traen regalos»). Virgilio, *Eneida*, lib. II, v. 49. [*N. del T.*]

[8]*Der Gott und die Bajadere (Indische Legende)*, poema de Goethe al que permanentemente se hace referencia. [*N. del T.*]

[9] Ch. Baudelaire, *Le balcon.* [*N. del T.*]

[10] Eduard Mörike, *Peregrina*, de *Maler Nolten.* [*N. del T.*]

[11] Personaje del drama de H. Ibsen *El pato salvaje*. [*N. del T.*]

[12] Horacio, *Carmina*, lib. III. [*N. del T.*]

[13] Goethe, *Das Göttliche.* [*N. del T.*]

[14] Nombre de una veterana y conocida editorial alemana. [*N. del T.*]

[15] Nombre de uso común para designar al periodista carente de principios, tomado de la comedia de Gustav Freytag *Die Journalisten.* [*N. del T.*]

[16] Paul Verlaine, *L'art poétique.* [*N. del T.*]

[17] Sus equivalentes aproximados son: «esplendor», «ensimismado», «plácido», «sazonado». [*N. del T.*]

[18]*Dem folgt deutscher Gesang* («Al que sigue el canto alemán»), Friedrich Hölderlin, *Patmos.* [*N. del T.*]

[19] G. Lukács, *Historia y consciencia de clase (La cosificación y la consciencia del proletariado).* [*N. del T.*]

[20] Clemens Brentano, *Ich kenn ein Haus…* [*N. del T.*]

Apéndice

I

Key people.– El tipo del presumido que sólo cree ser algo cuando es confirmado por el papel que desempeña en colectivos que no son tales, pues no existen más que por mor de la propia colectividad; el diputado con el brazalete, el orador emocionado, que inicia la parte final de su discurso salpimentado de sano humor con un «quiera», la hiena benefactora y el profesor que corre de un congreso a otro –todos ellos movían en otros tiempos a risa como ingenuos, provincianos y pequeñoburgueses–. Desde entonces, la semejanza con las hojas volantes ha ido desapareciendo; pero el principio se ha propagado con brutal seriedad de las caricaturas a toda la clase burguesa. No basta con que sus miembros estén sometidos en la profesión, a través de la competencia y la coopción, a constante control social; también su vida privada es absorbida por las formas cosificadas en las que las relaciones interhumanas han cuajado. Ello tiene desde el principio motivos gruesamente materiales: sólo quien manifiesta su conformidad mediante el elogiable servicio a la comunidad tal como ella es, mediante el ingreso en un grupo reconocido, aunque sea el de los masones degenerados en aficionados a los bolos, merece la confianza que se paga con la captura de compradores y clientes y con el reparto de prebendas. El *substantial citizen* no se cualifica sólo por el saldo bancario, ni siquiera por el tributo a sus organizaciones; él tiene que ofrecer su sangre y emplear las horas que le quedan libres del voraz negocio como presidente o tesorero de los comités en los que a medias participaba de grado, mientras a medias caía rendido. La única esperanza que le queda es la obligada nota necrológica en la hoja de la asociación cuando le llegue el paro cardiaco. Quien no es miembro de nada, se hace sospechoso: en la naturalización se pide expresamente que se mencionen las asociaciones a las que se pertenece. Pero esto, racionalizado como disposición del individuo a desprenderse de su egoísmo y consagrarse al todo, lo cual no es nada más que la objetivización universal del egoísmo, es reflejado por las formas de conducta de los hombres. Impotente en la sociedad dominadora, el individuo se experimenta a sí mismo tan sólo como

socialmente mediado. Las instituciones hechas por los hombres son así adicionalmente fetichizadas: al saberse los sujetos únicamente exponentes de las instituciones, éstas tomaban el carácter de lo querido por Dios. Uno se siente hasta la médula la mujer del médico, el miembro de una facultad, el *chairman of the commitee of religious experts* –una vez oí decir eso públicamente a un canalla, y nadie se rió–, como en tiempos remotos pudo haberse sentido parte de una familia o de una tribu. Uno llega a ser en la conciencia lo que de todos modos es en el ser. Frente a la ilusión de la personalidad en sí e independiente en medio de la sociedad de la mercancía, esa conciencia es la verdad. Ellos son realmente tan solo la mujer del médico, el miembro de la facultad y el experto religioso. Pero, como positividad, la verdad negativa se convierte en mentira. Cuanto menos sentido funcional tiene la división social del trabajo, tanto más tercamente se agarran los sujetos a aquello a lo que la fatalidad social les ha destinado. La enajenación se torna cercanía, la deshumanización humanidad, la extinción del sujeto su confirmación. La socialización de los hombres perpetúa hoy su asocialidad, al tiempo que el asocial se queda sin motivos para imaginarse que es un hombre.

II

El párrafo.– Lo que los nazis hicieron a los judíos era indecible: los idiomas no tenían palabras para ello, pues ante lo planificado, sistemático y total, incluso un asesinato en masa habría sonado como algo de la vieja y buena época del maestro de Degerloch. Pero había que encontrar una expresión, si no se quería hacer a las víctimas, que son demasiadas para que sus nombres puedan ser recordados, objeto de la maldición del «no hay que acordarse de ellos»[1]. Y así se ha acuñado en inglés el término *genocide*. Pero la codificación impuesta en la Declaración Internacional de los Derechos Humanos, ha hecho a la vez, en interés de la protesta, lo indecible conmensurable. Al ser elevada a concepto, la posibilidad queda en cierto modo reconocida: una institución que prohíbe, rechaza, discute. Un día podrán tener lugar ante el foro de las *United Nations* sesiones en las que se debata sobre si cualquier otra nueva atrocidad cae bajo la definición de

genocide, sobre si las naciones tienen el derecho, del que de todos modos no querrán hacer uso, a intervenir, y sobre si, a la vista de dificultades imprevistas en su aplicación a la praxis, el término *genocide* no ha de ser excluido de los estatutos. Poco después se leerán titulares en letra mediana y lenguaje periodístico: en el Turquestán oriental casi se han aplicado medidas genocidas.

III

Su libertad[2].– Los hombres han manipulado de tal forma el concepto de libertad, que acaba en el derecho del más fuerte y más rico a quitarle al más débil y más pobre lo poco que aún tiene. El intento de cambiar algo de esto se considera una intromisión intolerable en ese dominio de la individualidad que, a consecuencia de aquella libertad, se ha deshecho en una nada administrada. Pero el espíritu objetivo del lenguaje lo sabe mejor. El alemán y el inglés reservan la palabra libre para cosas y acciones que nada cuestan. Independientemente de la crítica de la economía política se da así testimonio de la no libertad que anida en la relación misma de cambio; no habrá ninguna libertad mientras cada cosa tenga su precio, y en la sociedad cosificada, sólo como tristes rudimentos de libertad existen cosas que están exceptuadas del mecanismo del precio. Pero, si se observa más detenidamente, se encuentra casi siempre que también ellas tienen su precio y son añadiduras a las mercancías o, al menos, a la dominación: los parques hacen soportables las prisiones a quienes no están dentro. Mas para los hombres de natural libre, desenvuelto, soberano y espontáneo, para aquellos que adquieren de la no libertad la libertad como un privilegio, el lenguaje dispone de un bonito nombre: el de sinvergüenza.

IV

Les adieux.– Hace siglos que las lenguas convirtieron el «hasta la vista» en un bordón. Al que ahora siguen las relaciones mismas. La despedida está anticuada. Dos que están vinculados pueden separarse porque uno cambia de domicilio; de todos modos hace mucho que ya no es posible el arraigo en una

ciudad, sino que, como consecuencia extrema de la libertad de residencia, uno subordina su vida entera, incluso espacialmente, a las condiciones más favorables del mercado de trabajo. Entonces se está lejos, o se concierta una cita; estar continuamente alejado y mantener el amor se ha vuelto impensable. «Oh despedida, fuente de todos los dichos»; pero está seca, y de ella ya no sale más que *bye, bye* o *ta, ta*. El correo aéreo y el urgente suplen la espera ansiosa de la carta causada por problemas técnicos del reparto, si es que el compañero ausente no se desprende como de un lastre del recuerdo de todo cuanto no está ahí para agarrar. Cuánta incertidumbre y cuánto sufrimiento se les ahorra así a los hombres; sobre ello pueden los directores de las compañías aéreas hacer una disertación. Pero la liquidación de la despedida afecta al concepto tradicional de humanidad. ¿Quién sería aún capaz de amar, cuando se le sustrae el instante en que el hombre percibe al otro, al otro vivo y real, como imagen, concentrando toda la continuidad de la existencia como en un fruto en sazón? ¿Qué sería la esperanza sin la lejanía? La humanidad era la conciencia de la presencia de lo no presente, y ello se volatiliza en un estado que presta a todo lo no presente sólida apariencia de presencia e inmediatez, y que por eso se burla de lo que no se contenta con tal apariencia. Pero permanecer, a la vista de la imposibilidad pragmática de la despedida, en su posibilidad interior sería la mentira, pues lo interior se despliega no en sí mismo, sino únicamente en la referencia a la objetividad, y la «interiorización» de un exterior arruinado hace violencia a lo interior mismo al tener entonces lo interior que alimentarse de su propia entraña. La restauración de los gestos tentaría a probar la receta de aquel profesor de germanística que, antes de Navidades, acercaba por la noche un instante a sus hijos dormidos al árbol iluminado para conseguir un *déjà vu* y llenarlos del mito. Una humanidad adulta tendrá que ir positivamente más allá de su propio concepto, el enfático concepto de hombre. Si no, la negación absoluta, el no-hombre, conseguirá su victoria.

V

Asunto de honor.– Los varones se han impuesto ante las mujeres la obligación de la discreción, que es uno de los medios para que la crudeza de

la violencia parezca suave, y el disponer uno de otro una concesión mutua. Como ellos han desterrado la promiscuidad para asegurarse a la mujer como propiedad, a la par que necesitan de la promiscuidad para no llevar su propia renuncia hasta lo insoportable, han hecho a las mujeres de su clase que se ofrecen fuera del matrimonio la promesa inexpresa de no hablar de ello con ningún otro hombre y no manchar la reputación femenina patriarcalmente dictada. La discreción se ha convertido luego en la fuente de felicidad de toda vida secreta, de todo astuto triunfo sobre los poderes, incluso de la confianza en la que se forman la distinción y la integridad. La carta que escribió Hölderlin a su madre después de la mortal catástrofe de Frankfurt, sin que la expresión de la desesperación definitiva hubiera podido moverle a indicar el motivo de la ruptura con el señor Gontard o sólo mencionar el nombre de Diotima, mientras la violencia de la pasión se recoge en las palabras tristes sobre la pérdida del pupilo, que era el hijo de la amada –aquella carta eleva la fuerza del silencio decente a cálida emoción y lo convierte en expresión de la insoportabilidad del conflicto entre el derecho humano y el derecho de lo que es. Pero como, en medio de la no libertad universal, cada rasgo particular de humanidad a ella arrancado se vuelve ambiguo, eso mismo le sucede a la discreción masculina, que supuestamente es algo noble. Ella se convierte en un instrumento de la venganza femenina por la opresión. El que los varones tengan que callar entre ellos, y aún más, el que cuanto más considerados y educados sean los seres humanos, todo lo erótico adquiera por lo menos un aire de secreto, da posibilidades a las mujeres, desde la cómoda mentira hasta el engaño astuto y continuado, y condena al *gentleman* al papel del infeliz. Las mujeres de la capa superior han adquirido toda una técnica de aislamiento, de distinción de los varones, y finalmente de separación arbitraria de todos los ámbitos del sentimiento, la conducta y la valoración en la que se repite grotescamente la división masculina del trabajo. Ello les permite manipular con seguridad las situaciones más difíciles –mas a costa de la inmediatez, a la que las mujeres tan dadas son–. Pero los varones ha extraído de ahí la consecuencia, y coinciden en el malicioso *sousentendu* de que las mujeres son así. El guiño del *Così fan tutte* se olvida de toda discreción, incluso cuando no se nombra a nadie, y tiene aun de su parte la razón de la experiencia de que indefectiblemente toda mujer que basa su confianza en la caballerosidad del amante, rompió la confianza que él puso en

ella. A la dama que lo es y no quiere hacer de la distinción la burla del mero comportarse, no le queda así otra elección que despedirse del corrupto principio de la discreción y, sin precaución, abiertamente, sin vergüenza, tomar sobre sí su amor. ¿Pero cuál es lo bastante fuerte para eso?

VI

Post festum.– El sufrimiento por el acabamiento de las relaciones eróticas no es simplemente, como él mismo se presenta, miedo a la privación del amor, ni tampoco sólo aquella forma de melancolía narcisista de la que Freud hizo una penetrante descripción. Interviene el miedo a la transitoriedad del propio sentimiento. Se ha dejado tan poco espacio a las emociones inmediatas, que aquel a quien aún le son permitidas las experimenta como una suerte y un lujo, incluso cuando le hacen daño, cuando sufre las últimas marcas dolorosas de la inmediatez como posesión, que tenazmente defiende para no convertirse él mismo en cosa. Se teme mucho más a perder el amor al otro que el amor del otro. Y el pensamiento que a uno se le ofrece como consuelo: que en un par de años, la propia pasión ya no se entiende, y entonces es posible encontrar a la persona amada con otra compañía sin que ésta despierte más que una pasajera y asombrada curiosidad, está hecho para llevar al límite la exasperación del consolado. Que la pasión misma, que atraviesa el orden de los fines racionales y en cierto modo ayuda al yo a salir de su cautividad monadológica, haya de ser algo relativo que se encuadra en la infamante razón de la vida individual, es la mayor blasfemia. Y, sin embargo, a la pasión misma le es inevitable, en la experiencia del límite necesario entre dos personas, fijarse justo en aquel momento, y así, en el mismo instante en que se es vencido por ella, ver la inanidad de ese dominio. En realidad siempre se ha percibido esta futilidad; se era feliz en la esperanza absurda del arrebato, y cada vez que éste se frustraba era la última vez, la muerte. La transitoriedad de aquello en que la vida se concentra al máximo atraviesa justamente esa máxima concentración. El amante desgraciado ha de acabar confesando que, justo cuando más exaltadamente creía darse, sólo a sí mismo se amaba. Nada inmediato lleva más allá del círculo culpable de lo natural; sólo la reflexión sobre su clausura.

VII

Acérquese más.– La fractura entre fuera y dentro, que es como percibe el sujeto individual el dominio del valor de cambio, afecta también a la supuesta región de la inmediatez, incluso a aquellas relaciones que no encierran intereses materiales. Cada una de ellas tiene una doble historia. El que ellas, cual un tercero entre dos hombres, se desprendan de la mera interioridad, se objetiven en formas, costumbres, obligaciones, les da la fuerza de resistencia. Es propio de su seriedad y su responsabilidad el no ceder a toda excitación, sino afirmarse frente a la psicología de los individuos como algo fijo y permanente. Pero ello no resuelve lo que acontece dentro de cada individuo: no sólo estados anímicos, inclinaciones y aversiones, sino también, y sobre todo, reacciones al modo de comportarse el otro. Y la historia interior se hace notar tanto más insistentemente cuanto menos lo interior y lo exterior pueden separarse con la sonda. El peligro de la decadencia oculta de las relaciones tiene casi siempre por motivo el que éstas son para los relacionados, supuesta o realmente, «demasiado difíciles». Ellos son demasiado débiles frente a la realidad, que tanto les exige siempre, como para hacer un amoroso esfuerzo por perseverar en la relación puramente por ella misma. Toda relación humanamente digna toma en el reino de la utilidad y la conveniencia un aspecto lujoso. Pero tal relación es un lujo que nadie puede permitirse, y el rencor por ello brota en situaciones críticas. Como se sabe que en verdad necesita actualidad constante, cuando se la descuida sólo por un instante, es como si todo se desmoronase. Ello es perceptible incluso cuando la forma objetivada de la relación no permite que aflore. El inevitable doble carácter de fuera y dentro perturba precisamente las relaciones auténticas, afectivamente plenas. Aunque el sujeto esté profundamente implicado, como el aspecto enajenado de la relación le prohíbe, con razón, seguir al impulso, la relación se convierte en sufrimiento permanente, y así peligra. La absurda importancia de pequeñeces como una llamada telefónica olvidada, un flojo apretón de manos, una fórmula demasiado convencional, procede de que en ellas se hace manifiesta la dinámica interior, casi siempre refrenada, amenzando la objetividad y la concreción de la relación. Los psicólogos podrán fácilmente reprobar el miedo y el terror de esos momentos como neuróticos y señalar la desproporción con el peso objetivo de la relación.

Quien hasta tal punto se conturba es de hecho «poco realista», y su dependencia de las oscilaciones de la propia subjetividad demuestra que en él la adaptación fracasó. Pero sólo donde uno responde a la inflexión de la voz ajena con desesperación es la relación tan espontánea como lo sería entre libres, al tiempo que, por eso mismo, se vuelve atormentadora y crea encima, por la fidelidad a la idea de la inmediatez, por la protesta impotente contra la frialdad, la apariencia de narcisismo. Neurótica es la forma de reacción que toca la verdadera situación, mientras que la ajustada a la realidad cuenta ya con una relación muerta. La purificación del hombre del afecto turbio e impotente es directamente proporcional al progreso de la deshumanización.

VIII

Depreciación.– Kandinsky escribió en 1912: «El artista piensa que, cuando 'finalmente ha encontrado su forma', puede seguir creando tranquilamente obras de arte. Desgraciadamente no suele advertir que desde ese momento (del "tranquilamente") muy pronto empieza a perder esa forma finalmente encontrada.» No otra cosa ocurre con el conocimiento. Éste no se nutre de ninguna provisión. Cada pensamiento es un campo de fuerzas, y como su efectividad no se puede separar del contenido de verdad del juicio, sólo son verdaderos los pensamientos que apuntan a más allá de su propia tesis. Como tienen que fluidificar las opiniones petrificadas sobre los objetos, el precipitado mental del endurecimiento social, la forma de cosificación que hay ya ahí se opone a que se haga de un pensamiento una posesión fija, a su propio sentido. Incluso opiniones de extremo radicalismo resultan falseadas en cuanto se insiste en ellas, y la sociedad se apresura a confirmar este falseamiento al discutir la doctrina y así absorberla. Pero esto arroja su sombra sobre el concepto de teoría. No existe ninguna que, en virtud de su constitución como una relación estructural fija, no porte en sí un momento de cosificación: no desarrolle rasgos paranoicos. A éstos precisamente debe ella su eficacia. El concepto de idea fija no denota la mera aberración, sino un ingrediente de la teoría misma, la pretensión totalista de una cosa particular que brota en cuanto queda fijado un momento particular aislado. Un momento al que los pensamientos que pretenden lo contrario no pueden sustraerse. Incluso teorías de la máxima dignidad se prestan al menos a la

concepción cosista. Es como si obedecieran secretamente a un mandamiento de la sociedad de la mercancía. La idea fija se refiere casi siempre, como en la manía persecutoria, al reparto de culpas. El sistema del delirio no puede ver a través del sistema del delirio, del velo de la totalidad social. Por eso se la emprende con un principio elegido, en Rousseau la civilización, en Freud el complejo de Edipo, en Nietzsche el resentimiento de los débiles. Si la teoría es de otra condición, su recepción puede todavía paranoizarla. Cuando, en un sentido preciso, se dice de alguien que tiene esta o aquella teoría, ello implica ya, en todos los caos, que tiene ante él, fija, clavada, concluyente, exceptuada de la autorreflexión, la explicación del mal. Los pensadores en los que el elemento paranoico está completamente ausente –uno de ellos fue Georg Simmel, que llegó a hacer de esa ausencia una panacea– no ejercen ninguna influencia o son rápidamente olvidados. Y de ello no se sigue su superioridad. Si se define la verdad como lo esencialmente no paranoico, sería a la vez no sólo lo esencialmente impotente y en conflicto consigo mismo, por cuanto que a la praxis le falta uno de sus elementos, sino que no llegaría en absoluto a constituir una conexión de sentido consistente: la huida de la idea fija se convierte en huida del pensamiento. El pensamiento limpio de obsesión, el empirismo consecuente, se vuelve él mismo obsesivo y sacrifica a la vez la idea de la verdad, que en los empiristas por lo demás sale bastante mal parada. También habría que considerar bajo este aspecto a la dialéctica como intento de escapar al ‘o lo uno o lo otro’. Ella es el esfuerzo por salvar la determinidad y la consecuencia de la teoría sin entregarlas al delirio.

IX

Procusto.– El estrangulamiento del pensamiento se sirve de una alternativa casi inevitable. Lo que empíricamente, con todas las medidas de control exigidas por los competidores, queda establecido con completa seguridad, puede siempre ser anticipado por la razón más modesta. Los planteamientos son reducidos de tal manera por la máquina trituradora, que apenas pueden salir cosas fundamentalmente distintas del dato de que el porcentaje de enfermos de tuberculosis en un *slum district* es más alto que en

Park Avenue. De ello obtiene sus ventajas el malicioso sabotaje a los empiristas cuando los que hacen los *budgets* ponen trabas a la empiria por ellos mismos administrada y frente a ella arquean la boca para soltar un «ya lo sé». Pero lo que sería otra cosa, la aportación que los científicos supuestamente ansían hacer, no sufre menos su desdén porque aún no es conocida de todos: *«Where is the evidence?»* Si ésta falta, se trata de invenciones vanas y ociosas, cuando la investigación debe ir tan deprisa como un reportaje. La fatal alternativa es causa de un malhumorado derrotismo. Se hace ciencia mientras algo haya que pagar por ella. Pero no se tiene confianza ni en la relevancia ni en lo vinculante de los hallazgos. Se renunciaría a toda esta bagatela si los cambios de la forma de organización social hicieran superflua, por ejemplo, la obtención del promedio estadístico, en cuya admiración se refleja la democracia formal como mera superstición de las oficinas de investigación. La manera de proceder de las ciencias sociales oficiales apenas es ya algo distinto de una parodia de las operaciones comerciales, que sostienen a tal ciencia sin necesitar de ella propiamente más que como publicidad. Todo el aparato de contabilidad y administración, de informes anuales y balances, de reuniones importantes y viajes de negocios se pone en marcha para dar a los intereses comerciales un viso de necesidad general estudiada hasta su fondo último. El movimiento propio de este trabajo oficinesco se llama investigación únicamente porque no ejerce ninguna influencia seria sobre la producción material ni, menos aún, va más allá de ésta como crítica. En el *research,* el espíritu de este mundo juega consigo mismo, pero igual que los niños juegan a ser cobradores de un transporte vendiendo billetes que no llevan a ninguna parte. La afirmación de los empleados de ese espíritu de que una día lograrán la síntesis de teoría y material fáctico, y que ello sólo es cuestión de tiempo, es una excusa necia que se da a sí misma en rostro con el tácito reconocimiento de la primacía de los compromisos prácticos. Las monografías llenas de tablas apenas podrían alguna vez, y provocando una risa sardónica, ser elevadas a teoría a través de operaciones mentales mediadoras. La caza colegiada entre «hipótesis» y «confirmaciones» en las ciencias sociales es tan interminable como la caza salvaje, pues cada una de las supuestas hipótesis, si es que encierra un sentido teórico, atraviesa la frágil fachada de la mera factualidad, que en la exigencia de confirmaciones se prolonga como investigación. Que, a través de la radio,

la musica no puede apreciarse verdaderamente, es una idea teórica ciertamente modesta; pero su traducción a *research*, por ejemplo a la prueba de que los oyentes entusiasmados de ciertos programas musicales serios ni siquiera recuerdan los títulos de las piezas consumidas, da de la teoría que ella pretende verificar una corroboración gratuita. Si un grupo acorde con todos los criterios estadísticos supiera los títulos, la apreciación de la música estaría tan poco probada como, al contrario, la ignorancia en sí de los nombres confirmaría la ausencia de apreciación. La regresión de la audición ha de deducirse sólo de la tendencia social del proceso de consumo como tal, e identificarse en sus rasgos específicos. No es algo que pueda inferirse de actos de consumo arbitrariamente aislados y luego cuantificados. Hacer de éstos la medida del conocimiento es suponer ya la extinción de la experiencia y operar «sin experiencia», cuando lo que se quiere analizar es la transformación de la experiencia; un círculo primitivo. Como imitación inútil de las ciencias naturales exactas, frente a cuyos resultados las sociales parecen pobres, el *research* se agarra intimidado a la forma cosificada de los procesos vitales como garantía de exactitud, cuando su única tarea aceptable, que sería inaceptable para los métodos del *research*, sería la de demostrar la cosificación de lo vivo en su contradicción inmanente.

X

Excesos.– Al formado en la teoría dialéctica le repugna explayarse en representaciones positivas de la sociedad justa, de sus ciudadanos, incluso de aquellos que la realizarían. Las huellas asustan; al que mira atrás se le desvanecen todas las utopías sociales, desde la platónica, en turbia semejanza con aquello contra lo que fueron ideadas. El salto al futuro, pasando por encima de las condiciones de lo presente, aterriza en el pasado. En otras palabras: fines y medios no se pueden formular independientes unos de otros. La dialéctica no quiere saber nada de la máxima de que aquéllos santifican a éstos, por mucho que a ella parezca acercarse la doctrina de la astucia de la razón, así como el sometimiento de la espontaneidad individual a la disciplina del partido. La creencia de que hay que sustituir sin vacilaciones el ciego juego de los medios por la soberanía de los fines racionales, era

busguesamente utópica. La antítesis misma de medio y fin está de parte de la crítica. En el pensamiento burgués, ambos son cosificados; los fines como «ideas» cuyo carácter no enajenable consiste en la impotencia para hacerse exteriores, y que astutamente incluyen su propia irrealizabilidad en la forma de su incondicionalidad; los medios como «datos», mera existencia vacía de sentido, que hay que seleccionar según la eficacia o ineficacia para el propósito que sea, pero en sí irracionales. La oposición petrificada vale en el mundo que la produjo, pero no para el esfuerzo de cambiarlo. La solidaridad puede obligar a la subordinación no sólo del interés particular, sino incluso de la comprensión mejor. Por el contrario, el acto de violencia, la manipulación y la táctica astuta comprometen la meta a la que apuntan, haciendo así de ella un simple medio. De ahí lo precario de todas las manifestaciones sobre aquellos de los que la transformación depende. Como medio y fin están de hecho separados, los sujetos del cambio no pueden ser pensados como unidad no mediada de ambos. Pero la separación tampoco se puede perpetuar teóricamente esperando que los sujetos sean o bien simplemente portadores del fin, o bien meros medios. El opositor puramente determinado por el fin es hoy, con todo, tan completamente despreciado por amigos y enemigos como «idealista» y soñador, que a uno le da por esperar la salvación de su excentricidad antes que volver a certificarle al impotente su impotencia. Sin embargo, ya no es posible confiar en los que se asemejan a los medios; en los que pierden su condición de sujetos, a los que la injusticia histórica les quita la fuerza para romperla, adaptados a la técnica y al desempleo, agrupados y desamparados, difíciles de distinguir de las ratas del fascismo; su modo de ser desautoriza al pensamiento que cuenta con ellos. Ambos tipos son máscaras teatrales de la sociedad de clases proyectadas al cielo nocturno del futuro, y en sus defectos y su intransigencia la propia burguesía ha encontrado siempre motivos para el regocijo: allí en el rigorista abstracto, que inútilmente trata de realizar quimeras, aquí en el hombre brutal, que como engendro de la infamia no puede cambiar ésta.

Cómo serían los salvadores, es algo que no se puede profetizar sin mezclar su imagen con lo falso. Pero se puede saber cómo no serán: ni personalidades ni sistemas de reflejos, pero finalmente una síntesis de ambos, implacablemente prácticos y con sentido para lo superior. Si la disposición que el hombre muestre habrá de ajustarse a los antagonismos sociales llegados a su extremo, la disposición humana que baste para atajar el

antagonismo estará mediada por los extremos, y no será la mezcla o término medio entre ellos. Los representantes del progreso técnico, aún hoy mecánicos mecanizados, alcanzarán en el desarrollo de sus capacidades especiales el punto, ya indicado por la técnica, en que la especialización ya no tiene razón de ser. Si su conciencia se ha transformado en puro medio sin ninguna cualificación, podrá dejar de ser medio, traspasar los últimos límites heterónomos ligándose a determinados objetos; podrá eliminar la última confusión con el ser-así, el último fetichismo de las relaciones dadas, incluido el del propio yo, que con esta disposición radical queda reducido a instrumento. Con un suspiro de alivio podrá percatarse del desacuerdo entre su desarrollo racional y lo irracional de la finalidad de tal desarrollo, y obrar en consecuencia.

Pero, al mismo tiempo, los productores se hallan más que nunca remitidos a la teoría para la que la idea de la situación justa se despliega en su propio medio, el pensamiento consecuente, en virtud de la autocrítica insistente. De la división de la sociedad en clases también participan quienes se oponen a la sociedad de clases: éstos se distinguen entre sí, conforme al esquema de la separación del trabajo físico y el trabajo intelectual, como obreros e intelectuales. Esta separación entorpece la praxis que aquí importa. Y no se puede superar arbitrariamente. Pero, mientras los profesionalmente ocupados con cosas mentales se vuelven cada vez más técnicos, la opacidad creciente de la sociedad de masas capitalista hace más actual que hace treinta años una alianza de los intelectuales que aún hay con los obreros que aún saben que lo son. Antes estaba comprometida por la alianza burguesa de las profesiones liberales y la circulación, que la industria no dejaba pasar, y éstas intentaban ganar influencia mediante la actividad de izquierda. La comunidad de los que trabajaban con la cabeza y los que lo hacían con las manos sonaba tranquilizadora, y el proletariado sospechaba con razón en el dejarse guiar por el espíritu de esa comunidad, algo recomendado por figuras como Kurt Hiller, un truco para tener, mediante el predominio del espíritu, a la lucha de clases bajo control. Hoy, cuando el concepto de proletariado, inalterado en su esencia económica, aparece tecnológicamente velado, de suerte que en el mayor país industrial no se puede hablar de conciencia de clase proletaria, el papel de los intelectuales no sería ya el de despertar a los adormecidos a su interés más inmediato, sino el de quitar a los prudentes ese velo de los ojos, la ilusión de que el capitalismo que temporalmente les hace beneficiarios suyos

se basa en otra cosa que la explotación y la opresión. Los obreros ganados son inmediatamente remitidos a los que todavía pueden ver y decir esto. Su odio a los intelectuales ha cambiado así. Se ha ido asemejando a las sanas opiniones prevalecientes. Las masas ya no desconfían de los intelectuales porque traicionaron la revolución, sino porque podrían quererla, y de ese modo ponen de manifiesto cuánto necesitan de los intelectuales. Sólo cuando los extremos se toquen, sobrevivirá la humanidad.

[1]Ver nota del traductor al af. 25.

[2]*Die sie meinen*, alusión al poema de Max von Schenkendorf (1783-1817), musicado por Karl Groos, *Freiheit, die ich meine, / die mein Herz erfüllt* (traducido al latín por el propio autor: *O libertas cara, / Cui sum deditus*). [*N. del T.*]

Apostilla del editor

Los *Minima moralia* de Adorno se publicaron por primera vez en 1951, en la editorial Suhrkamp, Berlín y Frankfurt a.M. En 1962, la editorial Suhrkamp publicó en Frankfurt a. M una edición revisada. La reimpresión que, con una tirada de 7-9 mil ejemplares, se hizo en 1964 de esta edición, es la última que apareció en vida del autor; a ella sigue la presente. Adorno apartó del manuscrito en diversas ocasiones unos pocos textos. Sus razones eran diversas: en parte le guiaban consideraciones relativas a la forma del libro como un todo, en parte trataba de evitar interferencias de contenido. Como en ningún caso se quiso distanciar de lo excluido, el editor de las «Obras completas» encuentra justificado reunir estos fragmentos hasta ahora inéditos en un Apéndice.

Noviembre de 1979



AKAL / BÁSICA DE BOLSILLO

Th. W. ADORNO

SOBRE LA METACRÍTICA DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

TRES ESTUDIOS SOBRE HEGEL

OBRA COMPLETA, 5

Akal / Básica de bolsillo / 65

Th. W. Adorno

Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento

Tres estudios sobre Hegel

Obra completa, 5

Edición de *Rolf Tiedemann*

con la colaboración de *Gretel Adorno*, *Susan Buck-Morss* y *Klaus Schultz*

Traducción: Joaquín Chamorro Mielke



SOBRE LA METACRÍTICA DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Estudios sobre Husserl y las antinomias fenomenológicas

PARA MARX

Prefacio

De un abultado manuscrito redactado en Oxford durante los primeros años de exilio, los de 1934-1937, se eligieron y reelaboraron aquellos complejos cuyo alcance le pareció al autor que trascendían de la mera disputa entre escuelas. Sin sacrificar el estrecho contacto con el tema, ni, por tanto, el deber del argumento radical frente a un método que cree haber dejado atrás las argumentaciones, se intenta aquí plantear de una manera general, y en un modelo concreto, la cuestión de la posibilidad y la verdad de la teoría del conocimiento. La filosofía de Husserl es un punto de partida, no una meta. Por eso nunca ha podido ser expuesta de forma acabada para poder luego someterla, como se dice, a discusión. Como es propio de un pensamiento que no se pliega a la idea de sistema, se intentó ordenar lo pensado en torno a focos. El resultado fueron unos estudios separados que, sin embargo, se hallan muy estrechamente ligados entre sí y se apoyan mutuamente. Las coincidencias han sido así inevitables.

La tendencia del libro es filosófico-objetiva; la crítica a Husserl persigue a través de su obra el planteamiento en el que Husserl tanto empeño puso, y del que, después de él, se apropió el filosofar en Alemania mucho más sustancialmente de lo que hoy se reconoce. No obstante, este libro no es sistemático en el sentido de la tradicional contraposición a la historia. Cuando desafía al concepto de sistema, trata de apoderarse en el interior de las cuestiones técnicas de un núcleo histórico: también la separación entre lo sistemático y lo histórico es objeto de la crítica que ejerce.

Pero en ninguna parte acusa pretensiones filológicas o hermenéuticas; no remite a ninguna literatura secundaria. Muchos textos del propio Husserl, sobre todo del segundo tomo de las *Investigaciones lógicas*, son sumamente intrincados, y seguramente también ambiguos; si la interpretación de tal o cual pasaje estuviese equivocada, el autor sería el último en defenderla. Por otra parte, no pudo estimar las declaraciones programáticas y resolvió atenerse a lo que los textos mismos parecían decir. Así, no se ha dejado intimidar por la severación de Husserl de que la fenomenología pura no es una teoría del conocimiento, y la región de la conciencia pura nada tiene que ver con el concepto de la conexión de lo dado en la inmanencia de la conciencia tal como corrientemente lo entendía el criticismo prehusserliano. Habría que averiguar en qué se diferencia Husserl de dicho criticismo, y si aquella distinción es sostenible.

El análisis se limita a lo publicado por el propio Husserl, y da preferencia a los escritos propiamente fenomenológicos, sobre los que se basó la restauración de la ontología, frente a los posteriores, en los que la fenomenología de Husserl se retrajo en un neokantismo sutilmente modificado. Pero como la revisión de la fenomenología pura no estaba en la intención de su creador, sino que había sido forzada por el objeto, aquel se sintió libre para recurrir a *Lógica formal y lógica trascendental* y a las *Meditaciones cartesianas* siempre que el curso de sus consideraciones lo requería. Quedaron aquí excluidos todos los escritos prefenomenológicos, sobre todo la *Filosofía de la aritmética,* al igual que las publicaciones póstumas. En ningún caso se aspiró a la completud. La atención se centró más en los análisis que Husserl llevó a cabo, en los cuales invirtió sus energías, que en la estructura total.

Sin embargo, lo que menos cabe en mi intención es la mera crítica de detalles. En lugar de detenerse en cuestiones particulares de la teoría del conocimiento, el procedimiento micrológico debe explicar rigurosamente por qué esas cuestiones conducen más allá de sí mismas y, finalmente, más allá de toda su propia esfera. Los motivos que desencadenan este movimiento se resumen en la introducción. Pero sólo en los cuatro estudios debe evaluarse la solidez de lo que en este libro se expone.

Tres de los capítulos se publicaron en *Archiv für Philosophie*, primeramente el último, concluido ya en 1938 y titulado «Sobre la filosofía de Husserl» (tomo 3, fascículo 4), y después el primero y el segundo, redactados ambos en 1953 (tomo 5, fascículo 2, y tomo 6, fascículos 1/2 respectivamente). Especialmente el capítulo final, primero de los publicados, ha sido sustancialmente modificado.

Fráncfort, Pentecostés de 1956

Introducción

Θνατὰ χρὶ, τὸν Θνατὸν, οὐκ ἁδἀνατα τὸν δνἀτὸν φρονεῖν.

EPICARMO, *Fragm. 20*

El intento de discutir la fenomenología de Husserl en el espíritu de la dialéctica se expone desde el principio a la sospecha de arbitrariedad. Su programa se dirige a una «esfera del ser» que es la de «los orígenes absolutos»[1] y que está protegida contra el «espíritu de contradicción organizado», como una vez definiera Hegel su procedimiento en conversación con Goethe[2]. La dialéctica que Hegel concibió, y que luego se volvió contra él, es, no obstante su afinidad con ellas, cualitativamente distinta de las filosofías positivas, entre las cuales se la sitúa en nombre del sistema. Podrá la lógica hegeliana estar, como la kantiana, «fijada» al sujeto trascendental; podrá ser un perfecto idealismo, pero, como sienta el *dictum* dialéctico de Goethe, todo lo perfecto indica un más allá de sí mismo. La fuerza de lo indisputable, que Hegel irradia como nadie, y cuya potencia la filosofía burguesa posterior, incluida la husserliana, redescubriría, a tientas y de modo fragmentario, en su beneficio, es la fuerza de la contradicción, y se vuelve contra sí misma, contra la idea del saber absoluto. El pensamiento, que se reencuentra de manera activa-contemplativa en todo lo existente sin tolerar barrera alguna, rompe el parapeto que supone la necesidad de basarse para todas sus determinaciones en algo último y fijo, quebrantando así la primacía del sistema, su propia esencia. Cierto es que el sistema hegeliano necesita presuponer la identidad de sujeto y objeto y, con esta, aquella primacía del espíritu que quiere demostrar, pero en su despliegue concreto refuta la identidad, que adjudica a la totalidad. Pero lo antitéticamente desplegado no es, como hoy se tiende a pensar, la estructura del ser en sí, sino la sociedad antagónica, a cuyos estadios no en vano se refiere, en todos sus estadios, la fenomenología del espíritu, que se presenta como automovimiento del concepto. Lo coercitivo que la dialéctica comparte con el sistema, y que es inseparable del carácter inmanente de esta, de su «logicidad», se aproxima, en virtud de su propio principio de identidad, a la coerción real, a la que el pensamiento se pliega creyendo ciegamente que es la suya: a la coerción del orden social culpable. Su círculo cerrado produce la apariencia acabada de lo natural, y finalmente la metafísica del ser. Pero la dialéctica destruye constantemente esa apariencia. Frente a esto, Husserl recurrió, aun en su vejez, en el título de su apretada exposición general de la fenomenología, a aquella apariencia cartesiana que quiso establecer los fundamentos absolutos de la filosofía. Se proponía restaurar la *prima philosophia* mediante la reflexión sobre el espíritu purificado de toda traza del mero ente. La concepción metafísica que marcó el comienzo de aquella época aparece al final de la misma sublimada y precavida hasta el extremo, y por lo mismo más despejada y consecuente, en su forma más escueta y como desnuda: para desarrollar una doctrina del ser bajo las condiciones del nominalismo, de la reducción de los conceptos al sujeto pensante. Pero esta concepción fenomenológica rechaza el análisis dialéctico, la negatividad de Hegel, como mera impugnación. La doctrina de la mediatez de toda inmediatez, incluso de la inmediatez última, es incompatible con el impulso a la

«reducción»[3], y es tildada de contrasentido lógico. El escepticismo de Hegel respecto a la elección de un primero absoluto como punto de partida indubitablemente cierto de la filosofía equivaldría a permitir que esta se precipitase en un abismo sin fondo –un motivo que luego rápidamente se volvería, en todas las escuelas que partían de Husserl, contra todo trabajo y esfuerzo del concepto e invitaría a suspender el pensamiento en medio del pensar–. Quien no tema este efecto parece perder de vista, desde el comienzo, aquello con lo cual se mide, y ser esclavo de la estéril crítica trascendente, que paga la vacua pretensión de poseer un «punto de vista» superior con la desvinculación; con la absoluta no intervención en la controversia, por haberla zanjado previamente («desde arriba», como hubiera dicho Husserl).

Pero la objeción metodológica es demasiado formal frente a la dialéctica, que se niega en redondo a jurar por la diferencia entre método y cosa. Su procedimiento es la crítica inmanente. No tanto se opone a la fenomenología con un enfoque o «proyecto» extraño y exterior a ella cuanto lleva el enfoque fenomenológico, con las propias fuerzas de este, hasta allí donde a ningún precio querría ir, arrancándole la verdad con la confesión de su propia no-verdad. «La verdadera refutación tiene que penetrar en la fuerza del adversario y colocarse en el ámbito de su vigor; atacarlo fuera de él mismo y sostener las propias razones donde él no se halla, no adelanta en nada el asunto.[4]» A la conciencia armada contra las convenciones académicas le resulta evidente la contradicción que existe en la idea de una ontología obtenida a partir del nominalismo históricamente irrevocable, es decir: que deba hallarse una doctrina del ser previa a toda subjetividad y superior a su crítica regresando de manera abierta o encubierta precisamente a esa subjetividad que la doctrina del ser había disuelto por dogmática. Pero el pensamiento dialéctico no deja susbsistir abstractamente esta contradicción, sino que la explota como motor del movimiento conceptual hasta llegar a una decisión última acerca de lo fenomenológicamente afirmado. No se trata de excavar por debajo de los constituyentes de la fenomenología pura un estrato del tipo del ser originario entendido como lo verdaderamente primero para así acaso superar la pretensión fenomenológica. Más bien ocurre que los conceptos supuestamente originarios, sobre todo los de la teoría del conocimiento tal como aparecen en Husserl, se hallan todos necesariamente mediados en sí mismos –o, según el lenguaje académico tradicional, «llenos de presupuestos»–. Objeto de crítica es el propio concepto de lo absolutamente primero. De la evidencia de que lo dado, de lo que la teoría del conocimiento trata, postula el mecanismo de la cosificación –mientras que en la filosofía de la inmanencia, a la que pertenece aquel término, la existencia cósica remite a la conexión de lo dado– no se deriva, inversamente, la primacía de lo cósico sobre el dato. Pero sí que el esquema jerárquico de un primero fundamental sólo deducido no tiene ningún derecho a existir. Todo intento de atribuir tal derecho a una categoría privilegiada se enreda en antinomias. En el método inmanente, esto se expresa en el hecho de que el análisis de lo cósico choca con lo dado de la misma manera en que el análisis de lo dado choca con lo cósico. Pero esta no es una objeción contra un procedimiento que no se apropia de la norma de la reductibilidad, sino sólo contra el método que obedece al canon de tal reductibilidad. Si la crítica a lo primero no quiere ir a la caza de lo primerísimo, tampoco debe defender, en contra de la fenomenología, lo que

esta misma y algunos de sus sucesores pretenden, que es fundamentar en la filosofía de la inmanencia el ser trascendente. Se trata del concepto y de la legitimación de esta fundamentación, no de la tesis –de contenido siempre cambiante– que da una respuesta a la pregunta por el fundamento último. Se puede terminar con el carácter coercitivo de la filosofía si se lo toma rigurosamente y se lo llama por su nombre, pero no implantando en su lugar un nuevo hechizo, que sería nuevo y aún más antiguo.

Que el contenido de lo que se afirma como primero se considere menos esencial que la pregunta por lo primero como tal; que, por ejemplo, la disputa acerca de si el comienzo es dialéctico u ontológico sea irrelevante para la crítica de la idea de que es necesario comenzar con un principio originario, el del ser o el del espíritu, implica un empleo enfático del propio concepto de lo primero. Y es la posición de la identidad. El principio afirmado como filosóficamente primero debe absorber sencillamente todo, siendo indiferente que ese principio sea el ser o el pensamiento, el sujeto o el objeto, la esencia o la facticidad. Lo primero de los filósofos pretende ser absoluto: inmediato, esto es, no mediado. Para contentar a su concepto, los filósofos deben empezar por eliminar las mediaciones en cuanto elementos accesorios del pensamiento y aislar lo primero como un en-sí irreductible. Pero cualquier principio que la filosofía pueda reflejar como lo primero, debe ser universal si no quiere ser declarado contingente. Y cualquier principio universal de un primero, aunque fuere el de la facticidad en el empirismo radical, contiene en sí abstracción. Incluso ese empirismo no podría reclamar como primero ningún ente aquí y ahora, ningún *factum,* sino únicamente el principio de lo fáctico en general. En cuanto concepto, lo primero e inmediato se halla siempre mediado, por lo que no es lo primero. Ninguna inmediatez ni nada fáctico en lo que el pensamiento filosófico espere escapar por sí solo de la mediación acceden a la reflexión pensante de otro modo que no sea a través del pensamiento. Esto lo registró, transfigurándolo, la metafísica presocrática del ser en el verso de Parménides que sostiene que pensar y ser son lo mismo, desmintiendo ya con ello la propia doctrina eleática del ser como absoluto. Con el principio del νοεῖν se introduce necesariamente en el proceso esa reflexión que debe destruir la identidad pura del εἶναι y que, no obstante, permanece encadenada a ella como el concepto más abstracto, como ineliminable término de referencia del pensamiento más abstracto. «Los signos distintivos que han sido asignados al “ser verdadero” de las cosas son los signos distintivos del no-ser, de la nada; a base de ponerlo en contradicción con el mundo real es como se ha construido el “mundo verdadero”: un mundo aparente de hecho, en cuanto es meramente una ilusión óptico-moral.[5]» Desde entonces, toda ontología fue idealista[6]: primeramente sin saberlo, luego también para sí misma, y finalmente contra la voluntad desesperada de la reflexión teórica, que quiere evadirse del dominio autodelimitado del espíritu como un en-sí hacia el en-sí. Frente a esto, las diferencias en las que insiste la historia oficial de la filosofía, incluso la de lo psicológico y trascendental, palidecen hasta hacerse irrelevantes. La honradez de Husserl así lo ha concedido en las *Meditaciones cartesianas.* Pero no desiste de sostener que hasta la psicología puramente descriptiva no es en modo alguno, pese al estricto paralelismo entre ambas disciplinas, fenomenología trascendental: «Es cierto que la psicología pura de la conciencia es una paralela exacta a la fenomenología trascendental de la conciencia, pero de todos modos es preciso mantenerlas estrictamente

separadas, mientras que su mezcla caracteriza al psicologismo trascendental, que hace imposible una auténtica filosofía»[7]. Pero se trataría de matices. Esta confesión tiene tanto mayor peso cuanto que el propio Husserl es deudor del criterio que permite separar el yo puro, la patria de lo trascendental, que finalmente reclama, de la inmanencia de la conciencia adscrita al estilo científico tradicional. En esta, los datos de la conciencia serían un trozo de «mundo», mera existencia, pero no así en aquel. Pero a la pregunta de qué serían aquí esos datos, responde con esta información: «fenómenos de la realidad»[8]. Sin embargo, no puede hablarse de fenómenos sin existencia.

Puesto que lo primero de la filosofía ha de contener ya todo, el espíritu confisca aquello que no se le asemeja y lo hace semejante para poseerlo. Y lo inventaría; nada debe escapar a través de sus mallas, pues el principio debe garantizar la totalidad. La numerabilidad de lo apropiado se convierte en axioma. La disponibilidad cimenta la alianza entre filosofía y matemática, la cual perdura desde que Platón fundiera las herencias eleática y heraclítea con la de los pitagóricos. Su doctrina tardía, según la cual las ideas serían números, no es una mera extravagancia de una especulación exótica. Casi siempre puede percibirse lo central en las excentricidades del pensamiento. Con la metafísica de los números se lleva a cabo ejemplarmente la hipóstasis del orden que el espíritu instaura tan perfectamente en las cosas por él dominadas, que parece que la trama de ese orden envolvente fuera el propio contenido oculto: ya al Sócrates del periodo medio de Platón le parecía «necesario refugiarse en los conceptos e investigar de la mano de ellos la verdadera esencia de las cosas»[9]. Pero el velo se le vuelve al espíritu tanto más tupido cuanto más real y efectivo deviene –tal como sucede con el número– como dominador. En el concepto de lo primero que impera en los textos más antiguos de la filosofía occidental, y se hace temático en el concepto del ser de la metafísica aristotélica, número y numeración van juntos. Lo primero pertenece ya, de por sí, a la serie numérica; allí donde se habla de un πρῶτον debe suponerse también un δεύτερον, debe poder contarse. Incluso el concepto eleático de lo uno, que debe ser único, sólo es inteligible en su relación con lo múltiple que él niega. En la segunda parte del poema de Parménides nos resulta chocante la incompatibilidad de lo múltiple con la tesis de lo uno. Pero sin la idea de lo múltiple sería absolutamente imposible determinar la del uno. En los números se refleja el contraste del espíritu ordenador y fijador con lo que éste halla frente a sí. Para igualarlo a sí mismo, primero lo reduce a lo indeterminado, que luego determina como lo múltiple. Ciertamente aún no lo declara idéntico a sí mismo o reductible a él, pero ya se le asemeja. En cuanto multitud de unidades, lo múltiple pierde sus cualidades particulares hasta quedarse en una repetición abstracta del centro abstracto. La dificultad de definir el concepto de número proviene de que su propia esencia la constituye el mecanismo de la formación de conceptos, con cuya ayuda resultaría definible. El propio concepto es una subsunción: contiene una relación numérica. Los números son disposiciones destinadas a hacer –bajo la denominación de lo múltiple– lo no idéntico conmensurable con el sujeto, modelo de la unidad. Ellos llevan a su abstracción la multiplicidad de la experiencia. Lo múltiple media entre la conciencia lógica en cuanto unidad y el caos en que el mundo se convierte cuando esta se compara con él. Pero si en lo múltiple en sí está ya contenida la unidad como el elemento sin el cual no es posible hablar de lo múltiple, lo uno reclama, a la inversa, la idea de la cuenta y la

multiplicidad. Evidentemente, la idea de la multiplicidad aún no ha convertido, mediante síntesis, lo que se opone al sujeto en unidad. La idea de la unidad del mundo pertenece a un estadio tardío, el de la filosofía de la identidad. Pero la continuidad de la serie numérica quedó desde Platón como modelo de integridad de los sistemas, de su pretensión de globalidad. De esta se deriva ya la regla cartesiana, respetada por toda filosofía que se presenta como ciencia, según la cual no debe faltar ningún miembro. Ella emprime ya –con anticipación dogmática de la futura exigencia filosófica de identidad– a lo pensado una unidad que es dudoso que le corresponda. La identidad del espíritu consigo mismo, posteriormente unidad sintética de la apercepción, es proyectada sobre la cosa mediante un mero procedimiento, y tanto más desconsideradamente cuanto más limpio y estricto quiere este ser. Tal es el pecado original de la *prima philosophia*. Para imponer la continuidad y la completud, debe extirpar de lo que juzga todo cuanto no encaje en su juicio. La pobreza de la sistemática filosófica, que finalmente degradó a los sistemas filosóficos a espantajos, no es primariamente un síntoma de su decadencia, sino algo teleológicamente implícito en el propio procedimiento, que ya en Platón suponía sin más que la virtud era demostrable por reducción a su esquema, igual que una figura geométrica[10].

La autoridad de Platón, así como la mentalidad matemática, que consideraba su particular idea del rigor como la única válida, casi impidieron tomar conciencia de lo monstruoso de que una categoría socialmente concreta como la de la virtud, que Gorgias situó de forma expresa en su contexto social, es decir, el del dominio[11], deba ser reducida a su esqueleto como si este fuese su esencia. En el triunfo de la matemática, como en todo triunfo, resuena, como en la información de los oráculos, algo de burla mítica: quien lo escucha, ya ha olvidado lo mejor. La matemática es una tautología también en el hecho de que su dominio universal sólo lo es sobre aquello que ya ha preparado, que ya ha conformado para sí misma. En el Menón se declara sin la oposición de nadie y, acaso no sin motivo –el de sortear aquella monstruosidad–, como algo evidente y, por tanto, dogmático y no fundado, el *desideratum* de Sócrates de realizar la virtud en su esencia inmodificable, y por ende abstracta y desligada de aquel contexto. Pero este *desideratum*, que aún se percibe detrás de todo análisis del significado de la fenomenología pura, es ya el del método en su preciso sentido, una forma de proceder del espíritu que puede emplearse para cualquier cosa y siempre con buenos resultados porque se ha desprendido de la relación con la cosa, con el objeto del conocimiento, que Platón aún quería ver respetada[12]. Tal concepto del método es la forma primitiva, aún no consciente de su propia implicación, esto es, del recurso al sujeto soberano, de la teoría del conocimiento, y esta jamás ha sido prácticamente otra cosa que la reflexión del método. Pero el corte que efectúa pertenece constitutivamente al concepto de una πρώτη φιλοσοφία. Como esta no puede ser concebida sino metódicamente, el método, o sea el «camino» regulado, es siempre la sucesión regular de un consecuente a un antecedente: cuando se piensa metódicamente se pide un primero para que el camino no se interrumpa y termine en la contingencia, contra la cual fue ideado. El procedimiento es planeado de antemano de tal manera que nada exterior a su marcha gradual pueda perturbarlo. De ahí el carácter inofensivo de todo lo metódico, desde la duda de Descartes hasta la respetuosa destrucción de lo transmitido en Heidegger. Sólo la duda determinada, jamás la absoluta, ha llegado a

constituir alguna vez un peligro para las ideologías; la duda absoluta se contradice a sí misma al proponerse el objetivo metódico de extraer nuevamente de sí misma lo que es. A esto corresponde, en la teoría del conocimiento de Husserl, la demarcación de la ἐποχή respecto de la sofística y el escepticismo[13]. La duda solamente aparta el juicio como preparación para reivindicar científicamente las suposiciones de la conciencia precrítica en secreta simpatía con el entendimiento humano convencional. Sin embargo, al mismo tiempo el método siempre debe infligir violencia a la cosa desconocida, que sólo existe para ser conocida; debe modelar lo otro según él mismo –tal es la contradicción original de la construcción filosófica original de la no-contradicción–. El conocimiento preservado de aberraciones, autárquico y que se cree a sí mismo incondicionado tiene, en cuanto metódico, por τέλος la identidad puramente lógica. Pero de ese modo sustituye ella misma como *absolutum* a la cosa. Sin el acto de violencia del método, la sociedad y el espíritu, la infraestructura y la superestructura apenas hubieran sido posibles, y ello le confiere posteriormente el carácter irresistible que la metafísica refleja como ser transubjetivo. La filosofía originaria, que en cuanto método fue la primera en generar la idea de la verdad en general, es al mismo tiempo en su origen un ψεῦδος. Sólo en momentos de hiato histórico, como el existente entre el aflojamiento de la coerción escolástica y el comienzo de la nueva coerción burguesa-científica, ha tomado aliento el pensamiento: en Montaigne, por ejemplo, la tímida libertad del sujeto pensante se aúna con el escepticismo respecto a la omnipotencia del método, es decir, de la ciencia[14]. Pero en la constitución del método como separación entre este y el objeto, aparece socialmente la separación entre el trabajo intelectual y el físico. En el proceso laboral, la universalidad del procedimiento metódico fue fruto de la especialización. Precisamente el espíritu limitado a la función especializada se desconoce, en interés de su propio privilegio, como absoluto. Ya la fractura en el poema de Parménides es un signo de la discrepancia entre método y cosa, aunque aún faltara un concepto de método. Lo absurdo de la coexistencia de dos clases de verdades sin mediación entre ellas, de las cuales una debe ser mera apariencia, expresa flagrantemente lo absurdo de la forma más antigua de «racionalización». Verdad, ser, unidad, las supremas palabras eleáticas, son puras determinaciones del pensamiento, y Parménides las reconoce como tales; pero al mismo tiempo son también algo que él y sus seguidores aún silencian: instrucciones sobre cómo pensar, un «método». El neokantismo ajeno a la historia de Natorp ha destacado este aspecto de la filosofía antigua mejor que la demasiado reverente profundización en su aspecto arcaico. Al igual que frente al procedimiento metódico, frente a las palabras primordiales de Parménides la cosa aún es solamente un contenido perturbador: mera ilusión que aquel rechaza. La δόξα de Parménides es lo excesivo del mundo sensible respecto al pensamiento, y el pensamiento su verdadero ser. No es tanto que la filosofía presocrática formule con autenticidad las preguntas acerca del origen, posteriormente enmudecidas por la culpa de la profanación, cuanto que en ella, y todavía en Platón, se expresa de forma pura e inalterada la fractura, la alienación. Tal es su dignidad, la del pensamiento que aún no disfraza el infortunio que atestigua. Pero el progreso de la *ratio*, en cuanto progreso de la mediación, siempre ha ocultado cada vez más hábilmente esa fractura, aunque sin poder nunca dominarla. Con ello ha reforzado continuamente la no-verdad del origen. Frente a la abierta contradicción de los eleatas, no

captada aún por concepto alguno, ya el χωρισμός que enseñaba Platón consideraba ambas esferas, aun en su crasa oposición; fue una primera mediación antes de toda μέθεξις, y la obra platónica posterior, como toda la de Aristóteles, se esfuerza al máximo por llenar esa grieta. Pues si en las primeras filosofías esa grieta aparece como condición suya, al mismo tiempo es para ellas algo absolutamente insoportable. Les recuerda su imposibilidad en el hecho de que su objetividad proviene de una arbitrariedad subjetiva. Su propia unidad es la fractura misma. De ahí la fanática intolerancia del método, de la arbitrariedad total, contra toda arbitrariedad divergente. Su subjetivismo instaura la ley de la objetividad. La soberanía del espíritu se cree ilimitada. Pero en cuanto unidad reconquistada, sólo sella la desunión; es verdaderamente un absoluto –una apariencia de reconciliación–, liberado de aquello que habría de reconciliar, y en tal absolutismo más que nunca imagen del inexorable orden culpable. Precisamente esa sólida estructura de la que las primeras filosofías no pueden prescindir decreta su ruina al tiempo que crea la condición para liberarse de ellas. El proceso de desmitologización que ejecuta el espíritu que se encierra en una segunda mitología revela la no-verdad de la propia idea de lo primero. Lo primero debe resultar cada vez más abstracto para las primeras filosofías; pero cuanto más abstracto se vuelve, tanto menos explica, tanto menos sirve como fundamentación. Cuando es totalmente consecuente, lo primero se acerca inmediatamente al juicio analítico con el que desea transformar el mundo, a la tautología, y acaba por no decir absolutamente nada. En su despliegue, la idea de lo primero se devora a sí misma, y esta es su verdad, que no habría acontecido sin la filosofía de lo primero.

Al indicar el sujeto el principio del que surgiría todo ser, se enaltece a sí mismo. Poco ha cambiado en esto, desde las autoalabanzas en la plazuela de aquellos presocráticos que deambulaban cual curanderos desocupados y cuya deshonestidad resuena en la furia platónica contra los sofistas, hasta Husserl. Los escritos de este están llenos de admiración por los «inmensos campos» por él explorados[15]. En las *Meditaciones cartesianas* dice: «así se ofrece ante nuestros ojos una ciencia cuya originalidad es inaudita»[16]; y esto otro: «Una vez que hemos logrado adueñarnos de la tarea fenomenológica de la concreta descripción de la conciencia, se nos abre una verdadera infinidad de hechos que jamás fueron investigados antes de la fenomenología»[17]. El mismo tono emplea Heidegger en su declaración de que el ser es lo «más extraordinario de todo»[18]. Desde la Antigüedad, quien habla de la *prima philosophia* se presenta con aires de superioridad como alguien que todo lo lleva en el saco y todo lo sabe. Frente a la multitud unida por su desprecio, exhibe una soberanía que en Platón cuajó en la recomendación de los reyes filósofos. Ni en su peldaño más alto, el de la doctrina hegeliana del saber absoluto, está la *prima philosophia* curada de esta pretensión. Hegel sólo divulgó el secreto que, en la mayoría de los casos, los pobres sabios se guardan para sí: la filosofía es el verdadero ser, mientras que Platón, fuera de la utopía, se contentaba con reservar a los filósofos puestos destacados en la posteridad[19]. La pompa exhibida o secreta y la necesidad, en modo alguno obvia, de una seguridad espiritual absoluta –pues, ¿por qué el espíritu jugador habría de exponer su suerte al riesgo del error?– son reflejo de la impotencia y la inseguridad reales, el lamento, que trata de sofocarse a sí mismo por medio de la positividad, de quien no contribuye a la reproducción real de la vida ni puede participar directamente en la dominación real de la

misma, sino que sólo ensalza y vende, como tercera persona, el medio de dominación a los dominadores, el espíritu cosificado en método. Lo que no poseen, quieren poseerlo al menos en la *fata morgana* de su propia jurisdición, la del espíritu: la irrefutabilidad reemplaza para ellos al dominio y se fusiona con el servicio que efectivamente prestan, con su contribución a la dominación de la naturaleza. Pero a su subjetivismo, ofuscado desde su origen, pronto le llega el castigo por su estrechez. En interés de la propia dominación debe dominarse y negarse a sí mismo. Para no equivocarse, para mantener su encumbramiento, se rebajan y preferirían anularse. Emplean su subjetividad para sustraer al sujeto de la verdad, imaginándose la objetividad como el resto. Toda *prima philosophia*, hasta la pretensión heideggeriana de «destrucción»[20], era esencialmente teoría residual; la verdad sería lo que resta, el residuo, lo más banal. El contenido del residuo fenomenológico de Husserl es sobremanera pobre y vacuo, lo cual se evidencia cuando la filosofía, como ocurre en las digresiones sociológicas de las *Meditaciones cartesianas*[21], se atreve a dar un mínimo paso para reintegrarse, desde la prisión del residuo, a la vida libre. Pues la *philosophia perennis* es a la cruda experiencia lo que el unitarismo a la religión o la cultura a lo que su concepto neutralizado administra. Irónicamente Huxley tiene razón cuando extrae su *philosophia perennis* como factor común de los pensadores a los que pasa revista; su exiguo extracto pone al descubierto lo que ya estaba implícito allí donde patéticamente se adjudicó por vez primera el verdadero ser al concepto general. Sólo en libertad podría el espíritu llenarse de, y reconciliarse con, aquello de lo que se separara, y si la libertad no ha de degenerar en mera afirmación, ha de acompañarla un elemento de inseguridad; la libertad nunca está dada, y siempre está amenazada. Pero lo absolutamente cierto es la no-libertad. La propensión a abandonarse a la certeza absoluta trae, como toda compulsión, la propia destrucción: cuando el espíritu científico adopta como divisa la certeza indubitable, elimina toda certeza indubitable. Pero la idea conductora de lo que resta no se resiente por ello. El absolutista Husserl, que quisiera separar metódicamente el «residuo fenomenológico»[22], comparte esa idea, hasta en la terminología, con nominalistas y relativistas furibundos como Pareto, quien contrasta los residuos con los derivados[23]. Las tendencias más divergentes de la teoría tradicional[24] están de acuerdo en que debe eliminarse, como hacen las ciencias naturales, todo lo que recubre la pura cosa: los «factores perturbadores», que para la teoría tradicional son siempre un añadido subjetivo. Pero cuanto más radicalmente se lleva a cabo tal operación, tanto más inexorablemente conduce hacia el pensamiento puro, y, por ende, al tipo de hombre que trata de desembarazarse de ellos. El camino que, bajo el signo de la desmitologización, tomó la filosofía primera para liberarse del antropomorfismo desemboca en la apoteosis del ἄνθρωπος como segunda mitología. No por otra cosa, la orgullosa filosofía ha proscrito la psicología desde Husserl. Por temor a ella, la filosofía sacrifica, en su búsqueda del residuo, todo aquello gracias a lo cual existe. Toda *prima philosophia,* y no en último término la de Max Scheler, quien de tan buena gana hubiera despreciado a los pequeñoburgueses, tiene algo de lo que aún podrían predicar los ingenuos párrocos de las apartadas comunidades rurales: que los valores eternos son como unos pequeños ahorros. Pero si desde la hipóstasis platónica de las ideas eternas se escamotea a la metafísica lo que es temporal y se cosifican los residuos de lo temporal, ello acaso pueda últimamente atribuirse al hecho de que la metafísica se

desarrolló en la indigencia, en el constante temor a perder lo poco que tenía. Intimidada, conformó su eternidad según el modelo de algo temporal, el de las relaciones de propiedad, creadas por los hombres y que rigen alienadas entre ellos. El programa husserliano de la filosofía como ciencia rigurosa, que corresponde a la idea de la seguridad absoluta, es de este cuño. Al poner su cartesianismo vallas alrededor de lo que esa idea cree legalmente poseer –lo invariante y apriórico–; alrededor de lo que, según la versión francesa de las *Meditaciones cartesianas*, «m'est spécifiquement propre, à moi ego»[25], la *prima philosophia* se convierte en propietaria de sí misma. De ese modo ignora la función de las invariantes en el conocimiento: si estos se refieren a cosas esenciales o indiferentes. Así, del desarrollo de una psicología intencional, es decir, puramente apriórica, Husserl esperaba una saludable reforma de la psicología empírica sin considerar si esta, en modo alguno invariante, no permite comprender muchas más cosas que aquella, que nada puede temer porque nada arriesga.

Con la suposición de lo residual como lo verdadero, el origen de la verdad se convierte en origen de la ilusión. El supuesto de que lo que perdura es más verdadero que lo pasajero es una falacia. El orden que modela el mundo para convertirlo en propiedad disponible se establece para el mundo mismo. La invariancia del concepto, que no existiría si no se prescindiera del condicionamiento temporal de lo que bajo él se comprende, es confundida con la inmutabilidad del ser en sí. La grotesca maniobra de aquel adepto de la fenomenología que despacha lo que en su jerga se llama problema de la inmortalidad confirmando imperturbable el ocaso de toda alma individual, pero que luego se tranquiliza porque el concepto puro de cada una de esas almas, su εἶδος individual, es incorruptible, es un truco impotente cuya tosquedad lo único que consigue es sacar a la luz lo que se oculta en las profundidades abisales de la gran especulación. Heráclito, ante quien Hegel y Nietzsche se iclinaban[26], aún equiparaba el ser a la caducidad; desde la primera formulación auténtica de la doctrina de las ideas[27] se atribuyó la caducidad al fenómeno, al reino de la δόξα, a la apariencia, reservándose la esencia para la eternidad. Sólo Nietzsche protestó contra esto: «La otra idiosincrasia de los filósofos no es menos peligrosa: consiste en confundir lo último y lo primero. Ponen al comienzo, como comienzo, lo que viene al final –¡por desgracia!, ¡pues no debería siquiera venir!– los "conceptos supremos", es decir, los conceptos más generales, los más vacíos, el último humo de la realidad que se evapora. Esto es, una vez más, sólo expresión de su modo de venerar: a lo superior no le es lícito provenir de lo inferior, no le es lícito provenir de nada... Moraleja: todo lo que es de primer rango tiene que ser *causa sui*. El proceder de algo distinto es considerado como una objeción, como algo que pone en entredicho el valor. Todos los valores supremos son de primer rango, ninguno de los conceptos supremos, lo existente, lo incondicionado, lo bueno, lo verdadero, lo perfecto –ninguno de ellos puede haber devenido, por consiguiente tiene que ser *causa sui*–. Mas ninguna de esas cosas puede ser tampoco desigual una de otra, no puede estar en contradicción consigo misma [...] Lo último, lo más tenue, lo más vacío es puesto como lo primero, como causa en sí, como *ens realissimum*...»[28]. Pero lo que Nietzsche considera el crimen de los «enfermos tejedores de telarañas»[29], que por amor a la vida «no debería siquiera venir», se había cometido con el salvajismo de la propia vida, y la desgracia, que él explica como efecto de ese

πρῶτον ψεῦδος del espíritu, procede del dominio real. La victoria se codifica al presentarse el vencedor como alguien mejor. Una vez perpetrado ese acto de violencia, el sojuzgado debe creer que lo que sobrevive es más justo que lo que sucumbió. El tributo que lo que sobrevive debe pagar para que el pensamiento lo transfigure en verdad es su propia vida; debe estar muerto para ser consagrado a la eternidad: «¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos? [...] Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipticismo. Ellos creen otorgar un honor a una cosa cuando la deshistorizan *sub specie aeterni,* cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos, cuando adoran, se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran. La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones –incluso refutaciones–. Lo que es no deviene; lo que deviene no es [...] Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es. Mas como no pueden apoderarse de ello, buscan razones de por qué se les retiene»[30]. Pero Nietzsche al mismo tiempo subestimó lo que vio, por lo que se detuvo en una contradicción de la que todavía habría de surgir la autorreflexión del pensamiento. «En otro tiempo se tomaba la modificación, el cambio, el devenir en general como prueba de apariencia, como signo de que ahí tiene que haber algo que nos induce a error. Hoy, a la inversa, en la exacta medida en que el prejuicio de la razón nos fuerza a asignar unidad, identidad, duración, sustancia, causa, coseidad, ser, nos vemos en cierto modo cogidos en el error, compelidos al error; aun cuando, basándonos en una verificación rigurosa, dentro de nosotros estemos muy seguros de que es ahí donde está el error»[31]. La metafísica del reiduo extrajo su fundamento cognoscitivo de la constancia de la cosa con respecto a sus fenómenos, y la crítica ilustrada que Nietzsche resume, que en el fondo es la de Hume, disolvió la hipóstasis de la cosa así efectuada. Pero esto no se puede conseguir enteramente. Jamás se hubiera logrado oponer lo estable a lo caótico y dominar la naturaleza sin un momento de estabilidad en lo dominado, que de no existir desmentiría incesantemente al sujeto. Impugnar escépticamente y por entero ese momento localizándolo únicamente en el sujeto no es una *hybris* menor de este que cuando absolutiza los esquemas de orden conceptual. En ambos casos, el sujeto y el objeto se convierten, ya coagulados, en ὑποχείενον. El mero caos, con que el espíritu que reflexiona descalifica al mundo en interés de su propia omnipotencia, es tan producto suyo como el cosmos que erige para venerarlo.

El concepto filosófico presenta lo estable, lo sustentador como lo elemental. Ello debe ser –y Descartes tampoco dudaba de ello– más sencillo que lo sustentado. Pero dado que lo ὑποχείενον sería más verdadero que lo que lleva encima, la primitividad y la verdad se aproximan una a otra. Esta es quizá la consecuencia más fatal de la suposición de la inmediatez, con la cual el sujeto, la mediación, convulsamente se engaña respecto a sí mismo. En la teoría del origen siempre imperó, como aval de su afinidad con el dominio, una tendencia a la regresión, un odio a lo complicado. El progreso y la desmitologización no aclararon ni eliminaron esta tendencia, y es posible que la hayan hecho aún más crasa. El enemigo, lo otro, lo no idéntico siempre es al mismo tiempo lo distinto y más diferenciado de su universalidad. Por eso ha sido invariablemente difamado, desde el

anatema platónico contra las tonalidades presuntamente afeminadas hasta las invectivas heideggerianas contra las «habladurías», en las cuales se manifiesta como elemento nuclear la meditación que se pretende radical. Desde que los filósofos se preguntan por lo que fue en el principio, poco les ha faltado para decir que la acción que corta el nudo gordiano; hasta Hegel siguió, con el motivo de la nulidad de lo individuado, esa tendencia de la filosofía tradicional. Para su mayor gloria, el concepto puro achaca a lo individual más evolucionado impureza y decadencia: no hay progreso de la racionalidad científica y filosófica sin tal regresión. Los sistemas totalitarios no la han urdido a partir de la nada histórica, sino que han ejecutado brutalmente lo que la ideología ha ido preparando espiritualmente a lo largo de milenios como dominio del espíritu. Pero la palabra «elemental» cubre tanto lo científicamente simple como lo míticamente originario. Esa equivocidad es tan poco casual como la mayoría de ellas. El fascismo trató de realizar la filosofía del origen. Lo más antiguo, lo que existe desde hace más tiempo, debía dominar de manera directa, literal. Y así, el elemento usurpador que hay en lo primero salió hiriente a la luz. Sangre y suelo, las potencias primigenias concretadas en el fascismo y puramente quiméricas en la moderna sociedad industrial, fueron, incluso en la Alemania de Hitler, el hazmerreír de todos. La identidad de originariedad y dominio remató en la suposición de que quien posee el poder no sólo es el primero, sino también el originario. Como programa político, la identidad absoluta deviene en la ideología absoluta, en la que nadie cree ya.

Pero la filosofía primera no ha sido en modo alguno mero dominio. Inicialmente también aspiraba a liberar al hombre de los condicionamientos de la naturaleza, y la racionalidad nunca se ha desprendido completamente del recuerdo de la autonomía y de su realización. Pero cuando se absolutizó, casi siempre procedió contra la temida disolución. La filosofía del origen que, consecuente consigo misma, huye de lo condicionado y se vuelve al sujeto, a la identidad pura, al mismo tiempo teme perderse en el condicionamiento de lo meramente subjetivo que, en cuanto momento aislado, jamás alcanza la identidad pura, conservando su tacha tanto como aquello que se le opone; la gran filosofía no ha logrado escapar de esta antinomia. El pensar que se afirma a sí mismo como fundamento del ser siempre está a un paso de prohibirse a sí mismo como factor perturbador del ser, y la especulación idealista sólo en apariencia contravino esa prohibición al desubjetivizar, por así decirlo, al sujeto. El mecanismo de la abstracción, que se oculta a sí mismo, tiende inmanentemente a la misma ontología a la que se opone. En virtud de esta tendencia, la apurada filosofía del origen huyó de la reflexión subjetiva para refugiarse en el platonismo, y tuvo que hacer esfuerzos desesperados por llevar a un común denominador aquella recaída y el irrevocable motivo subjetivo-crítico. Esto se remonta a Kant. Este quiso refutar la conclusión de la inmediatez de lo primero conservando, sin embargo, lo primero en la forma del *constituens;* liquidó la pregunta por el ser y, sin embargo, enseñó la *prima philosophia,* la «fundamentación», en todos sus aspectos. Contra esto ni siquiera pudieron los heroicos esfuerzos de Hegel. El sujeto-objeto siguió siendo el sujeto embozado. Pero frente a ese subjetivismo trascendental, la pregunta por el ser no se halla hoy, como pretenden los apologistas de la misma, libre de los escombros de los milenios, de nuevo ante nuestros ojos como algo auténtico. Por el contrario, su en-sí absoluto sólo es la ceguera absoluta para la propia mediatez subjetiva inmanente a la propia cuestión del ser.

Con la posición, dogmática y vacía a la vez, del ser, el movimiento del pensamiento hacia el conocimiento del origen anuncia su propia bancarrota. Ese movimiento celebra el origen a expensas del conocimiento. La irracionalidad en que termina la *ratio* filosóficamente absolutizada confiesa la arbitrariedad de aquello que quiere sustraerse a toda arbitrariedad; y ello no sólo en discursos de proyectos, sino ya en Husserl, quien decreta las reducciones fenomenológicas para construir su «esfera del ser de los orígenes absolutos» como algo que puede hacerse u omitirse, en absoluto contraste, por ejemplo, con el concepto de «obligatoriedad» de la ética kantiana, o con la deducción kantiana de todo el giro copernicano como algo necesario a la razón para dominar las contradicciones en que no menos necesariamente se enreda. Cuanto más total es hoy en día la pretensión ontológica que, más allá de todo pensar reflexivo, extiende su mano hacia el mito, tanto más dependiente se vuelve de la mera «actitud», que en Husserl funciona, por así decirlo, como lo existencial del conocimiento. Mientras un filosofar de esta índole emula, justamente en el tratamiento del llamado problema de la constitución, a la matemática, que, en nombre del más absoluto rigor, puede proceder a su antojo, fijar y variar multiplicidades, la arbitrariedad de lo absoluto pronto cumple su función política. La forma de la filosofía total se adapta al Estado total en la medida en que aúna la arbitrariedad de las consignas en que se desvanece su necesidad con el mandamiento dictatorial del reconocimiento incondicional. Nuevamente, la autoridad y la usurpación vuelven a ser una misma cosa.

La forma científica de la filosofía del origen era la teoría del conocimiento. Esta quiso elevar lo absolutamente primero al rango de lo absolutamente cierto mediante la reflexión sobre el sujeto, el cual no podía separarse de ningún concepto de lo primero. Pero en el desarrollo de esta reflexión, al mismo tiempo, se refuerza la coerción de la identidad. El pensamiento, que ya no discurre, como dice Husserl, «rectilíneamente», sino que se repliega sobre sí mismo, se cierra cada vez más herméticamente a todo cuanto no puede quedar absorbido en él y en su esfera, esto es, en la inmanencia del sujeto. El que de esa inmanencia se pueda derivar el mundo, o bien solamente verificar la validez de los juicios sobre el mundo, no tiene por qué ser menos problemático que el juicio despreocupado de la mediación, y esto sólo muy poco a poco fue imponiéndose como principio en la evolución de la reflexión. La arbitrariedad, complemento de la coerción, se encuentra ya implícita en la suposición de que ese recurso es condición suficiente de la verdad, aun cuando haya estado motivado en cada uno de sus pasos por la reflexión científica. La teoría del conocimiento se convence de esa arbitrariedad a través de su propio proceso. La determinación de lo absolutamente primero en inmanencia subjetiva fracasa porque esta jamás logra absorber por completo el momento de no-identidad, y porque al mismo tiempo la subjetividad, el órgano de la reflexión, se resiste a la idea de un primero absoluto como pura inmediatez. Mientras que la idea de la filosofía del origen apunta monísticamente hacia la identidad pura, la inmanencia subjetiva, en la que lo primero absoluto pretende permanecer inalterado en sí mismo, no se deja llevar a esa identidad pura consigo misma. Lo que en Husserl se denomina «constitución originaria» de la subjetividad trascendental, es a la vez un pseudoorigen. Por eso, en el análisis gnoseológico-teórico, la propia inmanencia se polariza una y otra vez en los momentos subjetivo y objetivo; Emil Lask lo

ha puesto de manifiesto con particular acierto. La estructura noético-noemática de Husserl es asimismo una estructura de inmanencia dualista, pero sin que este se haya percatado de la contradicción que con ello perpetuaba. El retorno del sujeto y del objeto en medio de la subjetividad, la duplicidad de lo uno, se verifica en dos tipos de teoría del conocimiento, cada uno de lo cuales vive de la impracticabilidad del otro. Dicho sumariamente, se trata de las teorías del racionalismo y del empirismo. Completándose hostilmente, no se distinguen, ni en su composición interna ni en sus argumentaciones, tan radicalmente como sugiere la historiografía filosófica tradicional. La metacrítira de la teoría del conocimiento tendría que vérselas con ambas. Aunque el empirismo jamás defendió la idea de lo absolutamente primero y la identidad absoluta tan radicalmente como el racionalismo y sus herederos idealistas, y por eso parece menos enredado que este, en cambio se abandonó con mucha menor energía al proceso que, a través de la complicación, conduce hasta los límites mismos de las determinaciones de la inmanencia: en el empirismo, el pensamiento capituló demasiado pronto y sin oponer demasiada resistencia. Al inclinarse humilde ante la mera existencia, renunció a penetrar en ella, dejando pasar el momento de libertad y espontaneidad. Incluso dentro de la esfera de la inmanencia, el pensamiento consecuente, crítico y autorreflexivo abarca incomparablemente más de la esencia –del proceso vital de la sociedad– que un procedimiento que se contenta con registrar hechos y que, en realidad, depone las armas aún antes de haber comenzado. Mientras que el empirismo, en cuanto teoría del conocimiento, detecta en la conciencia fáctico-psicológica la condición de todo conocimiento y la declara principio sustentador, tanto esa conciencia como lo dado en ella podrían ser siempre diferentes según las reglas de juego del empirismo; ello contradice la idea de lo primero, que a su vez motiva únicamente el análisis de la conciencia, incluso el empírico del *human understanding,* como método filosófico. Pero el polo opuesto, aisladamente subjetivo, en medio de la conciencia, el «espíritu» que se sustrae al hallazgo aisladamente objetivo del ente, a lo «dado», se sustrae así a la determinación en no menor medida que aquel. Su «obra» y él mismo burlan el análisis; no es posible identificarlo, como exigiría la teoría del conocimiento en cuanto método científico, mientras que lo identificable se encuentra ya conformado según el modelo de aquella facticidad cuyo polo opuesto debe ocuparlo el espíritu. Pero separar el espíritu de lo dado es tan imposible como separar lo dado del espíritu. Ninguno de ellos es un primero. El hecho de que ambos estén esencialmente mediados uno por otro los vuelve igualmente inservibles como principios originarios; si, no obstante, alguien quisiera descubrir en ese mismo estar mediado el principio originario, confundiría un concepto de relación con un concepto de sustancia, y reclamaría como origen el *flatus vocis.* La mediación no es una aserción positiva sobre el ser, sino una instrucción para el conocimiento: la de no contentarse con esa positividad; o más propiamente la exigencia de emplear la dialéctica de manera concreta. Presentada como principio general, la dialéctica desembocaría una y otra vez, como en Hegel, en el espíritu; con su traspaso a la positividad, se torna no-verdadera. Superar tales aporías constituye la tarea perenne de las teorías del conocimiento, y ninguna quiere llevarla a cabo; cada una de ellas sufre la maldición de Anaximandro, cuya filosofía del ser, una de las más antiguas, predijo, por así decirlo, el destino ulterior de todas. La metacrítica de la teoría del conocimiento exige la reflexión que construye su contexto como una relación de

culpa y castigo, de error necesario y corrección inútil. A medida que crece la desmitologización, el concepto filosófico se vuelve cada vez más espiritual y simultáneamente más mítico. Algo de esta servidumbre se vislumbra en la *Introducción de la fenomenología del espíritu*, que encierra un programa hasta hoy no cumplido. Por cierto que la propia crítica inmanente de la teoría del conocimiento no se halla exceptuada de la dialéctica. Mientras que la filosofía de la inmanencia –la equivocidad de inmanencia lógica e inmanencia gnoseológica hace pensar en un nexo central– sólo podría ser disuelta inmanentemente, es decir, mediante una confrontación con su propia no-verdad, su propia inmanencia es la no-verdad. Ya sólo para empezar, la crítica inmanente debe saber trascender esta no-verdad. La fenomenología hegeliana cumple con ello en la medida en que se abandona pasivamente al movimiento del concepto al tiempo que ejecuta activamente ese movimiento y modifica con él el objeto. El concepto de inmanencia pone una barrera a la crítica inmanente. Cuando se mide la validez de una afirmación con sus supuestos, se está procediendo inmanentemente, es decir, obedeciendo a las reglas lógico-formales, y el pensar se convierte en criterio de sí mismo. Pero el que no todo ser sea conciencia no es algo que esté comprendido como elemento necesario en el análisis del concepto del ser, sino algo que se opone al carácter cerrado de tal análisis. Pensar el no-pensar no es una consecuencia natural del pensamiento, sino algo que suspende la pretensión de totalidad del pensamiento. Pero la inmanencia en el sentido de aquella equivocidad de inmanencia de la conciencia e inmanencia lógica, no es sino esa misma totalidad. La dialéctica niega ambas a la vez. La teoría del conocimiento es verdad en la medida en que tiene en cuenta la imposibilidad de su propio planteamiento y en cada uno de sus pasos se deja impulsar por la insuficiencia de la cosa misma. Pero es no-verdad en su pretensión de haber alcanzado la verdad y de que a sus construcciones y sus conceptos aporéticos sencillamente corresponden siempre a hechos reales. Dicho en otras palabras: en la medida de su cientificidad, que es la suya propia. Pero sostener que la crítica de esta no-verdad, prisionera ella misma de las abstracciones que desmonta, sea una preocupación superflua de intelectuales no es nada acertado después de que la dialéctica materialista, que quiere desquiciar la filosofía de la conciencia, degenerara en la misma dogmática y liquidase a dicha filosofía simplemente por decreto, sin que jamás se hubiera sometido a la lógica del problema. Si no lo hace, el idealismo renacerá cuando quiera.

A pesar de su tenor estático-descriptivo, que aparentemente se abstiene de la especulación, la teoría del conocimiento de Husserl también se crea una situación de culpabilidad. También su sistema se asemeja, hablando en términos más modernos, a un sistema crediticio. Sus conceptos forman una constelación en la que cada cual debe cumplir la obligación del otro, por más que la exposición oculte el litigio entre ellos. Algunas expresiones de Husserl, como cumplimiento –el de un contrato–, evidencia –la prueba– o juicio –el de un pleito–, construyen sin quererlo la teoría del conocimiento en analogía con un procedimiento judicial universal. Al final, esa semejanza la acentúa aún más si cabe el empleo de términos arcaizantes del lenguaje jurídico, como dominio y fundación. En la figura de un contrato jamás cumplido, y que por ello se repite indefinidamente sin solución, la teoría del conocimiento más ilustrada participa aún del mito de lo primero. Su metacrítica le presenta la alternativa y la obliga a reconocer la evidencia adquirida fuera, en

la sociedad, de que la equivalencia no es la verdad y de que el intercambio legal no es la justicia. El proceso real de la sociedad no es un proceso sociológicamente introducido de contrabando en la filosofía a través de una coordinación, sino el núcleo del propio contenido lógico.

La teoría del conocimiento, el esfuerzo por aplicar puramente el principio de identidad mediante la completa reducción a la inmanencia subjetiva, se convierte contra su intención en el medio de la no-identidad. En cuanto desmitologización progresiva, no sólo consolida el hechizo del concepto purificado de todo elemento heterogéneo, sino que también coadyuva a romper ese hechizo. Repensarla, escribir su historia interna ya es propiamente un despertar. Pues las determinaciones gnoseológicas no son tan absolutamente falsas –sólo llegan a serlo en cuanto pretenden ser absolutamente verdaderas–, puesto que hacen referencia a hechos reales: cada uno de ellos es necesitado por la exigencia de no-contradicción. Por eso debe eliminarse la ilusión de que esa ausencia de contradicción, la totalidad de la conciencia, es el mundo, mas no la autorreflexión del conocimiento. A la crítica de la teoría del conocimiento que tiene por canon la mediación de los conceptos sólo le quedaría proclamar un objetivismo inmediato; pero esto habría que dejárselo a las ontologías contemporáneas o a los funcionarios del pensamiento del bloque oriental. Criticar la teoría del conocimiento significa también retenerla. Debe confrontársela con su propia pretensión de absolutismo, con lo kantiano de la pregunta de cómo es posible la metafísica en cuanto ciencia, con el ideal husserliano de una filosofía como ciencia rigurosa. La usurpación de la universalidad que ella comete obliga al mismo tiempo a satisfacer la universalidad del pensamiento, la cual implica la abolición del privilegio del que el espíritu filosófico vive en la medida en que se adjudica la universalidad. El conocimiento medido por el ideal de la universalidad ya no pueden monopolizarlo los médicos y sabios que lo impulsan; la sabiduría es tan anacrónica como, según Valéry, la virtud. Cuanto más consecuentemente procede la teoría del conocimiento, tanto menos logra: así prepara el fin del fetichismo del conocimiento. El espíritu fetichizado se convierte en enemigo de sí mismo: rara vez tan tenaz y prototípico como en Husserl. Precisamente la filosofía de la inmanencia, que codifica la ὕβρις del espíritu que lo quiere ser todo, descubrió el momento de la reflexión, de la mediación, y con ello determinó tanto el conocimiento en cuanto trabajo y su soporte, el sujeto lógico-universal, como a la sociedad. Sin el momento de la reflexión subjetiva, cualquier concepto de la dialéctica sería nulo; lo que no se halla reflejado en sí mismo no conoce la contradicción, y la perversión del materialismo dialéctico convertido en religión estatal rusa y en ideología positiva se basa teóricamente en la detracción de ese elemento, calificado de idealista. Si la filosofía de la inmanencia tiende, y con razón, a recaer en el dogma, en la ontología o en el realismo de la copia, al mismo tiempo desarrolla también su antídoto. Sólo el idealismo ha hecho transparente la realidad en la que viven los hombres como realidad invariante y no independiente de ellos. Su forma es humana, y hasta la naturaleza, extrahumana por definición, se halla mediada por la conciencia. Los seres humanos nada pueden cambiar de esto: viven en el ser social, no en la naturaleza. Pero el idealismo es ideología cuando humaniza sin más la realidad en acuerdo con el realismo ingenuo, del que es justificación reflexiva. Por eso mismo recoge lo que es «natural», aunque sea trascendental.

El orden de la inmanencia, absolutamente encerrado en sí mismo y que nada deja escapar fuera, es siempre y necesariamente sistema, sin que importe que se deduzca o no de modo explícito de la unidad de la conciencia. El recelo de Nietzsche hacia la *prima philosophia* lo era también fundamentalmente hacia los sistemáticos: «Desconfío de todos los sistemáticos y los evito. La voluntad de sistema es una falta de honradez»[32]. Si, de acuerdo con recientes autores, derivamos la idea de sistema jurídico de la necesidad didáctica de una representación cerrada, más convincente para el oyente[33], también sería posible reducir los sistemas filosóficos a una necesidad pareja; los dos primeros sistemáticos de gran estilo fueron los primeros jefes de escuelas organizadas. El maestro, el orador y el demagogo se comportan con sus oyentes igual que el sistema, nada dejan fuera. Su autoridad irracional viene mediada por la *ratio,* y la pretensión de liderazgo por la coerción lógico-argumentativa. Ya el Sócrates platónico despacha a sus interlocutores mediante la nada ática ni elegante demostración de su ignorancia: en el panegírico de Alcibíades al final del *Simposio* suena un ligero eco del malestar que ello causa. Cuanto más problemática es la sabiduría, tanto más incansablemente debe subrayar su categoricidad. Y en compensación es aconsejable la lógica de la consecuencia, que permite ejercer la coerción del pensamiento prescindiendo de la experiencia del objeto, es decir, de un modo «formal» y, por ende, irresistible. Mientras la filosofía de Platón denuncia a los retores que tratan formalmente de temas de los que nada entienden, en su método de la determinación de los conceptos él mismo se afana en un formalismo advocatorio que supera al sofístico sólo por su logicidad. En el diálogo, Sócrates casi siempre ha de tener razón frente a los que él designa como sus adversarios, a pesar de que, o porque, «no sabe nada». No es casual que en el discurso de Agatón, u ocasionalmente en el *Fedro,* no se sepa si Platón está parodiando una pomposa pieza retórica, exponiendo una vía hacia la verdad o, en definitiva, ambas cosas. Es probable que lo ampuloso de muchas sentencias presocráticas provenga de que el saber total que se atribuyen excluye siempre el lado incluyente del sistema: tal vez sea este el misterio más oscuro de la filosofía primera. La enfatizada diferencia entre ser y apariencia, su gran hallazgo, tiene el aspecto de que «yo sé y vosotros no», por mucho que la vida endurecida y enajenada de sí misma necesite de esa distinción como correctivo.

Pero el celo excesivo con que la filosofía primera ofrece su saber a los necios testimonia su inseguridad. La pretensión de poseer un saber absoluto con la que se presenta es el medio de su propia vacilación. El sistema, que en nombre de la unidad y la integridad la reduce a una fórmula, se topa con la imposibilidad de satisfacerla. El idealismo, al que la reducción a la unidad absoluta del «yo pienso» capacitó para un sistematismo omnilateral, descubrió en la medida de su propio radicalismo lo cuestionable que resultaba lo que había hecho cristalizar definitivamente. La *prima philosophia* cobró conciencia de ello en la doctrina de las antinomias de la *Crítica de la razón pura.* La búsqueda de lo absolutamente primero, de la causa absoluta, tiene por resultado un regreso al infinito; no es posible poner lo infinito como algo acabadamente dado, aunque esa posición le parezca inevitable al espíritu total. El concepto de lo dado, último refugio de lo irreductible en el idealismo, choca con el concepto de espíritu como el de la reductibilidad perfecta, esto es, con el propio idealismo. La antinomia quiebra el sistema, cuya idea más propia es la de esa

identidad alcanzada que, en cuanto anticipada, en cuanto finitud de lo infinito, está en desacuerdo consigo misma. El recurso a la inmanencia subjetiva se empleó sólo para eliminar cuanto no se hallara ya contenido en un primero; fuera de esto, la filosofía de la inmanencia pierde su razón de ser. Pero su puesta en funcionamiento –el análisis de la conciencia– pone de manifiesto que no contiene un absolutamente primero independiente de su material, de aquello que «compete» a la conciencia. Lo ontológicamente primero es lo ontológicamente no-primero, y con ello su idea vacila. Kant logra salir de esa embarazosa situación, de una manera ingeniosa y bastante artificial, valiéndose de la diferencia entre forma y contenido. En la determinación de la contradicción y de su necesidad, que en realidad prohíbe el allanamiento que el propio Kant intentara, tiene de su parte, frente al idealismo posterior, la verdad más indiscutible. Pero como apologista de la *prima philosophia,* continuó abogando por la primacía de la forma. La dependencia recíproca entre forma y materia, a la que él mismo llegara, no debía tocar la raíz del sistema. En él, lo absolutamente primero termina siendo las formas en cuanto datos *sui generis,* de los cuales, conforme a la segunda versión de la deducción trascendental[34], no puede nombrarse «un fundamento ulterior». Este es el modelo del procedimiento posterior de Husserl para describir estructuras trascendentales. Kant trata de descifrar el enigma, de deducir esos datos en cierto modo paradójicos que son las formas. Al hacerlo llega a la identidad pura, al mero pensar, al sujeto que, segregado en cuanto sujeto «puro» de todo contenido, se convierte sencillamente en un no-ente y, sin embargo, es hipostasiado. La deducción trascendental desemboca en la razón como ser absoluto, y la dialéctica trascendental critica el carácter absoluto tanto del ser como de la razón; la deducción queda en cierto modo por detrás de la doctrina de las antinomias. Sin embargo, esta presupone dicha deducción, la demostración del carácter subjetivo de la categoría, para preservarse de la posición «ingenua», irreflexiva, de lo infinito. Con la retirada al formalismo, que ya reprocharan a Kant primero Hegel y luego los fenomenólogos, aquel rindió honores a lo no-idéntico, rehusó incorporarlo sin resto a la identidad del sujeto, pero con ello restringió la propia idea de la verdad, que entonces ya no se atrevió a clasificar, en cuanto representante de lo heterogéneo, con conceptos ordenadores. La fenomenología restauradora de Husserl se guardó temerosa de hacerlo. Este es su elemento propiamente precrítico, que la cualificó como precursora de la ontología, pero también su legítima objeción al formalismo. Nada la distingue, a ella y a lo que de ella ha resultado, tan rigurosamente del neokantismo, por lo demás tan afín, como el hecho de que Husserl, al menos en sus escritos que luego serían determinantes, apenas permitiera que se plantease la cuestión de la infinitesimalidad o la neutralizase como posibilidad de una variabilidad enteramente discrecional y de los «horizontes irrestrictos». Lo infinito era la figura paradójica en que el pensamiento absoluto, y también abierto en su soberanía, se apodera de aquello que no se agota en el pensar y que bloquea su carácter absoluto. Desde que la humanidad comienza a ser realmente absorbida por sistemas administrativos cerrados, el concepto de la infinitud decae, y el principio físico de la finitud del espacio le viene a propósito.

Según Kant, las antinomias aparecen allí donde el pensar traspasa la posibilidad de la experiencia. Pero la experiencia es un peligro para la *prima philosophia,* para el sistema.

La crítica kantiana de la razón lo comprendió a la perfección. Pero esto en modo alguno quiere decir que la cuestión de la *prima philosophia* coincida con la alternativa entre realismo y nominalismo. Todas las filosofías del origen de tiempos recientes nacieron bajo auspicios nominalistas. Hasta la misma metafísica aristotélica, con la ambigüedad de su concepto de οὐσία, se encuentra ya en el umbral, y sería cuestión de preguntarse si no es que toda filosofía de lo primero, que aspira a determinar su sustrato a partir del pensamiento, del procedimiento formador de los conceptos, no se rinde en tal reflexión al nominalismo al que se opone. El viraje hacia el sujeto convierte al concepto en producto del pensar; el persistir en un en-sí puro, *quod nulla re indiget ad existendum,* transforma a este en un para-otro. Tanto el nominalismo como el realismo se hallan bajo la primacía de lo primero. En ambos se apuesta por el *ante* o por el *post,* y toda referencia al *post* implica un *ante,* en la *res* en cuanto principio del ente no menos que en lo universal. Es cierto que una vez el nominalismo quiso decir otra cosa: la sofística gorgiana y el cinismo antisténico contradecían tanto a la cultura fetichizada en general como a la filosofía del ser. Pero desde la fusión con la ciencia y el triunfo de las grandes escuelas, incluso de las surgidas de aquellos dudosos grupos, su impulso ha sido desviado. Una vez que hubo prestado juramento a lo dado, y con ello también a la inmanencia subjetiva, a la parte contraria, el nominalismo quedó en la situación de aquel que, por mucho que le pese, debe decir B porque ya ha dicho A. Como teoría de la fundamentación de la ciencia, inexorablemente se convierte en un «empirismo extremo»[35]; pero, el empirismo extremo, como bien lo advirtiera Husserl, contradice su propio concepto. El empirismo moderno que parte de Hume, para no hablar del positivismo lógico, quizás haya sobrepujado a la metafísica absolutista en su preocupación por el criterio de la certeza absoluta, que es tanto como decir por lo fundamental. Y al contrario: la resignación ante a lo absoluto que las corrientes nominalistas y empiristas predican, en el fondo nunca fue del todo ajena a la metafísica absolutista; para Husserl era casi algo obvio. La pregunta por lo primero es retrospectiva; un pensar que, como el platónico, tiene su absoluto en el recuerdo, en realidad ya nada espera. La loa de lo inmutable sugiere que nada debe ser diferente de como desde siempre ha sido. Un tabú se extiende sobre el futuro. Un tabú racionalizado en la exigencia por parte de todo «método» de explicar lo desconocido por lo conocido, como ya ocurre en Platón, quien en esto tácitamente supone como norma la convención, la conformidad con el lenguaje establecido. Con axiomas como el de la integridad y la completud, el pensamiento de la identidad siempre presupone ya la evidencia total, la notoriedad. Lo nuevo es filtrado; es algo meramente «material», contingente, algo, por así decirlo, revoltoso y perturbador. Todo lo que podría ayudar al sujeto a abandonar su cautiverio en sí mismo tiene valor negativo; es algo peligroso que debe ser reducido y llevado al redil de lo conocido. En esto coincide el empirismo con sus adversarios, y esta coincidencia lo encadena a la filosofía del origen.

El viraje hacia la ontología, que Husserl inició vacilante y bien pronto revocó, estuvo ocasionado por la fractura de los grandes sistemas, la misma que de manera tan brusca, y por lo mismo grandiosa, se abrió en la crítica kantiana de la razón. Las ontologías pretenden ser filosofías primeras, pero exentas de la necesidad y de la imposibilidad de deducirse a sí mismas y lo que existe a partir de un primer principio. Quieren tener las

ventajas del sistema, pero sin pagar precio alguno; quieren restaurar la validez del orden emanado del espíritu, pero sin fundamentarlo en el pensamiento, en la unidad del sujeto. Esta doble pretensión adolece de arbitrariedad, de ahí que el progreso de la ontología sobre el sistema sea tan ambiguo como suelen serlo los progresos de la burguesía tardía. La ontología resucitada es regresiva: se sacude el yugo del sistema para apoderarse de golpe de eso primero cuya mediación universal había vuelto cuestionable. Su evasión de la inmanencia sacrifica la racionalidad y la crítica en su connivencia objetiva con una sociedad que se encamina hacia las tinieblas del dominio inmediato. Pero la arbitrariedad subjetiva de la evasión se toma su venganza. La evasión fracasa. En vano se disimula la vacuidad tautológica de las sacrosantas determinaciones supremas mediante recursos subrepticios a la psicología y a la antropología, que llevan marcada en la frente su procedencia subjetiva. Lo que se presume como origen no hace al cabo sino arcaizar, y lo hace con aquella alergia al siglo diecinueve que sentía el *Jugendbewegung* y que significaba no tanto una superación cuanto una rémora y una traición a la libertad. Como la pregunta por lo primero e inmediato es inadecuada al estado actual del espíritu y necesita vendarse comletamente los ojos frente a la mediación, evoca una situación histórica anticuada. Lo suyo, intemporalmente preordenado a lo óntico, es un niño cambiado: es el pasado vuelto irreconocible. Ya el discípulo de Brentano, Husserl, a quien algunos contemporáneos consideraban un escolástico y en cuya postura positivo-descriptiva falta casi por entero toda traza de elemento crítico, tendía contra su voluntad a lo vetusto. Después de él, la reflexión crítica se detiene completa y paradójicamente en beneficio del postulado de la obligatoriedad, heredado de la crítica; las categorías son dispensadas por la reflexión cual facticidades que deben meramente registrarse –o, en el lenguaje creado al efecto, decirse–. La abdicación del concepto y la desesperada necesidad de un algo ausente, de algo negativo, se toman como un *a priori* positivo. El decreto de la positividad en sí, formulado por la razón en contra de la actividad supuestamente destructora de la propia razón, es tan antiguo como la filosofía urbana-burguesa. Pero la diferencia entre la tradición de esta filosofía y la metafísica resucitada es una diferencia que concierne al todo. Kant se siente seguro de la reconstrucción de la verdad a partir de la inmanencia de la conciencia, y el «cómo es posible» es la figura determinante de todas sus preguntas, pues para él la propia posibilidad está fuera de cuestión. De ahí que, como después hará Hegel, cargara con la tarea de cabo esa reconstrucción sin dejar nada fuera. Husserl desespera de ello[36]. En las investigaciones trascendentales que en él sustituyen al sistema, el pensamiento se entrecorta. Se detiene en determinaciones singulares, y la concreción felizmente reconquistada no se debe a un más, sino a un menos de la filosofía. Los seguidores de Husserl no piensan más que en privar de poder al pensamiento y canonizar un dogma no obstante obligatorio, y por ello abstracto. Si la utilización crítica de los motivos cuajados en la fenomenología descubre los agujeros de esta, que en vano tapa pasando de un concepto al otro, en cierto sentido la propia fenomenología desea esos agujeros en su fase final ontológica: su intención, irracionalista en lo más íntimo, se aprovecha de sus irracionalidades involuntarias. De ahí que hable la jerga de la autenticidad, la que entretanto ha corrompido toda la lengua alemana culta convirtiéndola en una jerigonza para iniciados, un tono teológico carente de contenido teológico y de

cualquier otro fuera del de la autoidolatría. Este crea la ilusión de la presencia física de lo primero, que ni es físico, ni está presente. Su autoridad se asemeja a la del mundo administrado, que no puede apoyarse sobre nada que no sea el hecho de la propia administración. La entronización de lo perfectamente abstracto es, socialmente, la de la mera forma de la organización con prescindencia de su contenido social, que se descuida por buenas razones. Comparada con los edificios doctrinales de Aristóteles y de Tomás, quienes todavía confiaban en albergar toda la Creación, la ontología de hoy se comporta como si se encontrara dentro de un invernadero de paredes intraspasables pero transparentes y contemplara la verdad fuera como se contemplan las inasibles estrellas fijas, o la escuchara como se escuchan palabras a cuya santidad uno ya se acerca demasiado con sólo preguntar qué significan. Pero todo lo que tiene contenido real, la vida de los conceptos, lo arroja desdeñosa a las ciencias, a la historia, la sociología y la psicología, a las cuales no beneficia precisamente tal emancipación de la filosofía. La filosofía sólo debe ser lo que se ocupa de lo totalmente indiferente, y su dignidad se acrecienta con la indiferencia de la palabra suprema que lo abarca todo y, por lo tanto, nada. La nueva ontología retorna arrepentida al comienzo de la lógica hegeliana y se extingue en la identidad abstracta con la que comenzara todo el juego.

Desde el libro de Scheler sobre la ética kantiana, se difamó el formalismo gnoseológico y sistemático. Frente a él se prometió un filosofar material, pero que quedó inmediatamente gravado con el concepto de valor, de todo punto cuestionable y tomado de la relación de cambio. Ya no había que afilar los instrumentos: como Hegel quería, iban a ser probados sobre los materiales. Pero el movimiento fenomenológico, que comenzó como teoría del conocimiento, volvió a alejarse paso a paso de todo ente así como de su concepto superior, el de existencia, que Husserl quiso originariamente desconectar. Con ello se ratifica el carácter necesariamente formal de la propia πρώτη φιλοσοφία, y no sólo el de su forma de reflexión, propia de la filosofía de la inmanencia. Quien quiera establecer un primero absoluto debe eliminar todo aquello que un primero como tal no necesita. Pero una vez establecida, con rechazo de lo accidental, la diferencia ontológica como inmediata, fija e inamovible, el proceso de purificación se extiende al ente. Como dice Husserl sin rodeos, medido con el concepto puro del ser, el ente podría igualmente no ser. Se ignora que, a la inversa, también la idea del ser sólo resultaría pensable en relación con el ente. Esto resulta fatal para la ontología resucitada. En vano, aun cuando necesariamente, esta proyecta esa fatalidad sobre la estructura del ser en sí. Lo que hoy se ha popularizado como pregunta por el ser, no desvela la originariedad apologéticamente citada, sino la precariedad de la filosofía del origen, por cuya red se escapa lo óntico, de lo que, no obstante, no puede prescindir. En su aversión a la mediación, su concepto del ser también debe ontologizar el ente. Pero al final, entre altísonas afirmaciones de estar allende la diferencia óntico-ontológica, esa misma filosofía la disuelve por el lado del mero concepto. El antiidealismo vuelve a sí mismo en la mera idea, tal como ya sucedió cuando la fenomenología de Husserl se retrovertió en el idealismo trascendental. La conciencia necesariamente falsa de este movimiento del pensamiento es el prototipo de la ideología. A esto se suma la tendencia de la doctrina. Si el ente se confunde, indistinguible ya, con el ser en su extensión superior, podrá absolutizárselo a voluntad y según la oportunidad histórica. Tal

es el esquema de la superación ontológica del formalismo. Contra ella, el anticuado perseverar de Husserl en el formalismo ha esgrimido derechos superiores, y finalmente la ontología, arrepentida y avergonzada, retornó a él al elaborar un ritual del concepto puro que niega serlo. La apariencia de concreción era lo fascinante de la escuela. Lo espiritual debe ser intuitivo, inmediatamente cierto. Los conceptos adquieren un matiz sensorial. Pero lo metafórico, el elemento de *Jugendstil*, lo meramente ornamental de un lenguaje tal se hace evidente en el propio Husserl ya en el hecho de que la pretendida sensorialidad del pensamiento no tiene consecuencias en la estructura filosófica. En algunas palabras de su *Lógica*, no por caso publicada después de *Ser y tiempo*, tales como *Bewährung*[37] (confirmación), *durchherrscht*[38] (totalmente dominado) o *Weckung*[39] (despertar), pueden notarse una selectividad organizada y un distanciamiento que recuerdan lejanamente a la escuela de George: la ἐπχη cambia a lo esotérico. La teoría del conocimiento de Husserl ha provisto de instrumental a una ideología con la que su actitud científica nada quería tener que ver, pero que, por su parte, vinculaba precisamente la pretensión de obligatoriedad a lo que Husserl exponía con el gesto de la probidad científica. Por eso, la crítica a su especializada teoría del conocimiento va mucho más allá de esta. El aura de lo concreto envuelve al concepto que, según los teoremas de la unidad ideal de la especie y de la ideación, se ofrece a la conciencia sin mácula de abstracción. A lo que no contiene nada subjetivo se le acreditan las determinaciones subjetivamente mediadas como cualidades de su ser en sí y se confirma su autoridad; y se impide la pregunta por la procedencia de esas determinaciones. Pero bajo el tabú de la facticidad, esos conceptos concretos resultan muy débiles. Se nutren de elementos ónticos, que luego se tornan «puros», conciencia pura o puramente ontológicos, sólo con etiquetarlos. La apariencia de lo concreto reposa sobre la cosificación de resultados, no de manera muy diferente de aquella en que la ciencia social positivista registra los productos de los procesos sociales como últimos hechos comprobados. Pero su *pathos* metafísico lo recibe lo aparentemente concreto justamente de la enfática lejanía de los hechos, de ese elemento espiritual que, tanto en el idealismo ontológico como en todo el idealismo alemán, se preordena a la facticidad. Quien participe en ello no necesitará ensuciarse las manos con aquel mero ente del que, sin embargo, los conceptos característicos toman su sonido sustancial. En esta forma de proceder, la πρώτη φιλοσοφία retrasada olvida enérgicamente la crítica de la cruda tesis de que lo lógicamente superior es, al mismo tiempo, lo metafísicamente superior. Pero no olvida menos el propio proceso lógico. Tal obliviscencia fundamenta el en-sí absoluto. Una vez llegada a sabia, la antigua sabiduría sabe finalmente presentar todas las cicatrices de su fracaso como signos honoríficos. Todo se torna en su favor. Como las mediaciones han desaparecido en la oscuridad, las determinaciones a las que hay que renunciar en la formación de conceptos generales pueden ser nuevamente añadidas, sin que se note, al resultado según la necesidad filosófica. No hace falta advertir qué ha sido omitido para llegar al «ser en general»; pero como ese ser engloba todo lo imaginable, es posible llenarlo de lo incluido de modo inobjetable. El ser se parafrasea en las metáforas más sensibles, preferentemente las de instituciones protohistóricas, porque del concepto ha desaparecido todo criterio que permita separar la metáfora de aquello a lo que alude. La inofensiva máxima científica de la fenomenología husserliana de percibir la

esencia de los conceptos en análisis descriptivamente exactos del significado, como si cada uno tuviera por sí, sin relación con los otros y su constelación, una esencia inconmoviblemente firme, alentaba ya a buscar la concreción aparente. Frente a ella, el obsoleto concepto de sistema posee aún su verdad correctiva en cuanto saber de la imposibilidad de la praxis aisladora del espíritu. Esta había devenido en la prerrogativa de dotar al concepto por arte de magia de aquellos colores que históricamente iba perdiendo en el proceso de alienación. Pero ellos mismos serán fantasmagoría fugaz mientras el concepto que invoca la esencia de la entidad niegue la suya propia. Husserl presentó sus consideraciones como radicales, y desde entonces surgieron por doquier preguntas ficticiamente radicales. Ellas mismas son su propia respuesta, y además lo dejan todo como estaba, que para ellas es el estado de la verdad. El término «radical» terminó castrado con asistencia de la teología. Este término, que quiso alcanzar la raíz del mal en las tesis contra Feuerbach, ahora sólo debe poner énfasis en la pregunta después de la cual ya no es posible seguir preguntando, una pregunta que anticipa una respuesta que no existe. Al pensamiento que en la determinación de lo primero excluye la multiplicidad de los hechos por venir condicionados y mediados, no le queda otra aclaración que aquella paradójica, silenciada por la nueva ontología, que hiciera Leibniz al empirismo de Locke: *intellectus ipse.* En esta paradoja, así como en su opuesto abstracto, la doctrina de la *tabula rasa*, se expresa la imposibilidad de la polarización del conocimiento y, con ella, la de la propia pregunta por lo primero.

Con este concepto cae al mismo tiempo el de lo absolutamente nuevo, del que la fenomenología participaba sin aportar –fantasmagórica también en esto– un motivo verdaderamente nuevo. Lo primero y lo absolutamente nuevo son complementarios, y el pensamiento dialéctico debería desprenderse de ambos. Quien se negaba a obedecer el mandato de la filosofía del origen reconocía desde el prólogo de la *Fenomenología* hegeliana, junto con la mediatez de lo antiguo, también la de lo nuevo, determinándolo como ya contenido en la forma más antigua como la no-identidad de su identidad. La dialéctica es el intento de ver lo nuevo de lo antiguo en lugar de ver únicamente lo antiguo de lo nuevo. Del mismo modo que ella media lo nuevo, conserva también lo antiguo en cuanto mediado; si cursara conforme al esquema del mero fluir y de la vida indistinta, se degradaría a copia de la amorfa conexión natural, que no debe sancionar repitiéndola, sino rebasar reconociéndola. La dialéctica da a lo antiguo lo que es suyo en cuanto algo cósicamente consolidado que ella sólo puede mover desatando la fuerza de su propio peso. La dialéctica llega a comprender que el proceso cerrado abarca también lo no incluido, y de ese modo a un límite del propio conocimiento. Ella misma sólo sería rebasada por una praxis modificadora. Pero inicialmente lo nuevo se halla tan cercado como lo antiguo, y si lo antiguo pretende fundar el dominio de los autóctonos en lo divino, idolatra la primacía de la producción, en la que no menos se oculta el principio de dominación, pues en el mercado del espíritu suele hacerse la pregunta por lo que se ofrece como nuevo en sinonimia con la pregunta por la originariedad. La malignidad de esta pregunta, y con ella la obvia devaluación de lo nuevo en general, es originariamente burguesa: de lo conocido no debe poder surgir nada desconocido, nada diferente. Todas las fichas del juego están ya jugadas. Así habla el autodesprecio del padre condenado a la no-libertad y mutilado que

siente envidia de que su hijo llegue a ser mejor y más dichoso de lo que le permitiría la humillación heredada, mientras que en la sociedad patriarcal, la mujer, a diferencia del hijo, aún no participa de esa suerte. Un momento de la concatenación de la culpa lo constituye la conciencia de que esta no puede ser deshecha. Pero calar el principio de identidad significa no dejarse convencer de que lo originado nunca logrará romper el hechizo del origen. Toda música fue una vez un servicio destinado a aligerar el aburrimiento de los superiores, pero los *Últimos cuartetos*[40] no son música para amenizar banquetes; la ternura es, según el psicoanálisis, una reacción ante el sadismo bárbaro, pero se ha convertido en modelo de humanidad. También los conceptos caducos de la teoría del conocimiento apuntan más allá de sí mismos. Hasta en sus formalismos supremos, y sobre todo en su fracaso, son una página de historiografía inconsciente que hay que salvar si se les ayuda a cobrar conciencia de sí mismos contra aquello que dicen desde sí mismos. Esta salvación, recuerdo del sufrimiento que ha sedimentado en los conceptos, espera el momento de su desintegración. Esta desintegración es la idea de la crítica filosófica, pues no tiene otra norma que la desintegración de la apariencia. Si la era de la interpretación del mundo ha pasado y si se trata de transformarlo, la filosofía se despide, y en su despedida los conceptos se detienen y se convierten en imágenes. Si, en cuanto semántica científica, la filosofía quisiera traducir el lenguaje a lógica, en cuanto semántica especulativa aún le queda hacer hablar a la lógica. No es la hora de la filosofía primera, sino la de una filosofía última.

[1] *Ideen,* p. 107.
[2] Cfr. Eckermann, *Gespräche mit Goethe,* Leipzig, 1925, pp. 531 s.
[3] Cfr. *Ideen, passim,* esp. p. 59 y pp. 94 s.
[4] Hegel, *WW* V, Glockner (ed.), Stuttgart, 1928, *Wissenschaft der Logik,* 2.ª parte, p. 11.
[5] Nietzsche, *WW* VIII, Leipzig, 1906, *Götzendämmerung,* p. 81.
[6] *L. c.,* p. 80.
[7] *C. M.,* p. 70.
[8] *L. c.,* p. 71.
[9] Platón, *Fedón,* est. 99; cfr. esp. también *l. c.,* est. 100.
[10] Cfr. Platón, *Menón, passim,* esp. est. 86/87.
[11] *L. c.,* est. 73.
[12] Cfr. Platón, *Fedro,* est. 265/266.
[13] Cfr. *Ideen,* p. 56.
[14] Cfr., por ejemplo, Montaigne, *Essais,* Rat (ed.), París s. d., II, cap. XII («Apologie de Raimond Sebond»), pp. 113 ss.
[15] *Logik,* p. 221; cfr. también pp. 225 s.
[16] *C. M.,* p. 68.
[17] *L. c.,* p. 79.
[18] M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik,* Tubinga, 1953, p. 60.
[19] Cfr. Platón, *Fedón, passim,* esp. est. 82.
[20] Cfr. Heidegger, *Sein und Zeit,* Halle, 1927, pp. 19 ss.
[21] Cfr. *C. M.,* p. e., § 58, pp. 159 ss.

[22] Cfr. *Ideen*, pp. 91 s.
[23] Cfr. V. Pareto, *Traité de la Sociologie Générale*, París, 1932, pp. 56 y 459 ss.
[24] Cfr. M. Horkheimer, «Traditionelle und kritische Theorie», *Zeitschrift für Sozialforschung* 6 (1937), pp. 245 ss.
[25] *M. C.*, p. 78.
[26] Cfr. Hegel, *WW* XVII, Glockner (ed.), Stuttgart, 1928, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* I, pp. 344 ss.; cfr. Nietzsche, *l. c.*, p. 77.
[27] Platón, *Symposion*, est. 210e s.
[28] Nietzsche, *l. c.*, pp. 78 s.
[29] *L. c.*, p. 79.
[30] *L. c.*, p. 76.
[31] *L. c.*, p. 79.
[32] *L. c.*, p. 64.
[33] Cfr. H. Coing, «Geschichte und Bedeutung des Systemgedankens in der Rechtswissenschaft», *Frankfurter Universitätsreden*, cuaderno 17, 1956, p. 36.
[34] Cfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Valentiner (ed.), Leipzig, 1913, p. 160 (conclusión del § 21).
[35] Cfr. *LU* I, p. 84.
[36] Cfr. H. Marcuse, «Begriff des Wesens», *Zeitschrift für Sozialforschung* 5 (1936), pp. 12 ss.
[37] *Logik*, p. 57.
[38] *L. c.*, p. 114.
[39] *L. c.*, p. 186.
[40] De Beethoven. *[N. del T.]*

I. Crítica del absolutismo lógico

Si alguna vez un ángel nos hablara de su filosofía,
creo que algunas frases sonarían como 2 por 2 son 13.
LICHTENBERG

Desde los tiempos de Descartes se ha puesto de manifiesto en la relación entre la filosofía y las ciencias una contradicción que ya se había instalado en Aristóteles. La filosofía intenta pensar lo incondicionado yendo más allá de la positividad, de la existencia aceptada por las ciencias que arbitrariamente han jurado mantener separados, arrancados uno de otro, dos objetos, la cosa y el método, y tratan de contrastar su actividad con la verdad libre de ataduras. Pero esta toma a la propia ciencia como modelo. Su labor interfería con el dominio de la metafísica tradicional. Desde la especulación cosmológica, la ciencia ha sustraído a la metafísica una parte cada vez mayor de lo que consideraba lo más propiamente suyo, conformando al mismo tiempo un ideal de certeza indubitable frente al cual la metafísica, en la medida en que no empleaba la disciplina científica, parecía vana y dogmática. La cuestión de cómo sea posible la metafísica en cuanto ciencia no sólo circunscribe el tema de la crítica kantiana de la razón en cuanto teoría del conocimiento, sino que también expresa el impulso de toda la reciente filosofía. Sin embargo, no toca originalmente un «problema» solucionable en un tranquilo progreso, por ejemplo el de la depuración de la filosofía de sus conceptos precientíficos mediante la reflexión sobre sí misma. La transformación de la filosofía en ciencia, aun la que una y otra vez se proclama en tono apologético, que es la transformación en ciencia primera y fundamentadora de las demás ciencias, o ciencia suprema y coronación de las mismas, no es una feliz maduración en la que el pensamiento se desprende de sus rudimentos infantiles, de los deseos y proyecciones subjetivos. Por el contrario, esta transformación socava al mismo tiempo el concepto de la propia filosofía. Si esta se agota en el culto de lo que, según la formulación de Wittgenstein, «es el caso», entrará en competencia con las ciencias, a las que, deslumbrada, se asimilará, si bien quedando siempre en segundo término; pero si se separa de ellas y se dedica a pensar a la buena de Dios, vivirá retirada e impotente en una zona reservada, reducida a una sombra de la vaga religión dominical. Por eso no hay que atribuir a la obtusa ciencia especializada, sino a la situación objetiva, el hecho de que la filosofía haya quedado desacreditada frente a aquella.

En el propio movimiento del pensamiento filosófico puede comprobarse qué le sucede con el ineluctable progreso de su control y autocontrol científico. Al volverse más verdadero, renuncia a la verdad. Quien reflexione en libertad sobre los objetos confiscados por la ciencia organizada, podrá de vez en cuando escapar del *taedium scientiae,* pero a cambio no sólo será recompensado con el infamante elogio de lo sugestivo e intuitivo, sino que por añadidura deberá soportar que se le demuestre ora su falta de competencia, ora lo superado que está lo que inmediatamente se distorsiona reduciéndolo a hipótesis y se tritura entre las piedras de molino del «¿Dónde está la prueba?» y el «¿Dónde está lo nuevo?». Pero si para escapar a ese peligro la filosofía se retira a sí misma, cae en el juego conceptual vacuo o exento y escolástico, aunque lo esconda tras patéticos neologismos

como los que, según De Maistre, temen los grandes escritores[1]. El pensamiento que hace el intento de comprender algo –y sobre el propio comprender pesa mientras tanto el tabú de la acientificidad– ya lo halla todo ocupado. No sólo se lo previene saludablemente contra el diletantismo, contra el complemento del experto, sino que se lo paraliza, no pudiendo limitarse al menos a establecer ese lazo intelectual entre todo lo constatado cuya ausencia lamenta Fausto. Pues la «síntesis» que se contenta con hallazgos científicos ya disponibles queda fuera de la referencia espontánea del pensamiento al objeto, siendo ella misma un acto parcial de esa organización que cree contribuir a revocar. El ideal conservado de la ciencia, que una vez ayudó a la filosofía a liberarse de las ataduras teológicas, ha acabado él mismo convertido en atadura, pues prohíbe pensar al pensamiento. Pero no hay aquí un mero defecto evolutivo, como tampoco en la sociedad a la que es inherente la filosofía, por lo que esto no puede corregirse a voluntad por medio de la inteligencia y la decisión. La cientifización del pensamiento somete a este a la división del trabajo. O bien procede de acuerdo con los esquemas prefijados para las distintas disciplinas establecidas, que economizan esfuerzos superfluos, o bien se establece como una disciplina adicional que logre imponerse en el mercado por su diferencia con las demás. El pensamiento que se resista a la división del trabajo quedará rezagado en la evolución de las fuerzas y resultará «arcaico»; pero si se encuadra como ciencia entre las ciencias, renuncia a su propio impulso justamente allí donde más urgentemente lo necesitaría. Se tornaría estático, mera reconstrucción de algo ya preformado por las categorías sociales y, al cabo, por las relaciones de producción, incluso si se atreviera a juzgar científicamente acerca de las llamadas cuestiones principales, como la de la relación entre sujeto y objeto. La ciencia cosifica al declarar verdadero saber al trabajo intelectual cuajado, al saber inconsciente de sus mediaciones sociales. Todas sus exigencias y prohibiciones expresan esto. Así, toda temática está ya perfectamente delimitada en el mapa científico; y así como la matemática tradicionalmente ha rechazado como extramatemática la cuestión de lo que es un número, la filosofía no debe ocuparse de otra cosa que no sean la estructura y las condiciones de lo siempre y en todas partes válido. Pero como la actividad social proporciona los temas ya preparados, el pensamiento científico no se ajusta a lo que ellos reclamarían, sino que se somete a los procederes requeridos o ajustados por la sociedad. Hoy en día se lleva tan lejos la primacía del método que, en gran medida, sólo pueden plantearse aquellos problemas de investigación que puedan resolverse con los medios del aparato disponible. La primacía del método es la primacía de la organización. La disponibilidad de los conocimientos mediante el orden lógico-clasificatorio se convierte en su propio criterio; lo que no encaja en él sólo aparece al margen como «dato» que espera su puesto y que, si no lo encuentra, es desechado. Igual que hombres en una comunidad rígidamente organizada, todos los enunciados deben encajar en la continuidad de todos los demás: lo «no-vinculado», lo no integrable, es pecado mortal. El pensamiento es drásticamente confiado al control de la organización social, pues toda tesis científica debe ser por principio examinada por todos los científicos aprobados en el dominio de su especialidad sin importar sus dotes intelectuales, y todo producto intelectual ha de poder reproducirlo cualquier otro. Para ser tolerado, el conocimiento debe exhibir, por así decirlo, un documento de identidad, y este es la «evidencia», que no se busca en su propio contenido

ni en el desarrollo de ese contenido, sino en el sello de una remisión a datos futuros. De ese modo, el conocimiento no permanece junto a su objeto para aclararlo. En realidad no se refiere a él en sí mismo, sino que lo degrada a mera función del esquema de que lo reviste soberanamente; cuanto más objetivo y depurado de toda ilusión y añadido del observador se presenta, tanto más subjetivo se torna en la totalidad del procedimiento. La forma de organización inmanente a la ciencia, y que la filosofía absorbe, excluye la meta que la filosofía tiene a la vista. Pero si la relación entre filosofía y ciencia es antagónica en sí misma; si la filosofía en cuanto ciencia se opone a su propia *raison d'être* y, sin embargo, cuando da de lado a la ciencia pierde literalmente su *raison*, la razón, su tentativa de afirmarse como ciencia ha de crearle necesariamente contradicciones. El principio hegeliano de la dialéctica, entendido desde la tensión entre especulación y ciencia, es la expresión positiva de tal negatividad. Hegel trata de reforjarla para hacer de ella el órganon de la verdad. Lo que toda filosofía que, con la fenomenología del espiritu, espera su «elevación a ciencia» y lo que el movimiento conceptual, que confía en dominar esa contradictoriedad dirimiéndola, deben padecer, se hace equivaler a la esencia de la filosofía. Poco faltaría para que se considerase al metafísico del espíritu absoluto, para quien el mundo siempre tiene razón, el positivista más consecuente.

Bergson, cuyo intuicionismo suele compararse a la intuición husserliana de las esencias, intentó cortar este nudo gordiano postulando contra el pensamiento conceptual-clasificatorio de la ciencia una aprehensión intuitiva-directa de lo vivo. Su crítica del cientificismo denunció como ninguna otra el triunfo del convencional molde cósico sobre lo auténtico. Pero con el dualismo que constituían las dos formas de conocimiento y los dos «mundos», transformó el universo filosófico en una zona reservada, con lo que paradójicamente volvió a incorporarlo a la vida cosificada, tal como sucede con todo el irracionalismo burgués tardío, al que Bergson supera en profundidad de la experiencia y proximidad al fenómeno tanto como el impresionismo a las ideologías neorrománticas. La conceptualidad ordenadora, a la que Bergson atribuye todos los males y que, sin embargo, sólo es un derivado de la sociedad del intercambio, es sólo un momento del mecanismo de cosificación del pensamiento[2]. Por otra parte, el conocimiento vivo, en cuya salvación se halla empeñado Bergson, no dispone como tal de una facultad cognoscitiva de otra índole. El suponerla no hace más que reflejar la escisión entre método y cosa propia del ámbito que Bergson aborrece; Bergson tiene en común con el pensamiento burgués la fe en el método aislable y verdadero, sólo que da a este los atributos que le fueron negados desde Descartes, sin comprender que, al independizar un método bien definido frente a sus cambiantes objetos, sanciona ya la rigidez con la que la mágica mirada de la intuición debe acabar. La experiencia en sentido enfático, el plexo del conocimiento no mutilado, que podría servir de modelo a la filosofía, no se diferencia de la ciencia por un principio o un instrumental superiores, sino por el uso que hace de los medios, sobre todo los conceptuales, que como tales se asemejan a los de la ciencia, y por su posición respecto a la objetividad. Si en una experiencia tal no puede negarse lo que Bergson denomina intuición, tampoco cabe hipostasiarlo. Las intuiciones atravesadas por conceptos y formas ordenadoras ganan en derechos cuanto más se expande y se endurece la existencia socializada y organizada. Pero esos actos no constituyen una fuente de conocimientos

absoluta, separada del pensamiento discursivo por un abismo ontológico. Se producen de manera repentina, involuntaria a veces –los artistas saben que también es posible gobernarlos–, y quiebran la cerrada concatenación del procedimiento deductivo. Pero no por ello han venido del cielo: sólo los positivistas, de quienes no estaban lejanos los orígenes de Bergson, como tampoco los de Husserl, se imaginan eso. Pero en esos actos se impone un saber mejor que como tal escapa al sistema dentro del cual la hostilidad al espíritu y la ciencia tan bien se entienden. Lo repentino de la intuición se mide por la resistencia al control social, que quiere hacer salir al pensamiento de sus escondrijos. Las llamadas ocurrencias no son tan irracionales ni tan rapsódicas como supone el cientificismo y, con él, Bergson: en ellas explota el saber inconsciente, no totalmente sumiso a los mecanismos de control, rompiendo el muro de los juicios convencionalizados y «ajustados a la realidad». Como no participan en la labor manipuladora del conocimiento guiado por el yo, sino que recuerdan de una manera pasiva y espontánea aquellos aspectos de las cosas que simplemente disgustan al pensamiento ordenador, son, de hecho, «ajenas al yo». Pero todo cuanto actúa en el conocimiento racional penetra también en ellas, sedimentado y recordado, para volverse por un instante contra el aparato sobre cuya sombra el pensamiento solo no puede saltar. Lo discontinuo de la intuición hace honor a la continuidad falsificada por la organización: sólo los conocimientos que relampaguean están saturados de recuerdos y presentimientos, mientras que los oficialmente «vinculados», como bien veía Bergson, quedan como tales fuera del tiempo, privados de recuerdo. En el momento de la intuición, el individuo cognoscente es subyugado y arrancado de la indiferencia del mero subsumir por la presencia actual de juicios y deducciones pasados, sobre todo por relaciones cuya conexión saca a la luz lo que del objeto es más que su función en el sistema. En las intuiciones, la *ratio* recuerda aquello que ha olvidado, y en este sentido tiene razón Freud, aunque no pensara en esto, cuando atribuye al inconsciente una racionalidad propia. La intuición no es un simple opuesto a la lógica: pertenece a esta y le recuerda su momento de no-verdad. Cual manchas oscuras en el proceso del conocimiento, del que no es posible arrancarlas, las intuiciones obligan a la razón a reflexionar sobre sí misma como mera forma de reflexión de lo arbitrario para poner fin a la arbitrariedad. En el recuerdo involuntario, el pensamiento arbitrario intenta, aunque siempre en vano, subsanar algo de lo que no obstante debe perpetrar. Bergson desconocía esto. Al hacer pasar las intuiciones por la voz directa de aquella vida que, sin embargo, sólo vive como vida mediada, las redujo a un principio abstracto que pronto intima con el mundo abstracto contra el que las pensó. La construcción de la inmediatez pura, la negación de todo lo rígido, le hace decir en su obra sobre la risa «que todo carácter es cómico, si se entiende por carácter la parte de nuestra personalidad perfectamente acabada en su desarrollo, es decir, aquello en nosotros que se asemeja a un mecanismo bien montado que puede funcionar automáticamente»[3]. Pero el carácter no es para él sino «la obstinación contra la vida social»[4], es decir, justamente esa resistencia que es la verdad de la intuición. La absolutización del conocimiento intuitivo corresponde prácticamente a un comportamiento de absoluta adaptación: se rechaza lo que deja de «atender al entorno y guiarse por él» y en vez de ello «se encierra en su carácter como en una torre fortificada»[5]. Esto es justamente lo que necesita quien quiera modificar las condiciones

petrificadas, cuya reproducción la constituyen los conceptos mecanicistas. No puede pensarse concepto alguno de un ser vivo sin retener en él un momento de lo que permanece idéntico. La negación abstracta de la mediación, el culto de la actualidad pura que se cierra a ella, cae así en las convenciones y en el conformismo. Mientras Bergson extirpa las callosidades sociales del espíritu, pone a este a merced de la realidad social que se las produjo.

La tentativa de Husserl de romper, por medio de la meditación filosófica, el hechizo de la cosificación, y de «tener en la mano», como gustaban decir los fenomenólogos, las «cosas mismas» en una «intuición originariamente donante», está de acuerdo en su intención, y en contraste con Bergson, con la ciencia. Si bien somete la ciencia al juicio de la filosofía, al mismo tiempo la reconoce como el ideal de esta. Así resulta incomparablemente más académico que Bergson. Pese a su lema de «¡a las cosas!», sus textos son, precisamente en sus partes más fecundas, extremadamente formales y están llenos de distinciones terminológicas. Husserl también habla de la «corriente» de la conciencia, pero su concepción de la verdad es la tradicional, atemporal y estática. Trata de superar en sobriedad a la ciencia: su significativa capacidad de precisión lingüística se mantiene herméticamente cerrada al arte. No-radical y contemplativo, su pensamiento se sobrecarga de antemano de todo aquello contra lo que protesta. Pero al no disimular su relación, en sí antagónica, con la ciencia, y dejar que actúe su propia gravedad, elude el engaño del irracionalismo de que la negación abstracta tiene poder sobre la cosificación. Su ingenio desprecia la felicidad impotente de un comportamiento que ignora al adversario en lugar de apropiarse de su poder. Cuanto más irreconciliables resultan en su filosofía las contradicciones, tanta más luz cae sobre su necesidad, a la que el intuicionismo no hace el menor caso, y tanto más se acerca el despliegue de las contradicciones, inconsciente de sí mismo, al de la verdad. Husserl acepta el pensamiento en su figura cosificada, pero la sigue con fidelidad inquebrantable hasta llevarlo más allá de sí misma. Su programa concibe la filosofía como «ciencia rigurosa»[6], mientras las ciencias sucumben a la «desconexión de todas las ciencias naturales y del espíritu con todo su patrimonio cognoscitivo, justamente en cuanto ciencias»[7], y no sólo, como quisiera, las ciencias objetivas, «que requieren de la actitud natural»[8], sino también la «lógica pura como *mathesis universalis*»[9], sin la cual no tendría sentido el concepto de ciencia rigurosa al que Husserl somete la fenomenología. El pensamiento, la conciencia como «esfera del ser de los orígenes absolutos»[10], es tratado, bajo el primado del ideal de la ciencia, como un tema de investigación purificado de todo prejuicio y de todo ingrediente teórico. Pero, de ese modo, el pensamiento cuaja en aquello que, en su esencia y en su posibilidad, sólo de él puede resultar. El pensamiento «observado» por el pensamiento se divide en un elemento objetivo existente y un elemento que registra pasivamente la objetividad: en virtud de la forma de la descripción fenomenológica, tomada de las ciencias, y que en apariencia nada le añade, se modifica en sí mismo. El pensamiento es expulsado del pensamiento. Esta es, a pesar de la reducción del mundo natural, exactamente la primera condición de la cosificación. A este respecto es ya prototípica la doctrina del «absolutismo lógico». Con ella Husserl no sólo ejerció una intensa influencia, sino que, ampliada a teoría del contenido ideal, tuvo por resultado la construcción de la intuición eidética, el extremo en el que Husserl y Bergson se

tocan. Necesariamente el irracionalismo quedó adherido al racionalismo europeo.

Nada podía estar más lejos de Husserl que el examen de estas conexiones. El concepto de ciencia en que se basa su concepción de la filosofía se tiene, en el espíritu de fines del siglo diecinueve, por el triunfo del concienzudo trabajo de investigación sobre la ilusión dialéctico-especulativa. Toda la dialéctica de su filosofía es algo que se produce contra la voluntad de esta, y sólo se la puede arrancar con la fuerza de su propia consecuencia. Con la mayoría de sus contemporáneos alemanes, Husserl creyó que la apariencia sofística de la dialéctica era real. En ninguna parte habla de Hegel sin mostrar desdén, a pesar de haber escogido el nombre de fenomenología recordando la fenomenología del espíritu. Husserl habla el idioma del rencor científico contra una razón que no capitula ante el sano sentido común: «En el pensamiento efectivo del hombre normal no suele acontecer, ciertamente, el acto de negar una ley del pensamiento. Pero difícilmente se podrá sostener que no pueda tener lugar en ningún hombre, cuando grandes filósofos, como Epicuro y Hegel, han negado el principio de contradicción. Acaso el genio y la demencia estén próximos en este respecto; acaso haya también entre los dementes quienes nieguen las leyes del pensamiento; por hombres habrá que tenerlos, a pesar de todo»[11]. Cuando Husserl todavía consideraba su propia tarea como la de una «crítica de la razón lógica», se defendía contra la sospecha de que aquello de lo que se ocupaba era una «mera cuestión del juego de una dialéctica que negociaba entre el negativismo o el relativismo escépticos y el absolutismo lógico»[12]. Con la misma terquedad dice en las *Meditaciones cartesianas:* «Este idealismo» –el de la fenomenología trascendental tardía de Husserl– «no está formado por un juego de argumentación que deba ganar el premio de la victoria en la lucha dialéctica contra los realismos»[13]. La obstinación en esta positividad dogmática, que no puede imaginarse la «lucha», el movimiento conceptual, sino como una fantasmagoría, es tanto más sorprendente –un total repudio de aquello hacia donde gravita su propio pensamiento– cuanto que el Husserl maduro desecha de un modo casi ortodoxamente hegeliano la positividad de las ciencias: «Pues tal es siempre la exigencia incesante; ella constituye por doquier lo específicamente filosófico de una concepción científica, distingue por doquier la ciencia que se caracteriza por una positividad ingenua (la que sólo puede valer como etapa previa de la ciencia auténtica y no por sí misma) de la ciencia auténtica, que no es otra cosa que filosofía»[14]. Allí previene Husserl, conforme al uso científico, a la filosofía contra las construcciones conceptuales; aquí rechaza por ingenua la idea de la ciencia que se pavonea con una advertencia semejante. Así hubo el fenomenólogo de recibir de otro filósofo que no se topaba con contradicciones, Wilhelm Wundt, el reproche de «que él mismo, en el segundo tomo de su obra, sucumbe a un logicismo como no lo ha conocido la historia desde los días de la dialéctica conceptual y verbal escolástica»[15].

Pero la filosofía de Husserl estuvo científicamente motivada como «clarificación filosófica»[16] de la matemática y la lógica puras, que dependen de la existencia de las ciencias: «Una ciencia es en verdad ciencia, un método es en verdad método, si es conforme al fin a que tiende. La lógica aspira a investigar lo que conviene a las verdaderas ciencias, a las ciencias válidas como tales, o, con otras palabras, lo que constituye la idea de la ciencia, para poder saber por ello si las ciencias empíricamente dadas responden a su idea y hasta qué punto se acercan a ella, o en qué chocan contra ella. La lógica se revela,

pues, como una ciencia normativa y renuncia al método comparativo de la ciencia histórica, que trata de comprender las ciencias como productos concretos de la cultura de las distintas épocas por sus peculiaridades y generalidades típicas, y de explicarlas por las circunstancias de los tiempos»[17]. Frases de este tenor, escritas al comienzo de exposiciones teóricas de gran alcance, parecen plausibles hasta la obviedad más indiferente, pero en ellas se esconde lo primero que habría que demostrar. El concepto que Husserl tiene de la lógica presupone la existencia de las ciencias como su instancia de control, y a ella misma se le asigna su campo en el sistema de las ciencias. La cientificidad se mide por la eficiencia de los medios –del método– frente al «objetivo», que igual que en la teoría de la racionalidad teleológica de Max Weber queda fuera de consideración; como criterio de cientificidad sirve el rigor en el orden de la fundamentación, y no la relación con una cosa, de la clase que esta fuere. Pero de ese modo se separa tácitamente a la lógica del pensamiento: no debe ser la forma de este, sino la de la ciencia existente. Al presuponer la investigación la existencia de la ciencia, queda cortado el hilo entre lógica e historia aun antes de que comience la argumentación, y esto es precisamente lo que quiere. Lo que la lógica sea, es algo que quiere demostrar el análisis de los constituyentes formales de la ciencia; pero la historia sólo tiene que ver con las ciencias en cuanto «productos concretos de la cultura de las distintas épocas», y no con las funciones del pensamiento como tales, sedimentadas en las ciencias. Cómo se hayan formado las ciencias en la confrontación entre momentos subjetivos y objetivos y qué haya sedimentado en estos como consecuencia de ella, es cosa que queda fuera de la precisa línea demarcatoria de las «regiones» científicas. Así, la división del trabajo intelectual afecta a la forma inmanente de cuestiones que surgen como si estuvieran preordenadas a todo contenido material. El absolutismo lógico de Husserl refleja la fetichización de las ciencias, que se deconocen a sí mismas y a su jerarquía en su propia fundamentación como un ente en sí. En efecto, en el pasaje de los *Prolegómenos* que esboza la relación entre matemática –en Husserl siempre el equivalente de la lógica pura– y filosofía, dice: «La naturaleza del asunto exige real y absolutamente una división del trabajo[18]. Luego se zanja la disputa entre las facultades afirmando la superioridad jerárquica de las ciencias deductivas: «No el matemático, sino el filósofo rebasa la esfera natural de sus derechos al revolverse contra las teorías "matematizantes" de la lógica y no querer devolver a sus legítimos padres los hijos entregados provisionalmente a su cuidado»[19]. Únicamente lo intranquiliza esta preocupación: «Pero si la construcción de todas las teorías propiamente tales pertenece al dominio de los matemáticos, ¿qué queda para el filósofo?»[20]. La ciencia positiva, aunque fuera la característica formal del pensamiento, necesita de la preeminencia sobre la autorreflexión del pensamiento: se anuncian para ella derechos de propiedad sobre sus «dominios». Pero cuanto más abstracto y aislado es el «terreno» científico, mayores son la tentación y la disposición a hipostasiarlo. El afán de excluir no conoce otro límite que la posibilidad de la propia ciencia, cuyo proceder delimitador ha ascendido a principio metafísico. «Sin embargo, no podemos desconectar trascendencias sin límite; purificación trascendental no puede querer decir desconexión de todas las trascendencia, pues, si lo hiciéramos, quedaría sin duda una conciencia pura, pero no habría posibilidad alguna de una ciencia de la conciencia pura.[21]» La remisión crítico-idealista de toda objetividad –

también de la ciencia– a la inmanencia de la conciencia no debe tocar la prerrogativa de la ciencia. El análisis, que precede a todas las ciencias, de lo que se halla en la conciencia pura debe tratar también a esto mismo como un objeto científico. Esta paradoja es la clave de toda la fenomenología. La objetivización científica es transferida a la fundamentación de la objetividad y de la ciencia. El filósofo trascendental Husserl, que suscribe toda la crítica positivista al idealismo poskantiano, no se atreve a equiparar, con Fichte, la ciencia a lo absoluto. Pero no quiere negociar la primacía de la ciencia. Por eso debe primero suspenderse la caza idealista de lo trascendental, interrumpirse la exclusión de la trascendencia. Lo trascendental es sustituido por un ideal del conocimiento que, pese a toda la «reducción», ha sido extraído de las ciencias empíricamente existentes. En esto, la resignación de Husserl se asemeja en lo más hondo a la kantiana: la cuestión no es si la ciencia es posible, sino cómo lo es, y toda otra cuestión queda estigmatizada como especulación sin fundamento. Ninguna operación intelectual de Husserl, por muy radical que se pretenda, se atreve a sostener aún la idea de la vanidad de las ciencias que Agrippa de Nettesheim albergaba en los albores del humanismo burgués. Todavía en las *Meditaciones cartesianas*, el ideal de la filosofía y el de la ciencia –«ciencia universal»– es el mismo, y se describe a la filosofía como una jerarquía de los conocimientos científicos, enteramente conforme al esquema del racionalismo cartesiano[22]. Si, frente al poco refinado Descartes, la prueba de la duda parece extenderse a las ciencias, ello no significa sino que las ciencias, «previamente dadas» al margen de toda reflexión, y también la lógica formal, deben ellas mismas responder a un concepto más riguroso de la ciencia, como es el de la perfectamente ajustada escala de las evidencias. A Husserl no le preocupa si la ciencia es verdadera, sino si las ciencias son lo suficientemente científicas. El regreso crítico de la metodología científica establecida a la legitimación de la ciencia misma es para él tan incuestionable como para cualquiera de sus adversarios positivistas. Ello explica por qué también al último Husserl sigue pareciéndole la verdad algo previa y efectivamente dado que debe evidenciarse «descriptivamente». También los motivos idealistas de la producción y del origen se petrifican ante la mirada científica en hechos constatables. Jamás osa su filosofía participar espontáneamente en el proceso de la producción, y por ello tampoco se atreve a intervenir en la realidad. Por lo general, el fenomenólogo se estiliza como «investigador» que descubre «terrenos» y traza su mapa; toma literalmente la metáfora kantiana de la «tierra de la verdad» –un «nombre encantador»–[23]. Incluso el término ontología, que más tarde sería la contradivisa opuesta a la sistemática científica, pudo haberlo evocado Husserl desde su voluntad de elevar a lo absoluto el sistema de las ciencias. Según su concepción, las generalidades supremas de todo campo científico particular deben recogerse en principios ulteriormente no reductibles de carácter extremadamente formal, y su quintaesencia se llama ontología, lo que, por lo demás, quizá se halle más en el espíritu de Aristóteles y santo Tomás de lo que habrían admitido, al menos al principio, las nuevas ontologías. El modelo de Husserl en todas sus etapas es la matemática, a pesar de que en las *Ideas* nos previniera contra su confunsión con la filosofía[24]. Cuando en los *Prolegómenos* se postula una diferencia de valor de los conocimientos según su carácter nomológico[25]. este matematicismo domina en la forma y hasta el final todo el pensamiento de Husserl, incluso allí donde no se contenta con la

«clarificación» de la lógica y pone sus miras en la crítica de la razón lógica. Por mucho que el Husserl de las reducciones fenomenológicas haya «puesto entre paréntesis» el mundo real natural, su filosofar jamás se especificó de otro modo que en la forma de un aprehender sublimado de lo real, de la cual es prototipo la relación de la conciencia con la intelección de las «realidades» matemáticas.

El hecho de que Husserl, regresando a los comienzos de la filosofía burguesa y no afectado por la crítica que la lógica de Hegel hizo de ella, dé primacía a la matemática, tiene su motivo en la «pureza» de esta: el matemático «se abstiene de toda pregunta por la posible realidad de las multiplicidades»[26]. El carácter analítico de la matemática la pone a salvo de toda perturbación por una experiencia imprevista. De ahí que ella sirva de modelo a la aprioridad y a la certeza y la seguridad incondicionadas. Husserl divulga el precio que tiene que pagar: «Esta pureza en la limitación temática a sentidos objetivos en su esencialidad propia –a "juicios" en sentido amplio– puede también hasta cierto punto obrar de modo inconsciente»[27]. El término «inconsciente» indica que la ejecución de los actos matemáticos es independiente no sólo de toda «pregunta por la posible realidad», sino también de la reflexión sobre su propia exención. Es ciertamente posible que la matemática requiera, en cuanto ciencia, de tal inconsciencia en la ejecución. Pero objetivamente esta termina disolviendo el propio concepto de verdad. El mero operar es la forma hechizada en que la práctica vacía, separada por igual de la teoría y de las cualidades de sus objetos, regresa en la teoría. Bajo la primacía de la matemática, la pregunta por el significado es sustituida por una especie de actividad del pensamiento apagada, técnica, que confunde a quien busca el significado, mientras que, a la inversa, el matemático huele en toda pregunta por el significado un sabotaje a la maquinaria, y por eso la prohíbe. Su resuelta inconsciencia prueba la relación existente entre división del trabajo y «pureza» analítica: el matemático se ocupa de objetos ideales como el paleontólogo de los fósiles, y el ciego reconocimiento de una temática establecida desde fuera, que, por lo demás, el lenguaje de Husserl generalmente se lo exige también a la filosofía, exime, según él, al matemático de la obligación de ejecutar aquellos actos que podrían mostrar su «campo» como momento del todo de lo real. La filosofía repite lo que con frecuencia ya está acreditado en la realidad, y consagra la ignorancia como fuente legítima de seguridad. Pero cuanto más herméticamente cierre la inconsciencia del matemático sus formulaciones al recuerdo de aquello con lo que están entretejidas, tanto más perfectas aparecen las formas puras del pensamiento de las que ha sido eliminado el recuerdo del abstraer como acto con «realidad» propia. Su objetivación es el equivalente del haber salido despedidas de todo lo objetivo sin que quepa hablar siquiera de «forma». La objetividad inconsciente retorna como conciencia falsa de las formas puras. Se instaura un realismo ingenuo de la lógica. Todos los motivos realistas de Husserl lo emulan, y ese realismo motiva su tentativa de evasión de la teoría de la inmanencia en la crítica del conocimiento.

El que hablase de una «lógica pura "dogmáticamente" tratada»[28] indica que, en su etapa de filosofía trascendental, el realismo ingenuo de la lógica acabó irritándolo. Por eso quiso en su vejez explicar la razón lógica a partir de la conciencia pura. Pero ya se había topado con esta dificultad en la formulación originaria del absolutismo lógico. Entre las «condiciones de posibilidad de toda teoría en general»[29] cuenta justamente las

subjetivas: «La teoría, como fundamentación del conocimiento, es ella misma un conocimiento, cuya posibilidad depende de ciertas condiciones que radican en el concepto puro de conocimiento y la relación de este con el sujeto cognoscente. Por ejemplo, el concepto del conocimiento en sentido estricto implica que el conocimiento sea un juicio que no sólo tiene la pretensión de alcanzar la verdad, sino que está cierto de lo justificado de esta pretensión y posee realmente esta justificación. Pero si el que juzga no estuviese nunca en situación de vivir en su interior el carácter distintivo que constituye la justificación del juicio, y aprehender ese carácter como tal; si le faltase en todos sus juicios la evidencia que los distingue de los prejuicios ciegos y que le da la luminosa certeza, no sólo de tener algo por verdadero, sino de poseer la verdad misma, no se podría hablar en él de un establecimiento ni de una fundamentación razonables del conocimiento; no se podría hablar de teoría alguna ni de ciencia»[30]. Por la lógica de esta reflexión, todo esto está ya pensado enteramente desde la óptica de la filosofía trascendental, y en rigor no puede compatibilizarse con el «absolutismo lógico». Pues la validez de las proposiciones lógicas «en sí» es sostenida –y limitada– por la exigencia de la evidencia posible para la conciencia humana. Con ello vuelven a introducirse furtivamente todas las preocupaciones críticas que el absolutismo lógico quería desterrar. El impulso racional de Husserl no sólo atacó la fundamentación dogmática de la lógica en la psicología, sino también el dogmatismo lógico, forzando aquel viraje que lo expondría al fácil reproche de haber eliminado primeramente el psicologismo para luego reintroducirlo de contrabando. La pretensión de un ser-en-sí lógico se desvanece. Sólo que el conocimiento de las condiciones de la posibilidad de la lógica queda por su parte despojado de todo momento de espontaneidad y subordinado al ideal positivista de la mera aceptación de los hechos irreductibles, los «datos». Esto lo permite el concepto de evidencia. Su papel central en todo el pensamiento de Husserl se explica por el hecho de que la evidencia promete compaginar las exigencias contradictorias de la fundamentación a través de la cuestión recursiva de la subjetividad con la percepción de los hechos irreductibles, «absolutos»: «Una teoría choca, pues, contra las condiciones subjetivas de su posibilidad como teoría en general cuando, conforme a este ejemplo, niega toda preeminencia del juicio evidente sobre el juicio ciego, pues anula con ello lo que la distinguiría a ella misma de una afirmación arbitraria e injustificada»[31]. Así se amplía ya rudimentariamente el ideal positivista de la certeza sensible y se lo priva de su función crítica. La exigencia de lo inmediatamente dado es transferida al ámbito intelectual: el que las relaciones lógicas deban ser en sí, absolutas, y sin embargo fundarse racionalmente, da lugar a la construcción de la intuición categorial. La doctrina posterior de esta intuición no es sino la fórmula conjuradora de la evidencia. Pero sin tal concepto auxiliar, en el que coinciden la condición de ser-en-sí de lo espiritual y su justificación subjetiva, Husserl no puede arreglárselas. Si existen «condiciones subjetivas de posibilidad de una teoría», y están presentes en un sistema de juicios, no es posible afirmar la teoría lógica como un en-sí. Pero Husserl debe insistir justamente sobre esto desde el principio. El mismo postulado de la «independencia de la experiencia», que lleva a la construcción «realista» del en-sí lógico y trata a la lógica y a la matemática como simplemente existentes, al mismo tiempo exige la idealidad de la lógica y la matemática para conservarlas puras de lo fáctico. La cosificación y la idealización se le convierten a esta

filosofía –y no es la primera vez que esto ocurre– en correlatos. Si las proposiciones lógicas quedasen legitimadas por el análisis del cómo de su «aparecer» –como análisis de la conciencia, de la experiencia de ellas–, se plantearía la cuestión de la constitución y no se podría mantener lejos lo existente. Sólo referidas a un ente, sea el que fuere, son las proposiciones lógicas «experienciables» y pueden ser fundadamente repetidas; de lo contrario, quedarán vacías y se atribuirá a la lógica una categoricidad que no resultará comprensible ni siquiera al pensamiento que piensa la lógica. De ahí que el realismo ingenuo de la lógica se entrecruce paradójicamente con la afirmación de la idealidad de las proposiciones en sí frente al ente. El pensamiento debe suspenderse a sí mismo con el fin de conservar para el espíritu enajenado como automatismo lógico, en el cual el pensamiento no se reconoce, el privilegio de la absolutidad que reposa en sí misma. Pero si se concibe la ciencia como unidad sistemática y perfectamente inmanente de las «proposiciones en sí», como ocurre siempre en Husserl, la ciencia adquiere el carácter de fetiche: «Piénsese, por ejemplo, en el método fenomenológico de Husserl, en el que todo el dominio de la lógica se transforma últimamente en una “facticidad” de orden superior»[32]. Pero postular explícitamente la estrechez de un método aforado en «dominios»[33] y calarla es casi lo mismo. Al reconocer Husserl la cosificación de la matemática –y de la lógica pura–, asciende a la crítica del positivismo de segundo grado: «Es de advertir aquí que el matemático no es en verdad el teórico puro, sino sólo el técnico ingenioso, el constructor, por decirlo así, que edifica la teoría como una obra de arte técnica, atendiendo meramente a las conexiones formales. Así como el mecánico práctico construye máquinas, sin necesidad de poseer para ello una última intelección de la esencia de la naturaleza y de sus leyes, de igual modo construye el matemático teorías de los números, magnitudes, raciocinios y multiplicidades, sin necesidad de poseer para ello una última intelección en la esencia de la teoría en general y de las leyes y conceptos que son condición de ella»[34].

En ninguna parte se ve más claramente el aspecto fetichista de un pensamiento detenido y despreocupado de su propia consecuencia motriz que en la discusión por Husserl de los *Estudios lógicos* de F. A. Lange: «Únicamente por no atender al sentido escueto de la ley lógica ha podido olvidarse que esta no tiene la menor relación directa ni indirecta con la efectiva anulación de lo contradictorio en el pensamiento. Esta efectiva anulación sólo concierne, a los juicios vividos por un mismo individuo en un mismo momento y acto; no concierne a la afirmación y la negación repartidas entre distintos individuos o entre distintos tiempos o actos. Semejantes distinciones son esenciales para los hechos que aquí se tratan; la ley lógica, en cambio, no es afectada por ellas. Esta ley no habla de la lucha entre los juicios contradictorios, actos temporales, reales, de naturaleza determinada, sino de la incompatibilidad que existe por ley entre esas unidades intemporales, ideales, que llamamos proposiciones contradictorias. La verdad que dice que una pareja de tales proposiciones no son ambas verdaderas, no contiene ni siquiera la sombra de una afirmación empírica sobre ninguna conciencia y sus actos de juicio»[35]. Husserl critica la fundamentación psicológica corriente de la lógica a partir de la incompatibilidad de las proposiciones contradictorias en una misma conciencia. Como un mismo juicio puede ser afirmado o negado por distintos individuos y en distintos tiempos, ese argumento no basta.

Pero su demostración sólo es posible porque aísla monadológicamente la conciencia de distintos individuos en distintos tiempos, sin que entre en absoluto en su campo visual la unidad colectiva, el momento social de la síntesis del pensamiento, en la efectuación de los actos de la conciencia. Al no conceder esa unidad, pero debiendo reconocer la validez de las proposiciones lógicas que trascienden al individuo, se ve obligado a reconocerles directamente un ser en sí. Si concibiera el sujeto de la validez lógica como social y en movimiento, en lugar de aislado-«individual», no tendría necesidad de interponer un abismo ontológico entre el pensamiento y las propias leyes de este. Si, de hecho, el pensamiento fuera sólo el de las mónadas, sería un milagro que estas tuvieran que pensar según las mismas leyes, y la teoría no tendría otra salida que adjudicarse este milagro mediante el realismo platónico de la lógica. Pero ya sólo por el uso de un lenguaje y unos signos, el pensamiento se halla preordenado al individuo, y la creencia de este de que piensa «por sí» contiene, incluso en la extrema oposición a lo general, un momento de apariencia: lo que de su pensamiento pertenece al pensador individual es, tanto en su contenido como en su forma, algo fugaz. Esto es verdad en la doctrina del sujeto trascendental que tiene primacía sobre el empírico. Pero Husserl, individualistamente cegado, sólo conoce la conciencia de las mónadas, y como comprende que la validez de las proposiciones lógicas no se agota en la abstracción de la mónada, debe hipostasiar esa validez. La ley pura del pensamiento, emancipada del pensar, recae en ese punto de vista cuya crítica constituye el contenido de la filosofía desde Aristóteles; la propia ciencia forzosamente cae, debido a su principio obstinadamente mantenido, en la misma mitología que quería borrar.

El origen paradójico de la cosificación de la lógica en la abstracción de toda facticidad se manifiesta allí donde el primer Husserl se esfuerza por lo que constituye la motivación de su trabajo, que es la «clarificación filosófica» de la lógica y la matemática puras: «Pero esta es la causa del estado imperfecto de todas las ciencias. No aludimos ahora a la limitación con que investigan las verdades de su esfera, sino a la falta de esa claridad y racionalidad íntimas que debemos exigir independientemente de la extensión de la ciencia»[36]. Una vez más se tiene por obvio algo que no lo es en modo alguno: el dualismo entre el desarrollo material de una ciencia y su «esencia», la cual debe caracterizarla formalmente; el dualismo idealista de forma y contenido. El progreso efectivo del conocimiento en las ciencias nada tendría que ver con lo que estas son en sí mismas. Pero si se emprende el esclarecimiento de la lógica estrictamente según ese postulado, la teoría incurre en una *petitio principii*. La objetividad y la idealidad de la lógica –su efectivo ser en sí–, que deben ser demostradas por la crítica filosófica, vienen ya presupuestas por un método que atribuye a la lógica una racionalidad y una claridad independientes del estado de su desarrollo y que se contenta con exponerla descriptivamente. Aquí se trata de algo más que de la «autorreferencia» de la lógica, posteriormente discutida por Husserl. Es ciertamente legítimo aplicar proposiciones lógicas a la lógica: de otro modo no se podría juzgar racionalmente sobre ella. Pero otra cosa es la pregunta por la esencia de la lógica, que sólo puede sensatamente plantearse cuando no prejuzga la respuesta. Y esto es lo que ocurre en esa suposición de Husserl de un *a prori* formal, al margen de los hechos y, por lo mismo, indiferente al hecho histórico de la evolución de las ciencias. Como sólo en una lógica muy

evolucionada cabe destacar los constituyentes de la misma, la claridad y la racionalidad se hallan, en su propia esencia, inmersas en la historia: el hecho de que emerjan sólo como resultado, de que cristalicen en la separación de método y cosa, no es algo extrínseco a ellas, por obstinadamente que se cierren al recuerdo de ello. La indiferencia hacia tal recuerdo da a los *Prolegómenos*, pese a todo el mérito de enfrentarse a un psicologismo que de hecho no es más que el correlato de la lógica cosificada, un peculiar aire de impotencia. Una y otra vez contiene la argumentación como premisa implícita aquello a lo que quiere llegar como resultado explícito. La sombra de lo que Husserl excluye –y la operación fundamental de su filosofía es un excluir, pues es de todo punto una filosofía defensiva– necesariamente cae sobre la zona protegida de la pureza. Así, Husserl no negó que «práctica y asociación» constituyen momentos esenciales, no meramente accidentales, de todo acto lógico. Pero entonces la lógica resulta menos separable que nunca del pensamiento. Hussel trata de derivar la práctica y la asociación de la legalidad «impresa» de la forma lógica[37] sin hacerse siquiera la pregunta, en la que luego pondrá el mayor énfasis, de cómo algo puramente lógico puede ser causa de algo psíquicamente fáctico, y curiosamente sin que le preocupe el hecho de que esas prácticas del pensamiento pertenecen evidentemente a la ejecución fáctica de actos, y no a la forma pura.

Pero no sólo es impugnable la suposición de la argumentación para sostener el absolutismo lógico, sino también el propio núcleo de esa argumentación. El pasaje del primer tomo de las *Investigaciones lógicas* que contiene la crítica más concluyente del psicologismo, la polémica contra la idea de que las leyes del pensamiento son «presuntas leyes naturales que actuando aisladamente causan el pensamiento racional»[38], es al mismo tiempo víctima de la cosificación. Husserl explica[39] que es absurdo ver en las leyes lógicas causas psicológicas del curso del pensamiento humano. Una máquina de calcular estaría entonces constituida, «conforme a leyes naturales», de tal manera que las cifras surgirían como mandan los principios matemáticos. Sin embargo, nadie recurriría a las leyes aritméticas, en lugar de a las mecánicas, para explicar el funcionamiento de la máquina. Esto podría trasladarse al hombre. Este tiene además, cual si fuese una segunda máquina, la «comprensión» de la corrección de lo pensado por «otro» pensamiento sujeto a leyes. Pero el funcionamiento de su aparato de pensamiento como tal no es diferente del de la máquina. Con este ejemplo, Husserl pone claramente de manifiesto que lo psicológico no puede ser derivado de principios lógicos, y que estos no pueden equipararse a leyes naturales. Evidentemente, sin la «validez ideal» de los enunciados aritméticos, la máquina no funcionaría, como tampoco lo haría de no estar adecuadamente organizada según las leyes de la mecánica. Incluso en este ejemplo no es posible lograr la separación entre las esferas sin que quede un incómodo resto. Pero la comparación, que no es gratuitamente mecánica, no puede en absoluto aplicarse al acto vivo de la comprensión. La imposibilidad de la deducción de resultados fácticos del pensamiento a partir de leyes lógicas no significa que exista un *jorismos* entre unos y otras. En este punto, la comparación con la máquina es engañosa. El que en esta la exactitud matemática de los resultados y las condiciones causal-mecánicas de su funcionamiento parezcan no tener nada que ver entre sí, se debe únicamente a que se prescinde de la construcción de la máquina. Esta exige una conexión del tipo que fuere entre los enunciados aritméticos y la posibilidad física de operar de

acuerdo con ellos. Sin tal conexión no se obtendría una solución correcta, y establecerla es tarea del constructor. No es la máquina, sino la conciencia de este la que lleva a cabo la síntesis de ambas cosas. La máquina se convierte en «cosa» al quedar fijada para siempre la relación entre lógica y mecánica, que luego ya no es visible en las operaciones particulares. En la máquina ha cuajado la labor del constructor. El sujeto que ajustara el procedimiento causal-mecánico a las relaciones lógicas se ha retirado de la máquina como el Dios de los deístas de su creación. El dualismo no mediado de realidad y matemática nace históricamente de un olvido, de la retirada del sujeto. Pero esto no vale sólo para la máquina, sino también para el propio hombre en la medida en que su pensamiento se divide en momentos lógicos y psicológicos. El sujeto traslada a la ontología su propia escisión en un disciplinado trabajador intelectual y un ente aparentemente aislado. Los momentos lógicos, enajenados de él, representan lo que lo trasciende. En cuanto individuo pensante y actuante, es más que sólo él mismo. Se convierte en soporte de la acción social y se mide simultáneamente por la realidad preordenada al ser para sí escindido de su subjetividad. Como persona psicológica, no se cree enajenado sí mismo. Mas para retroceder a la mera identidad consigo mismo debe pagar el precio de la invalidez de todo contenido de su conciencia, pero sin escapar de la fatalidad de la que la persona psicológica quiere salvarse. Privada esta de la relación con lo universal, se reduce al *factum,* sucumbe a una determinación exterior a ella y, como subjetividad solidificada en una individualidad fija, se convierte también ella en cosa tan insubjetiva como la ley que rige en ella. En el hombre, como en la máquina, lo que está separado no permite que el arbitrio del pensamiento vuelva a unirlo. Es el proceso social el que decide sobre la separación y la unión. Pero la conciencia no deja de ser la unidad de lo partido. Si la autoalienación fuese radical, sería la muerte. Como cosa causada por el hombre, también es apariencia. Husserl la enmascara como historiógrafo de la autoalienación del pensamiento, de la cual no es consciente, pero sí fiel a ella. La proyecta a la verdad. Es cierto que percibe los límites de la analogía con la máquina. Pero despacha rápidamente la objeción: «La máquina no es, sin duda, una máquina pensante; no se comprende a sí misma, ni comprende la significación de sus funciones. Pero ¿no podría funcionar de un modo análogo la máquina de nuestro pensamiento, sólo que reconociendo necesariamente en todo momento justo el curso real de un proceso mental por intelección de las leyes lógicas, intelección que surgiría en otro proceso?»[40]. Ya sólo el hipotético «podría» en un punto central de la argumentación tendría que desconcertar al fenomenólogo que promete atenerse sólo «a las cosas». Pero, sobre todo, el sujeto de la argumentación no se compone de diversos «pensamientos» –la imposibilidad lingüística del plural de «pensar» indica la imposibilidad real–, y la diferenciación entre actos reflexionantes y actos directamente ejecutados no fundamentaría ningún dualismo absoluto fuera de la unidad de la autoconciencia. La posibilidad misma de la reflexión presupone la identidad del espíritu reflexionante con el sujeto de los actos sobre los cuales este reflexiona. Pero ¿cómo afirmar entonces una divergencia completa entre la legitimación cognoscitiva de las proposiciones lógicas y la ejecución fáctica de operaciones lógicas, si ambas cosas se interpenetran en una y la misma conciencia? La unidad del pensamiento que opera aquí lógicamente y que comprende el sentido de sus propias operaciones sólo puede ignorarse en interés de un *thema probandum* que desplaza

la distinción entre las disciplinas científicas hacia el fundamento ontológico. Sin esa unidad ni siquiera sería posible representarse la consistencia de la misma lógica para cuya defensa Husserl incurre en el absolutismo. El que pueda juzgarse sobre lo objetivo conforme a leyes lógicas sería un milagro si no fuera el pensamiento el que hace tales juicios, obedece a la lógica y la comprende. La teoría husserliana de la ruptura es ella misma frágil.

Para descubrir todo esto, no necesitaba más que desarrollar sus consideraciones sobre los «objetivos de la economía del pensamiento», cuyo concepto toma de la crítica positivista del conocimiento de fines del siglo diecinueve, en especial de Mach y Avenarius. Pero Husserl únicamente llama por su nombre al mecanismo de la cosificación para capitular ante él: «Así, por ejemplo, es un serio problema el de cómo son posibles disciplinas matemáticas, disciplinas en las cuales no pensamientos relativamente simples, sino verdaderas torres de pensamientos y combinaciones de pensamientos se mueven con soberana libertad y son creadas por la investigación en complicación siempre creciente. Ello es obra del arte y del método, que superan las imperfecciones de nuestra constitución espiritual y nos permiten obtener indirectamente, por medio de procesos simbólicos y renunciando a la intuitividad y a la propia comprensión y evidencia, resultados que son completamente seguros porque quedan asegurados de una vez para siempre mediante la fundamentación general de la eficacia de los métodos»[41]. Difícilmente se encontraría una caracterización más exacta que la de la renuncia a la intuitividad, a la comprensión y a la evidencia para la contradicción de que la labor matemática sólo pueda llevarse a cabo mediante la cosificación, el abandono de la actualización de lo significado y, no obstante, presuponga como fundamento de su propia validez la asunción de la impureza, que para ella es tabú. Al describir Husserl esta circunstancia sin resolverla, sanciona ya el fetichismo que sesenta años más tarde mostrará su aspecto mánico en la fascinación por las máquinas calculadoras fabulosamente perfeccionadas y en la ciencia cibernética que de ellas se ocupa. Usando un buen símil, habla de «torres de pensamientos» matemáticos que sólo son posibles porque los resultados contenidos en la matemática no los realiza el matemático en cada operación, sino que se producen entre los símbolos, de modo que la objetividad del procedimiento matemático parece autónoma frente al pensamiento subjetivo. Esas «torres» son artefactos que se presentan como si fuesen naturales. Así, para permanecer en la imagen, un viejo muro, cuyo origen y finalidad sociales han sido olvidados, es percibido como un elemento del paisaje. Pero la torre no es una roca, aunque haya sido levantada con las mismas piedras que prestan su colorido al paisaje. Husserl reconoce la cosificación de la lógica para «asumirla», como es propio de su método en general, para intencionadamente olvidar nuevamente lo que la lógica ha olvidado. Es innegable la analogía con el pensamiento económico vulgar, que atribuye el valor a las mercancías en sí, en lugar de determinarlo como una relación social. El método matemático es «artificial» sólo en la medida en que, en él, el pensamiento no se percata de sí mismo, pero precisamente tal «artificialidad» hechiza a la lógica confiriéndole una segunda naturaleza y el aura del ser ideal. Por amor a ella se aferra Husserl a la matemática como si fuese un modelo prefilosófico en medio de su filosofía. No lo contraría la paradoja de la «maquinaria del pensamiento»[42]. El antipositivista declarado coincide paradójicamente con los logísticos también en que define los productos de la maquinaria sustraídos al acto

vivo, los símbolos aritméticos generales de los conceptos numéricos, como «puros símbolos operatorios», «como símbolos cuya significación está definida exclusivamente por las formas externas de las operaciones; cada símbolo viene a ser meramente algo con que se puede manipular sobre el papel en determinadas formas»[43]. La teoría del lenguaje de Husserl, para la cual las palabras son solamente «símbolos sensibles» y, por ende, intercambiables, está aún adherida al concepto logístico de la ficha de juego[44]. El absolutismo lógico se anula a sí mismo: al dispensar Husserl los conceptos de su «comprensibilidad», necesariamente se convierten en «formas externas de operación», y su validez absoluta para las cosas, en algo contingente. La independización y la perpetuación de lo formal, que le ahorran la confrontación con su propio sentido, cortan al mismo tiempo la relación de lo estatuido como absolutamente verdadero con la idea de la verdad.

El primer tomo de las *Investigaciones lógicas* tiene por tesis que las proposiciones lógicas valen para todos los juicios posibles en general. En la medida en que son aplicables a cualquier pensamiento de cualquier objeto, les conviene la verdad «en sí»: su validez nada tendría que ver con objeto alguno, justamente porque concerniría a todos los objetos. En cuanto entes en sí serían al mismo tiempo independientes de los actos que cursan lógicamente o en los que se reflexiona sobre la lógica. Pero hablar de «cualquier objeto» es equívoco. El hecho de que pueda prescindirse de todo objeto porque la lógica formal sirve para todos significa ciertamente que en la suprema universalidad de la categoría «objeto en general» desaparecen todas las diferencias específicas; pero la relación de sus proposiciones con un «objeto en general» no desaparece. Estas sólo valen «para» objetos. La lógica sólo es aplicable a proposiciones, y sólo las proposiciones pueden ser verdaderas o falsas. El principio de contradicción, por ejemplo, no podría expresarse sin tener en consideración el concepto de proposiciones contradictoriamente opuestas entre sí. Pero el concepto de tales proposiciones envuelve necesariamente un contenido, tanto con respecto a la facticidad de su propio acto, al fáctico juzgar subjetivo, como con respecto a los elementos materiales que subyacen hasta en la proposición más abstracta, aunque sólo sea mediatamente, si es que ha de significar algo, si es que es una proposición. Por eso es del todo inadmisible hablar del ser en sí de la lógica. La mera posibilidad de la lógica depende de la existencia, de proposiciones, de todo lo que esa existencia arrastra, así como, a la inversa, las proposiciones dependen de la lógica, a la que deben satisfacer para ser verdaderas. La lógica formal es funcional, y no un ser ideal. Pero si, para hablar a la manera fenomenológica, se reconoce el «sobre qué en general» como su condición constitutiva, las condiciones de posibilidad de este «sobre qué en general» se convierten también en condiciones de la lógica formal. El «sobre qué en general», las proposiciones sometidas a la lógica, necesariamente requieren, en cuanto síntesis, el pensar, aun cuando la estringencia de la síntesis oculte el momento de espontaneidad haciéndolas aparecer, en analogía con las percepciones sensibles, como meros registros pasivos de algo puramente objetivo. Pero, de ese modo, las proposiciones lógicas nos remiten al mismo tiempo a una materia que no es absorbida por el pensamiento que se ocupa en ella. Al suprimir Husserl el momento subjetivo, el pensar, como condición de la lógica, escamotea también lo objetivo, la materia del pensar insoluble en el pensamiento. Su lugar lo ocupa el pensamiento no clarificado y, por ello, hinchado en su pretensión de ser la objetividad

misma: el absolutismo lógico es, desde el principio y sin sospecharlo, idealismo absoluto. Sólo la equivocidad del término «objeto en general» permite a Husserl interpretar las proposiciones de la lógica formal como objetos sin elemento objetivo. De ese modo, el mecanismo del olvido se convierte en el de la cosificación. Es inútil apelar a la lógica hegeliana, en la que el ser abstracto se convierte en la nada, del mismo modo que en el «objeto en general» de Husserl puede prescindirse de todo elemento objetivo. El «ser, puro ser, sin más determinación»[45] de Hegel no debe ser confundido con la husserliana categoría-sustrato suprema de «objeto en general». Pero, sobre todo, en Husserl no admite duda alguna el principio de identidad. Los conceptos siguen siendo lo que son. La «nada» husserliana, la eliminación de la facticidad en la interpretación de las relaciones lógicas, reclama validez absoluta en cuanto juicio aislante. Por eso, sus términos deben someterse a su método predilecto, el análisis crítico del significado.

Un análisis tal lo efectuó sagazmente Oskar Kraus en la introducción a la *Psicología* de Brentano: «Sobre todo es necesario aclarar el término “objeto”; si se lo usa en el mismo sentido de cosa o de algo real, es una expresión autosignificante (autosemántica). Entonces no significa sino lo que pensamos en el supremo concepto general, al cual podemos ascender abstrayendo de las intuiciones, y para lo cual Brentano emplea también las expresiones “ser, cosa, lo real”. Pero si se usa “objeto” en combinaciones como “tener-algo-por-objeto”, entonces la palabra “objeto” no es autosignificante, sino cosignificante (sinsemántica), pues esas combinaciones de palabras pueden ser completamente sustituidas por la expresión “representar a algo”. El doble significado y, en ciertos casos, cosignificado de la palabra “objeto” acaso se torne más claro si se piensa que la frase “Tengo algo, es decir, una cosa, algo real, algo esencial, por objeto” también puede expresarse mediante el giro equivalente “tengo algo, es decir, un objeto, por objeto”. En esta frase, el primer “objeto” es autosignificante por cosa, ser o algo real, mientras que el segundo es sinsemántico, no significando nada en sí mismo, mientras que en el contexto del discurso significa tanto como la frase “represento a una cosa, una cosa se me aparece, una cosa es mi fenómeno, tengo una cosa objetivamente”, o una cosa “dada”, o “fenoménica”, o “inmanente”; tengo algo objetivamente”»[46]. La prueba de la suplantación de un concepto sinsemántico por otro autosemántico caracteriza, en términos de la teoría del significado, a la cosificación en su resultado, naturalmente sin desarrollarla partiendo de su origen. El que la teoría husserliana de la lógica descuide incluso su «objeto en general», su relación con lo objetivo implícita en el sentido de las proposiciones lógicas, y el que se haga de la lógica misma un objeto, incurriendo en el error que Kraus indica, son sólo dos aspectos diferentes de lo mismo. Como ningún pensar puede salir de la polaridad sujeto-objeto, y ni siquiera fijarla ni determinar los momentos discernidos independientemente unos de otros, el objeto expulsado en la hipostatización de la lógica pura retorna en aquella, que se convierte en el objeto que la lógica había olvidado. En su ingenuidad respecto a la relación con lo objetivo, la lógica necesariamente se malentiende a sí misma: se atribuye a sí misma, en cuanto forma pura, la rigurosidad que adquiere en el juicio sobre objetos, haciéndose pasar por ontología. Pero ello no sólo afecta a la cuestión de sus «fundamentos», sino también a su estructura interna. La tan señalada rigidez de la lógica desde Aristóteles, que hasta Russell y Whitehead no experimentó ningún progreso, acaso se deba a la cosificación de la lógica,

que se cerró tanto más herméticamente a su propio sentido objetivo cuanto más se desarrollaba como ciencia particular.

La cosificación de la lógica en cuanto autoenajenación del pensamiento tiene por equivalente y modelo la cosificación de aquello a lo que se refiere el pensamiento: de la unidad de los objetos, que hasta tal punto han cuajado en identidad para el pensamiento que con ellos trabaja que, prescindiendo de su cambiante contenido, puede retenerse la mera forma de su unidad. Tal abstracción sigue siendo el presupuesto característico de toda lógica. Esta remite a la forma de la mercancía, cuya identidad consiste en la «equivalencia» del valor de cambio. Pero, con ello, remite a una relación social obstinada y ciega, a la falsa conciencia, al sujeto. El absolutismo lógico es ambas cosas: la reflexión de la cosificación operada por el sujeto en el sujeto, que acaba convertido en cosa para sí mismo, y el intento de romper el hechizo de la subjetivización universal, de poner freno, mediante algo absolutamente irreductible, a un sujeto que, con todo su poder, sospecha su arbitrariedad, si no su impotencia. El subjetivismo radicalizado se convierte en fantasma de su propia superación: tal es el esquema de Husserl ya en los *Prolegómenos.* Su manera de proceder es ya, como luego en la teoría del conocimiento, un «tachar», un «excluir». Su base es ese concepto residual de la verdad que tiene en común toda la filosofía burguesa con excepción de Hegel y Nietzsche. A este pensamiento, la verdad se le aparece como lo que «resta» después de haber sustraído los gastos del proceso de su producción, el salario por el trabajo en él requerido, en suma lo que en el lenguaje vulgar de la ciencia entregada al positivismo se denomina «factores subjetivos». Que en este proceso no se obtenga lo sustancial del conocimiento, la plenitud de su objeto y la emoción por ella, le es indiferente a una conciencia que en la posesión de lo invariable e indisoluble posee el sucedáneo de la experiencia, que para ella se divide en categorías clasificatorias. El instrumento que disuelve todo lo absoluto se erige en lo absoluto. Así como Fausto no conserva en sus manos sino las vestimentas de Helena, así la ciencia, que no deja de ambicionar su objeto, se consuela con la forma vacía del pensamiento. El propio Husserl se llama a sí mismo, no sin acusar en la fórmula atenuante del *sit venia verbo* una sorda desazón, un «absolutista lógico»[47]. Se refiere a las «leyes de la lógica pura independientes de las particularidades del espíritu humano»[48], cuyo concepto vuelve a introducir con el vacilante paréntesis de «en el caso de que existan». El absolutismo lógico va así mucho más allá de la crítica de la interpretación psicológica de la lógica y deduce la validez de esta de la dinámica de la «vida psíquica»; más allá de la demostración lograda de que las leyes lógicas no son algo meramente psíquico, intrahumano. La teoría de Husserl es absolutista ante todo porque niega la dependencia de las leyes lógicas del ente en general como condición de su posible sentido. No indica en este una relación entre conciencia y objeto, sino que atribuye a aquellas un ser *sui generis:* «Mas por nuestra parte diríamos: la igualdad general en orden al contenido y a las leyes funcionales constantes, entendidas como leyes naturales de la produción del contenido igual en general, no constituye una auténtica validez universal; la cual descansa propiamente en la idealidad»[49]. Tal idealidad coincide para él con el carácter de absoluto: «Si todos los seres de una especie están forzados por su constitución a formular los mismos juicios, esto quiere decir que están de acuerdo entre sí empíricamente; pero en el sentido ideal de la lógica, que se halla por encima de todo lo empírico, pueden,

sin embargo, cometer un contrasentido al juzgar, en vez de juzgar de acuerdo. Definir la verdad por referencia a la comunidad de naturaleza significa destruir su concepto. Si la verdad tuviese una relación esencial con las inteligencias pensantes, sus funciones y sus movimientos espirituales, surgiría y desaparecería con ellas; y si no con los individuos, con las especies. Y con la auténtica objetividad de la verdad desaparecería también la del ser; incluso la del ser subjetivo y respectivamente la del ser de los sujetos. ¿Y si, por ejemplo, los seres pensantes fuesen incapaces en su totalidad de poner su propio ser como verdaderamente existente? En este caso serían y no serían a la vez. La verdad y el ser son ambos "categorías" en el mismo sentido; y evidentemente correlativas. No se puede relativizar la verdad y mantener la objetividad del ser. Cierto que la relativización de la verdad supone un ser objetivo como punto de referencia; pero en esto justamente radica la contradicción del relativismo»[50]. Por concluyente que esto parezca, es objetable en el detalle. Al quedar la «forzosidad» de que los juicios sean iguales separada de los sujetos que juzgan y atribuida a la lógica ideal, se deja fuera de tal forzosidad el momento de coerción derivado de la cosa. Este momento sólo se impone en la síntesis del juicio efectuada por el sujeto; sin la mediación constitutiva del pensamiento, las presuntas leyes ideales no serían en absoluto aplicables a lo real; el ser ideal no tendría nada que ver con el real, ni siquiera como «forma» del mismo. Lo que a Husserl le parece ser la suprema objetividad, la «lógica, que se halla por encima de todo lo empírico», estaría condenado, en tal superioridad, a la mera subjetividad: su relación con lo real dependería del azar. Incluso la tesis plausible, acertada frente al empirismo, de que el concepto de la verdad se destruiría si se lo definiera por referencia a la «comunidad de naturaleza», se revela como negación abstracta, como demasiado tosca. El pensar la verdad no se agota ni en el sujeto, aunque sea trascendental, ni en la ley ideal pura, sino que exige la referencia del juicio a las cosas, y esta relación –y con ella la objetividad de la verdad– incluye también a los sujetos pensantes, que cuando efectúan la síntesis son movidos a ella por la cosa misma sin que la síntesis y la forzosidad puedan aislarse una de otra. Precisamente la objetividad de la verdad necesita del sujeto; separada de este, termina siendo víctima de la mera subjetividad. Husserl sólo ve la rígida alternativa entre el sujeto empírico, contingente, y la ley ideal, absolutamente necesaria y pura de toda facticidad, pero no ve que la verdad no se identifica ni con aquel ni con aquella, sino que es una constelación de momentos que no puede añadirse como «residuo» a la parte subjetiva ni a la objetiva. En un intento de *reductio ad absurdum* de la lógica «subjetivista» supone que los mismos seres pensantes «serían y no serían» si su constitución les prohibiera «poner su propio ser como verdaderamente existente». Lo absurdo consistiría en que tales seres, pese a su defecto, «serían». Pero sin la posibilidad de pensar, a la que es inmanente el concepto de los sujetos, carecería de sentido el propio absolutismo lógico. El absurdo aparentemente evidente sólo llega a producirse debido a que Husserl postula aquí personas psicofísicas contingentes, y allá leyes lógicas; es claro que las personas no tienen sobre estas ningún poder directo. Pero se hallan mediadas por un concepto de subjetividad que va más allá de los individuos psicofísicos, aunque sin tacharlos, sino conservándolos en sí como momento de su propia fundamentación. Así como la verdad no se legitima mediante la mera facticidad de la organización subjetiva, tampoco lo hace mediante una idealidad que sólo se constituye por

la ceguera a sus propias implicaciones fácticas. Tanto la teoría empírica como la idealista equivocan la verdad al fijarla como un ente –que Husserl llama «ser»–, cuando esta es un campo de fuerzas. Es cierto que «no se puede relativizar la verdad y mantener la objetividad del ser». Pero el propio Husserl pone, en el lugar de tal objetividad, su vaciado, la mera forma, porque no es capaz de concebir la objetividad sino como algo estático-cósico.

La idolatría de la lógica como ser puro exige la separación incondicional entre génesis y validez: de lo contrario, lo lógicamente absoluto se mezclaría con el ente y con lo que, según la norma del *jorismos*, sería contingente y relativo. Husserl desarrolló la separación en polémica contra el empirismo. Según él, el psicologismo de la teoría lógica revela «en todas partes la propensión a confundir el origen empírico y psicológico de ciertos juicios universales (en gracia a esta su presunta “naturalidad”) con la justificación de los mismos»[51]. Esta aclaración de los términos no va verdaderamente al asunto mismo. De que no haya que «confundir» el origen y la justificación de los juicios, de que la validez sea cosa distinta de la génesis, no se sigue que la explicación del sentido de los caracteres distintivos de la validez no nos remita a momentos genéticos como condición necesaria de los mismos, como por lo demás ha concedido luego de forma tácita el filósofo trascendental Husserl, aunque sin rectificar explícitamente la tesis del absolutismo lógico. En la medida en que sea necesario referir la validez lógica a la génesis, esta misma pertenece al sentido lógico que hay que explicar o «despertar». Husserl describió resueltamente y con autoridad las antinomias en las que desemboca el psicologismo lógico. Pero la contraposición absolutista no mediada se enreda en otras que no son menos serias. Hay dos interpretaciones posibles de la lógica absoluta, independiente de toda génesis y, por ello, últimamente válida para todo ente. La conciencia se encuentra frente a la lógica, frente a las «leyes ideales». Si no quiere admitir crudamente sus pretensiones, sino exponerlas como fundadas, las leyes lógicas deben serle evidentes al pensamiento. Pero el pensamiento debe entonces reconocerlas como sus propias leyes, como su propia esencia; pues pensar es la sustancia de los actos lógicos. La lógica pura y el pensamiento puro serían indesligables, el dualismo radical entre lógica y conciencia sería abolido y el sujeto del pensamiento entraría también en la fundamentación de la lógica. O bien Husserl renuncia, en aras de la pureza de la pretensión de ser absoluta, a la fundamentación de la lógica como forma inmanente al pensamiento y transparente para él por ser su propia esencia. Pero entonces –si es lícito trasladar una expresión de la teoría del conocimiento a dominios enteramente formales– la lógica estaría dada a la conciencia sólo de manera «fenoménica», y no sería evidente «en sí». La conciencia sólo sabría de la lógica no como algo que meramente aparece a la conciencia y se agrega a ella de forma heterónoma, sino como algo verdadero, si la lógica misma fuese el saber de la conciencia. La aceptación de un «fenómeno» de orden superior meramente registrado acaso pudiera salvar la pureza del *a priori* lógico. Pero la lógica perdería así el carácter de validez incondicional, que para el absolutismo lógico es tan inviolable como la pureza ideal. Sus leyes sólo valdrían entonces en el marco de su «aparecer», y serían dogmáticas, injustificables, contingentes. Paradójicamente se convertirían en reglas de la experiencia: el absolutismo se invertiría en un empirismo. Si a la conciencia se le «aparecieran» otras leyes lógicas, tendría que

plegarse a ellas igual que a las de la lógica existente, y el fenomenólogo se encontraría en la situación cuya posibilidad Husserl negó incluso a una lógica de ángeles[52]. En ese caso podrían ocurrir, como Husserl se niega a concederle a Erdmann, que «otros seres tuvieran principios completamente diferentes»[53]. Ambas interpretaciones de la pretensión absolutista conducen a aporías tanto como la posición contraria psicologista. La lógica no es un ser, sino un proceso que no puede reducirse a un polo de «subjetividad» ni a otro de «objetividad». La autocrítica de la lógica tiene como consecuencia la dialéctica.

Sin embargo, Husserl acentúa hasta el extremo el contraste entre validez y génesis: «La cuestión no es cómo se forma la experiencia, ingenua o científica, sino qué contenido ha de tener para ser una experiencia objetivamente válida. La cuestión es cuáles son los elementos y las leyes ideales que fundan esta validez objetiva del conocimiento real (y más en general de todo conocimiento) y cómo debe entenderse propiamente esta función. Con otras palabras: no nos interesan la génesis ni las transformaciones de la representación del mundo, sino el derecho objetivo con que la representación científica del mundo se opone a todas las demás, afirmando que su mundo es el objetivamente verdadero»[54]. La tesis de que no importa cómo se forma la experiencia, sino qué contenido ha de tener para ser una experiencia objetivamente válida, pasa por alto el hecho de que el propio contenido de experiencia es un «formarse» en el que, por así decirlo, se combinan químicamente momentos subjetivos y objetivos. El juicio debe al mismo tiempo expresar un contenido y fundarlo mediante síntesis. Sólo cuando se desconoce el carácter tensional inmanente al juicio puede prescindirse del «formarse» del contenido. De hecho, Husserl tampoco se ocupa, como hacen creer esas afirmaciones, del contenido, sino sólo de la forma separada del juicio, con lo que elude la dinámica que se desarrolla en la «relación» lógica. El dualismo de forma y contenido es el esquema de la osificación. Husserl declara que a «nosotros» –es decir, al gremio de los lógicos– no nos interesa la génesis, sino el derecho objetivo de la representación científica del mundo. Así entroniza altivamente el «interés» dictado por la división del trabajo científico como criterio de la dignidad ontológica de un ser supuestamente inmodificable frente al mero devenir. La palabra «interés», que anuncia un viraje arbitrario, delata contra la intención de Husserl que esa dignidad no proviene de la relación lógica en sí, sino de la «posición» de una ciencia que, en aras de su presunta dignidad, se aísla de la conexión del conocimiento con el todo. El desinterés del lógico por las «transformaciones de la representación del mundo» debe la apariencia de su evidencia solamente a la variabilidad del concepto de mundo. Con razón no se preocupa la lógica de la transformación de la representación del mundo como mera representación; pero también sin razón en la medida en que tal representación lo es de la transformación del mundo. El «derecho objetivo con que la representación científica del mundo se opone a todas las demás» no tiene, como Husserl quisiera, su fundamento divino en la «idea de la ciencia», sino que halla su medida y su límite en la capacidad de la ciencia para reconocer su objeto. La división del trabajo la ayuda a ello y la obstaculiza en ello. El rígido objetivismo de lo lógico en Husserl demuestra ser un subjetivismo oculto a sí mismo también en la medida en que la idea de la ciencia, el esquema ordenador impuesto por la conciencia humana a los objetos, es tratada como si la necesidad anunciada en ese esquema fuera el orden existente en los propios objetos. Toda ontología estática hipostasía ingenuamente lo categorial-

subjetivo.

Husserl se facilita tanto su polémica contra la concepción genética de la lógica porque la limita al «psicologismo». La interpretación genética de las leyes lógicas debe recurrir a los procesos de la conciencia en el sujeto psicológico, en el individuo humano, como su último sustrato. Ello le permite desde luego poner de relieve la diferencia entre la fundamentacion psicológica en los actos individuales de la conciencia y la objetividad del contenido lógico. Pero la génesis implícita de lo lógico no es en absoluto la motivación psicológica. Esta es un comportamiento social. En las proposiciones lógicas sedimentan, según Durkheim, experiencias sociales como el orden de las relaciones de generación y propiedad, que afirman la primacía del individuo sobre el ser y la conciencia. Al mismo tiempo normativas y enajenadas del interés individual, se enfrentan siempre al sujeto psicológico como algo válido en sí, como algo necesario, y sin embargo también accidental, y esto es exactamente lo que, contra la voluntad de Husserl, les ocurre a las «proposiciones en sí». El poder del absolutismo lógico sobre la fundamentación psicológica de la lógica es un préstamo de la objetividad del proceso social, que domina a los individuos y es siempre opaco para ellos. Ante este elemento social, la reflexión científica de Husserl adopta irreflexivamente la posición del individuo. Como hace la conciencia precrítica de las cosas, eleva la lógica al rango de lo existente en sí. Con ello afirma correctamente que las leyes del pensamiento del individuo –psicológicamente hablando, del yo, cuyas categorías se hallan vueltas ciertamente hacia la realidad, están formadas por la interacción con ella, y esto es lo que las hace «objetivas»– no reciben su objetividad del individuo. El reconocimiento del orden previo de la sociedad se impone distorsionado contra el individuo. Cuya prioridad, que es la ilusión del liberalismo tradicional, resulta conmovida por la concepción posliberal de Husserl. Pero la ideología conserva, con todo, su poder sobre él. El proceso social no comprendido se transfigura para él en la verdad misma, y su objetividad en una objetividad espiritual, en el ser ideal de las proposiciones en sí.

La objeción de la remisión de la lógica al pensamiento, y con él al ente, es demasiado obvia como para que Husserl no haya tenido que enfrentarse a ella. «No se objete que en ninguna parte del mundo se hubiese podido llegar a hablar de leyes lógicas, si nunca hubiésemos tenido representaciones y juicios en vivencias actuales, ni hubiésemos abstraído de ellos los respectivos conceptos lógicos fundamentales. No se diga que en todo acto de comprensión y de afirmación de la ley está implícita la existencia de representaciones y de juicios que, por ende, podría inferirse de ella. Pues apenas es necesario decir que esta consecuencia no está sacada de la ley, sino del acto de comprensión y de afirmación de la ley; que la misma consecuencia podría sacarse de cualquier afirmación; y que los supuestos o los ingredientes psicológicos de la afirmación de una ley no deben confundirse con los elementos lógicos de su contenido.[55]» Lo que «apenas es necesario decir» resbala sobre la dificultad principal. Pues no se trata de una «comprensión y afirmación» meramente subjetivas de la ley, independientes de las cosas y realizables a voluntad. Por el contrario, la pretensión de la absolutidad de la ley equivale a la de su exactitud, y esta no puede obtenerse sino a partir de «representaciones y juicios» actuales. No se puede contraponer a la «ley» su «comprensión y afirmación» como una conducta irrelevante del espectador allí donde la ley exige ser pensada como «ley del

pensamiento» para legitimarse, y donde sólo se la puede expresar como ley para pensar y «comprender». El error del psicologismo lógico es el de derivar inmediatamente de lo psíquico-fáctico la validez de las proposiciones lógicas que se han independizado frente al «producto» psíquico fáctico. Pero el análisis del sentido de la propia estructura lógica obliga a la repregunta por el pensamiento. No hay lógica sin proposiciones; no hay proposición sin la función sintética del pensamiento. Husserl hizo observar que el presupuesto psicológico de la afirmación de una ley no debe mezclarse con la validez lógica de dicha ley. Pero las leyes lógicas sólo «poseen un sentido», sólo pueden ser conocidas, si en ellas hay una referencia a los actos del pensamiento que las cumplen. El sentido de la propia lógica exige la facticidad. De otra manera no es posible fundarla racionalmente: su idealidad no es un en-sí puro, sino que siempre debe ser también un para-otro, si algo ha de ser. Husserl tiene razón cuando discute la identidad inmediata de comprensión y cosa, de génesis y validez para la conciencia científica desarrollada y para el estado irrevocable de alienación; pero no la tiene cuando hipostasía la diferencia.

Husserl no se detiene ahí. Desarrolla su crítica de los principios fundamentales de la lógica, del principio de contradicción y del de identidad. Los representantes de la falsa interpretación psicológica del principio de contradicción son para él especialmente Heymans y Sigwart, de cuya lógica toma Husserl la formulación de que «es imposible afirmar y negar consciente y simultáneamente la misma proposición». Husserl argumenta luego contra la fundamentación del principio de contradicción a partir de la imposibilidad de la coexistencia psicológica, tal como se expone en el escrito de Mill contra Hamilton y en la *Lógica* de Höfler y Meinong. Nuevamente el procedimiento es de crítica del lenguaje, el análisis típicamente aristotélico de equivocacidades: «El término de pensamiento, que en sentido amplio comprende todas las actividades intelectuales, sirve en el lenguaje de muchos lógicos para indicar con predilección el pensamiento racional o “lógico”, esto es, para indicar el correcto juzgar. Ahora bien, es evidente que el sí y el no se excluyen en el juzgar correcto; pero con esto se ha enunciado una proposición equivalente a la ley lógica, no una proposición psicológica. La proposición enunciada afirma que no será correcto un acto de juzgar en que se afirmase y se negase a la vez la misma situación objetiva; pero no dice absolutamente nada acerca de si los actos de juicio contradictorios pueden coexistir o no *realiter*, ya sea en una conciencia o en varias»[56]. La coexistencia de juicios contradictorios sólo sería, pues, imposible para un pensamiento cuya «corrección» ya presupone que procede conforme al principio de contradicción, el cual no puede, por tanto, ser derivado de la imposibilidad de esa coexistencia. Pero la distinción entre el pensar común y el pensar lógico, que tan tajante se vuelve en el resultado, es decir, en las proposiciones no contradictorias, no se presenta tan improblemática a la reflexión sobre el proceso del pensamiento. Los principios lógicos no cristalizan sólo a partir del polo objetivo, bajo la presión de las «situaciones objetivas» lógicas, sino que al mismo tiempo son resultado de necesidades y tendencias de la conciencia pensante, las cuales se reflejan en el orden lógico. «La universalidad de las ideas, tal como la desarrolla la lógica discursiva, el dominio en la esfera del concepto, se eleva sobre el fundamento del dominio en la realidad.[57]» El desarrollo histórico de esa universalidad del pensamiento es, precisamente, el de su «corrección» lógica; sólo la arbitrariedad contemplativa podría aislar

a ambos. La corrección misma sólo existe como algo derivado, como consecuencia del pensamiento desarrollado. Pero si, como afirma Husserl, el pensamiento y el pensamiento correcto no pueden distinguirse semánticamente, entonces tampoco es para la lógica la cuestión de la coexistencia posible de juicios contradictorios tan indiferente como él quisiera. Si tan fácil le resulta esto, es porque comparte con los lógicos psicológicos la tesis de la imposibilidad de esa coexistencia, discutiendo solamente que esta tenga algo que ver con la validez del principio de contradicción. Si esto ya no se le concede, es decir, si se investiga el origen del pensamiento, la «prehistoria de la lógica», la posibilidad de la coexistencia de lo contradictorio en los juicios fácticos ya no es irrelevante. La tesis psicológica de la imposibilidad de la coexistencia imita ingenuamente el principio de que un mismo lugar del espacio no pueden ocuparlo simultáneamente dos materias. Un «punto» tal en la vida de la conciencia es ficticio, como ya lo demostrara hace tiempo la crítica de la concepción puntual del presente puro. El pensamiento de lo contradictorio parece preceder a la separación. Genéticamente, la lógica se presenta como intento de integración y ordenación fija de lo originariamente multívoco, como un paso decisivo en la desmitologización[58]. El principio de contradicción es una especie de tabú decretado sobre lo difuso. Su absoluta autoridad, en la que Husserl insiste, se deriva justamente de ese tabú, esto es, de la represión de poderosas tendencias contrarias. En cuanto «ley del pensamiento» tiene por contenido una prohibición: no pienses distraídamente, no te dejes desviar por la naturaleza inarticulada, sino mantén firmemente, como una posesión, la unidad de lo que piensas. Gracias a la lógica, el sujeto escapa al peligro de caer en lo amorfo, en lo inestable, en lo multívoco, al imponerse él mismo como forma a la experiencia, esto es, al imponer la identidad del hombre que se mantiene con vida y de sus afirmaciones sobre la naturaleza sólo haga valer cuanto de identidad pueda ser captado en esas formas. Para esta interpretación de la lógica, la validez, racionalidad misma, ya no sería irracional, ya no sería un en-sí incomprensible que meramente hubiera que aceptar, sino una exigencia poderosa impuesta al sujeto respecto a toda existencia: la de no recaer en la naturaleza, la de no convertirse en animal y perder esa pequeña cosa con la que el hombre, ser natural que se autoperpetúa, se alza, bien que impotente siempre, sobre la naturaleza y la autoconservación. Pero la validez lógica es también objetiva al conformarse a la naturaleza para poder dominarla. Toda síntesis lógica es algo que su objeto espera, pero su posibilidad permanece abstracta y sólo es actualizada por el sujeto. Ambos se necesitan mutuamente. En el absolutismo lógico se proclama con razón que la validez, instrumento supremo de la dominación de la naturaleza, no se agota en tal dominación. Lo que los hombres hacen y componen en la síntesis lógica no es solamente el hombre, no es la forma vacía de su arbitrio. En virtud de la forma de aquello sobre lo cual se extiende la síntesis, y que sin ella desaparecería, la síntesis va más allá del mero hacer. Juzgar significa ordenar, y más que el mero ordenar en una cosa.

Siguiendo la tradición, Husserl trata los principios de contradicción y de identidad de forma independiente. En este último trata de separar la validez de las proposiciones lógicas especialmente de su carácter normativo. «¿Debe la ley normal suponer cumplida la absoluta constancia de los conceptos? Entonces la ley sólo sería válida en el supuesto de que las expresiones se usasen en todo momento con idéntica significación; y donde este

supuesto no se realizase, perdería su validez. Esta no puede ser la convicción seria del distinguido lógico.» –Sigwart– «Naturalmente, la aplicación empírica de la ley supone que los conceptos, o las proposiciones que funcionan como significaciones de nuestras expresiones, sean realmente los mismos, así como la extensión ideal de la ley abarca todos los pares posibles de proposiciones de cualidad opuesta, pero de materia idéntica. Mas, naturalmente, esto no es un supuesto de la validez, como si esta fuese hipotética, sino el supuesto de la posible aplicación a los casos particulares dados. Así como el supuesto para la aplicación de una ley aritmética es que en el caso dado nos encontremos con números, y con números del mismo carácter que el que la ley indica expresamente, así también es supuesto de la ley lógica que nos encontremos con proposiciones, y, según pide expresamente, con proposiciones de idéntica materia.[59]» Lo que Husserl denomina «supuesto», es decir, que las expresiones estén emparentadas por un significado idéntico, no es otra cosa que el contenido de la proposición misma; allí donde esto no se cumpla, de hecho perdería su validez una ley que representa su mera tautología. Es cierto que el principio de identidad no es una «hipótesis» que deba ser verificada o falsada según los significados de las expresiones se mantengan o no. Pero sin la confrontación de la expresión con una «materia» idéntica o no idéntica, es absolutamente imposible formular el principio de identidad. Husserl descentra el problema al atacar la concepción normativa del principio de identidad que lo degrada a hipótesis. Pero la cuestión no es si este principio resulta relativizado por la remisión implícita a las proposiciones a él sometidas, sino si, antes bien, sin tal remisión no degenera en un enunciado vacío de sentido. «Por principio de identidad no entiendo, pues, un “axioma” que deba ser reconocido como verdadero, sino una exigencia que está a nuestro arbitrio el cumplirla o dejarla de cumplir, pero que sin cuyo cumplimiento [...] la contraposición entre la verdad y el error de nuestras afirmaciones pierde su sentido. El presunto axioma lógico de la identidad, que suele ser formulado en el enunciado supuestamente obvio y “tautológico” que dice que “a es a”, no expresa en absoluto una verdad obvia y por encima de toda duda, indemostrable e inexplicable, última y misteriosa, sino que la verdad de este enunciado depende del cumplimiento del principio de identidad en el sentido arriba indicado, es decir, el del cumplimiento de la exigencia de mantener el significado de las designaciones, y es una consecuencia del cumplimiento de esta exigencia. Si esta exigencia no se cumple respecto al signo a, tampoco será correcto el enunciado “a es a”; pues si en este enunciado no entendemos por la segunda a lo mismo que entendemos por la primera, la primera a no será la segunda, es decir, que el enunciado “a es a” ya no valdrá.[60]» El principio de identidad no es, según esto, una relación entre cosas, sino una regla que indica cómo se debe pensar y que, separada de los actos para los que se establece, quedaría en el aire: su significado comprende la relación con esos actos. Evidentemente, Husserl piensa que el uso idéntico de los términos pertenece al ámbito de la facticidad, y que, independientemente de ello, el principio de identidad tendría una validez ideal «en sí». Pero esa validez habría que buscarla en su significado, y este principio no significa nada si no se utilizan fácticamente términos. Por otra parte, el «supuesto de la ley lógica [de] que nos encontremos con proposiciones», indiscutido, pero bagatelizado por Husserl, bastaría para debilitar el absolutismo lógico si solamente se considerasen todas sus implicaciones.

Lo que impide hacer esto a Husserl es un *horror intellectualis* a lo contingente. La contingencia le resulta tan insoportable como le resultaba a la primera época burguesa, cuyos impulsos teóricos a la postre se reavivan en él sublimados por cada reflexión. Toda la filosofía burguesa –toda la filosofía primera– se esforzó por mantener a raya la contingencia. Intentó reconciliar un todo en sí mismo realmente antagónico. La conciencia filosófica ve aquí un antagonismo entre sujeto y objeto. Como no puede superarlo en sí, trata de eliminarlo para sí: por reducción del ser a la conciencia. Para esta, reconciliar significa igualarlo todo a sí misma, y esto es la contradicción de la reconciliación. Pero la contingencia sigue siendo el recordatorio del dominio. Y este siempre es secretamente lo que al final reconoce abiertamente que es: totalitario. Lo que no es como él, lo más débil y distinto de él, lo subsume como algo accidental. No se tiene poder sobre lo que le ocurre a uno por azar. La contingencia que por doquier estalla, desmiente el dominio universal del espíritu, su identidad con la materia. Es la figura mutilada y abstracta del en-sí, y el sujeto se apodera de todo lo que de conmensurable pueda haber en ella. Cuanto más ansiosamente se aferra a la identidad, cuanto más decididamente intenta afianzar su dominio como sujeto, tanto más se alarga la sombra de la no-identidad. La amenaza de la contingencia es sencillamente estimulada por el *a priori* puro enemigo de ella, que debe apaciaguarla. El espíritu puro que quiere ser idéntico con el ente debe, por mor de la ilusión de la identidad, de la indiferencia entre sujeto y objeto, retirarse cada vez más completamente a sí mismo, dejar cada vez más cosas. Esto es, todo lo fáctico. «Es claro, pues, que en este sentido riguroso es un contrasentido lógico toda teoría que deriva de los principios lógicos de hechos, cualesquiera que estos sean.[61]» La *prima philosophia* como teoría residual de la verdad, que descansa en lo que le resta de indudablemente cierto, tiene como complemento lo contingente rebelde a ella, que no obstante debe recortar para no poner en peligro su pretensión de pureza, y cuanto más rigurosamente se autointerpreta la pretensión de aprioridad, tanto menos responde a ella, y tanto más se hunde en el dominio de la contingencia. Por ello, la soberanía universal del espíritu encierra siempre la resignación del espíritu. Del mismo modo, la insolubilidad del «problema de la contingencia», la no identificación del ente con su determinación conceptual, es al mismo tiempo algo ilusorio. La contingencia sólo llega hasta allí donde la razón se solidariza con la pretensión de dominio y no tolera lo que no apresa. En la insolubilidad del problema de la contingencia se manifiesta el falso planteamiento de la filosofía de la identidad: el mundo no puede ser pensado como producto de la conciencia. Sólo en este deslumbramiento puede la contingencia causar horror; para un pensamiento que hubiese escapado de ese deslumbramiento, lo contingente sería algo en lo que se detiene y en lo que se desvanece. Pero Husserl se siente obligado a hacer el trabajo de Sísifo de dominar la contingencia en el momento en que se quiebra la unidad de la sociedad burguesa en cuanto unidad de un sistema que se produce y reproduce a sí mismo, tal como se la veía desde las alturas hegelianas. Según él, en los «complejos de fundamentación científica», que constituyen el modelo de toda su filosofía, no hay «casualidad» alguna, sino «razón y orden, y esto significa: ley reguladora»[62]. En ninguna otra parte transfiere más fatalmente al todo un método ya establecido para las ciencias. Cree poder desmontar el escepticismo porque este niega las leyes «que constituyen esencialmente el concepto de la comprensión teórica»[63],

el «sentido consistente»[64] de términos como teoría, verdad, objeto o cualidad. El escepticismo se autoanularía lógicamente al impugnar, de acuerdo con su contenido, leyes «sin las cuales la teoría no tendría ningún sentido "racional" (consistente)»[65]. Pero en ninguna parte está escrito que lo que no haya sido definido de antemano como multiplicidad matemática sea consistente en sí o satisfaga la forma de la pura consistencia. Sólo desde el ideal matemático del complejo de fundamentación se impone a la filosofía, que debe conformarse a él, la exclusión de la contingencia, cuando ella misma debe antes dictaminar si ello no significa una regresión al racionalismo precrítico. Husserl no hace ya esta reflexión. En él, las ideas, reducidas a formas puras, ya no pueden apoderarse en parte alguna de lo real. En ninguna parte lo penetran ni lo reflejan en sí. Como consecuencia, los propios hombres son, como parte de la realidad, contingentes frente a la idea, y son expulsados del paraíso de la *prima philosophia,* el reino de su propia razón. Si en la historia de la filosofía moderna la contingencia arrastró, en cuanto escepticismo, a las ideas en su torbellino, ahora Husserl toma literalmente el dicho de que si los hechos no obedecen a las ideas, tanto peor para los hechos. Se los declara no aptos para la filosofía y se los ignora. Sobre el concepto de concreción de las recientes filosofías antropológicas se extiende la irónica media luz de que la teoría que inauguró el giro «material» sobrepujó, con el formalismo de su idea de la verdad, el giro kantiano contra el que se dirigió el grito de guerra de Scheler. Las entidades materiales a las que más tarde se orientaría la descripción, aunque tendencialmente esto ya ocurría en el propio Husserl, resultan inalcanzables por aquel ente al cual pretenden retornar; de ahí que toda concreción fenomenológica resulte vaga. Husserl reinterpreta la menesterosidad de la contingencia de lo fáctico en el idealismo como la virtud de la pureza de la idea. Las ideas quedan como *caput mortuum* de la vida abandonada por el espíritu.

Las ciencias materiales se conciben de una manera empirista sin reservas: «El campo de lo psíquico no es sino un campo parcial de la biología». Cuanto más se elevan las exigencias a la aprioridad, tanto más perfectamente se avanza en el desencantamiento de lo empírico, de manera parecida a la del burgués que organiza el amor según el esquema de o santa o ramera. Variando la fórmula kantiana, la doctrina de los *Prolegómenos* podría calificarse de absolutismo lógico y relativismo empírico. En ella se trata el mundo intersubjetivo en el estilo de la sociología del saber: «Según leyes psicológicas y sobre la base de las primeras situaciones psíquicas, coincidentes *grosso modo,* surge la representación del mundo uno, común a todos nosotros, y la ciega fe empírica en su existencia. Pero adviértase que este mundo no es para todos exactamente el mismo; lo es sólo en conjunto, lo es sólo en la medida en que queda garantizada de un modo prácticamente suficiente la posibilidad de representaciones y de acciones comunes. No es el mismo para el hombre vulgar y para el investigador científico; para aquel es un conjunto de regularidad meramente aproximada, cruzado por mil casos; para este es la naturaleza regida por leyes absolutamente rigurosas»[66]. Tal relativismo es cualquier cosa menos un esclarecimiento. En la idea de las «leyes absolutamente rigurosas» toma demasiado a la ligera los «mil casos», que no son en absoluto casualidades. Para el investigador, la casualidad es el molesto residuo que se deposita en el fondo de sus conceptos, mientras que, para el «hombre vulgar», nombre que Husserl pronuncia sin vacilar, es lo que le

sobreviene y contra lo cual se halla indefenso. El investigador se imagina prescribir la ley al mundo; el «hombre vulgar» debe obedecer en la práctica esa ley. No tiene culpa en ello, y con razón le parecerá casual, pero el que el mundo se componga de aquellos que están a merced de esa clase de casualidades y aquellos otros que, aun cuando no hacen la ley, pueden darse por satisfechos con su existencia, no es una casualidad, sino la ley de la sociedad real. Ninguna filosofía que considere la «representación del mundo» debería pasar esto por alto. Pero a Husserl el abandono de lo empírico no le permite comprender debidamente tales conexiones, sino que, encogiéndose de hombros, repite el manido prejuicio de que todo depende del punto de vista. En el conocimiento de lo fáctico, las cosas no son tan precisas, pues tal conocimiento porta la marca de la casualidad. La realidad es objeto de mera opinión. Ningún criterio definitivo la alcanza. Esta modestia es falsa como su complemento, la *hybris* de lo absoluto. Husserl no da a la contingencia de la vida de la conciencia menos importancia que a lo contrario de ella, el ser-en-sí de las leyes del pensamiento. La reflexión abstracta de que todo lo fáctico «podría ser distinto» engaña sobre las determinaciones universales en las que se supone que no es distinto.

El abandono del mundo como suma de tal facticidad contingente implica ya la contradicción de los dos motivos determinantes de la filosofía de Husserl, el fenomenológico y el eidético. La exclusión de lo mundano conduce, según el tradicional esquema cartesiano, al yo, cuyos contenidos de conciencia, inmediatamente ciertos, deben aceptarse sin más. Pero el yo, que constituye la unidad del pensar, pertenece también él al mundo que debe ser excluido por mor de la pureza de las formas lógicas del pensamiento. Sobre esto hace Husserl la siguiente reflexión: «No habría, pues, un mundo en sí, sino sólo un mundo para nosotros o para cualquier otra especie contingente de seres. Eso parecerá muy exacto a muchos; pero plantea graves dificultades, si consideramos el hecho de que también el yo y sus contenidos de conciencia pertenecen al mundo. Decir "yo soy" y "yo tengo esta o aquella vivencia" sería también eventualmente falso; sería falso en el caso de que estuviésemos constituidos de tal suerte que hubiésemos de negar estas proposiciones por virtud de nuestra constitución específica. Es más: no sólo dejaría de existir el mundo para esta o aquella especie, sino que no habría absolutamente ningún mundo, si alguna de las especies capaces de juzgar y existentes de hecho en el mundo estuviese constituida tan venturosamente que hubiese de reconocer la existencia de un mundo y (la de ella misma en él)»[67]. Pero lo absurdo se presenta aquí únicamente debido a que un eslabón de la cadena argumentativa se introduce aisladamente y en conformidad con el absolutismo lógico, con el que se cuenta como algo ya dado. Es cierto que los principios lógicos no serían «falsos» si se extinguiese la especie humana. Pero sin el concepto de un pensamiento para el cual tienen validez, no serían ni falsos ni verdaderos: no podría en absoluto hablarse de ellos. Pero el pensar requiere un sujeto, y de su concepto no puede expulsarse un sustrato fáctico, cualquiera que sea su índole. La posibilidad que Husserl ridiculiza como un «lindo juego» –«el hombre es producto evolutivo del mundo y el mundo del hombre; Dios crea al hombre y el hombre crea a Dios»[68]– sólo puede resultarle espeluznante a un pensamiento rígidamente polar, abstracto en el sentido hegeliano. Ella ofrece un punto de arranque ciertamente crudo y naturalista, pero en modo alguno absurdo, al pensamiento dialéctico, que no presenta al hombre y al mundo como hermanos enemistados, uno de los cuales debe

afirmar a toda costa frente al otro su derecho de primogenitura, sino que los desarrolla como momentos del todo que se producen uno a otro y se separan uno de otro. La aversión de Husserl al escepticismo, así como a la dialéctica, que confunde con este, expresa un estado de conciencia en el que la desesperación por la pérdida de la concepción estática de la verdad estigmatiza a todas las teorías que atestiguan esa pérdida, en lugar de reflexionar sobre si en la propia pérdida no se hace patente un defecto del concepto tradicional de verdad. Pues todo relativismo se nutre de la consecuencia del absolutismo. Al imponer al conocimiento, como tal particular y limitado, la carga de que debe ser perfectamente válido e independiente de toda determinación ulterior, no se consigue sino convencer a cualquier conocimiento de su propia relatividad. La subjetividad pura y la objetividad pura son las primeras de tales determinaciones aisladas y, por ende, inconsistentes. El que el conocimiento pueda y deba ser reducido exclusivamente al sujeto o al objeto, eleva el aislamiento, la división, a ley de la verdad. Lo completamente aislado es la mera identidad que no remite a nada más allá de sí misma, y la reducción integral al sujeto o al objeto encarna el ideal de tal identidad. La no verdad del relativismo no es sino su persistencia en la determinación negativa, justa en sí misma, de todo lo individual, en lugar de avanzar a partir de ella. En este permanecer en la apariencia es tan absolutista como el absolutismo: si el conocimiento no es incondicionado, tiene que ser ilusorio. Con un gesto que no por caso recuerda al pensamiento bifásico de algunos psicóticos, se juzga de forma bivalente, conforme al esquema de todo o nada. Husserl se entiende demasiado bien con los adversarios que ha elegido. Como «filósofos del punto de vista», que tanto Husserl[69] como sus adversarios son, y que este, como Hegel, rechaza, no dejan de tener razón frente a la parte contraria: Husserl, cuando demuestra a los adversarios que sus criterios de verdad disuelven la propia verdad; los adversarios, cuando recuerdan a Husserl que la verdad que escapa a esos criterios es una quimera. Pero la crítica de Husserl carece de fuerza porque el poder ser diferente de la facticidad constituye una mera posibilidad, mientras que en la forma de proceder el pensamiento, que es como es y no puede ser de otro modo, ha sedimentado la necesidad de referirse a un objeto, y con ella un momento de la objetividad en sí misma. El concepto de objetividad, al que el absolutismo lógico sacrifica el mundo, no puede renunciar al concepto en el que la objetividad en general tiene su modelo: el de un objeto, el de mundo.

[1] Cfr. J. de Maistre, *Oeuvres*, Lyon, 1891, t. IV, p. 151 *(Les Soirées de Saint-Petersbourg).*

[2] Cfr. M. Horkheimer, «Zu Bergsons Metaphysik der Zeit», *Zeitschrift für Sozialforschung* 3 (1934), pp. 321 ss.

[3] H. Bergson, *Das Lachen*, Meisenheim am Glan, 1948, p. 82.

[4] *L. c.*, p. 75.

[5] *Ibid.*

[6] E. Husserl, «Philosophie als strenge Wissenschaft», *Logos* 1 (1910/1911), pp. 316 ss.

[7] *Ideen*, p. 108.

[8] *Ibid.*

[9] *L. c.*, p. 111.
[10] *L. c.*, p. 107.
[11] *LU*, p. 141.
[12] *Logik*, p. 178.
[13] *C. M.*, pp. 118 s.
[14] *Logik*, p. 240.
[15] W. Wundt, *Logik*, Stuttgart, ^{5}1924, vol. 1, p. 7.
[16] *LU* I, prólogo, p. V.
[17] *L. c.*, p. 26.
[18] *L. c.*, p. 252.
[19] *L. c.*, p. 253.
[20] *Ibid.*
[21] *Ideen*, p. 111.
[22] Cfr. *C. M.*, pp. 52 y 53.
[23] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 270 *(Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena).*
[24] Cfr. *Ideen*, pp. 133 ss., en especial § 74 (pp. 138 s.).
[25] Cfr. *LU* I, p. 45.
[26] *Logik*, p. 124.
[27] *Ibid.*
[28] *Ideen*, p. 306.
[29] *LU* I, p. 110.
[30] *L. c.*, pp. 110 s.
[31] *L. c.*, p. 111.
[32] G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlín, 1923, p. 131.
[33] *LU*, p. 252.
[34] *L. c.*, p. 253.
[35] *L. c.*, p. 97.
[36] *L. c.*, p. 10.
[37] Cfr. *l. c.*, pp. 21 s.
[38] *L. c.*, p. 64.
[39] Cfr. *l. c.*, pp. 68 s.
[40] *L. c.*, p. 68.
[41] *L. c.*, p. 198.
[42] *Ibid.;* parejamente en *LU* II, 1, p. 403.
[43] *L. c.*, p. 199.
[44] Cfr. *LU* II, 1, p. 73.
[45] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 1.ª parte, p. 87.
[46] F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig, 1924, introducción de O. Kraus, pp. XIX s.
[47] *LU* I, p. 139.
[48] *L. c.*, p. 31, nota.
[49] *L. c.*, p. 131.
[50] *L. c.*, pp. 131 s.
[51] *L. c.*, p. 86.
[52] Cfr. *l. c.*, pp. 145 s.
[53] *L. c.*, p. 151.

[54] *L. c.*, pp. 205 s.
[55] *L. c.*, p. 71.
[56] *L. c.*, p. 88.
[57] M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Ámsterdam, 1947, p. 25 [ed. cast.: *Dialéctica de la Ilustración*, *Obras Completas* 3, Madrid, Akal, 2007, p. 29].
[58] Cfr. *l. c.*, *passim.*
[59] *LU* I, pp. 99 ss.
[60] H. Cornelius, *Transzendentale Systematik*, Múnich, 1916, pp. 159 s.
[61] *LU* I, p. 123.
[62] *L. c.*, p. 18.
[63] *L. c.*, p. 111.
[64] *L. c.*, p. 112.
[65] *Ibid.*
[66] *L. c.*, p. 205.
[67] *L. c.*, p. 121.
[68] *Ibid.*
[69] *Logik*, p. 105.

II. Especie e intención

Lo que yo pienso es mío, me pertenece
por ser este individuo particular;
pero si el lenguaje sólo expresa lo general,
no puedo decir lo que yo sólo pienso.
HEGEL, *Enciclopedia*

La exclusión de la existencia confiere a la doctrina husserliana del absolutismo lógico un alcance mucho mayor que el de una mera variedad de interpretación de la lógica formal. Los axiomas lógicos elevados a enunciados en sí ofrecen el modelo de las entidades puras, libres de hechos, cuya fundamentación y descripción eligió como tarea toda la fenomenología, equiparándola al concepto de filosofía. La concepción de Husserl del *a priori* formal marcó su concepción de toda verdad y la de sus discípulos, también la de los apóstatas entre ellos, hasta la tesis del ser anterior a todo ente. El movimiento del concepto fue más allá de los *Prolegómenos* porque las formas vacías del pensamiento no pueden ser aisladas de lo que para la teoría tradicional del conocimiento eran cuestiones constitucionales. Fuera de la doctrina dialéctica, la validez de los principios lógicos rara vez fue objeto de controversia antes de Husserl. El extraordinario efecto de su teorema, muy peculiar en un comienzo, sólo se explica porque expresaba enfáticamente la conciencia de una situación mucho más inquietante que venía preparándose desde mucho tiempo atrás. Por vez primera desde la decadencia de los grandes sistemas, la lucha filosófica contra el psicologismo testimoniaba que la insuficiencia del individuo como fundamento legítimo de la verdad iba mucho más allá de la matización neokantiana de lo trascendental. Pero ahora el antiindividualismo no tanto reclama la preeminencia del todo frente a lo particular cuanto reconoce la desintegración del propio individuo. Al sustraérsele a este y a su estructura toda participación en la legitimación de la verdad, la lógica enajenada de toda realidad le enseña su nulidad real. Lejos del razonamiento de crítica cultural, Husserl crea un pensamiento en el que el derrotismo del individuo impotente se mezcla con el padecimiento de la situación monadológica. Así, los *Prolegómenos* hicieron de sismógrafo histórico. Combinaban el largamente encubierto presentimiento de que la propia individuación es apariencia, generada por la ley que en ella se oculta, con el horror a esa misma realidad negativa cuya ley de hecho degrada al individuo a apariencia. El concepto husserliano de esencia emite destellos de tal ambigüedad. Nada es más temporal que su atemporalidad. La pureza fenomenológica, idiosincráticamente contraria a todo contacto con lo fáctico, es sin embargo tan caduca como una ornamentación floral. Esencia era la palabra favorita del *Jugendstil* para el alma mórbida, cuyo esplendor metafísico nace únicamente de la nada, del volver la espalda a la existencia. Hermanas suyas son las entidades husserlianas, reflejos fantasmagóricos de una subjetividad que espera extinguirse en ellas como en su «sentido». Cuanto más subjetivo es su fundamento, tanto más afectado es el *pathos* de su objetividad; cuanto más ansiosamente se plantean como realidades objetivas, tanto más desesperadamente invoca el pensamiento un no-existente. El esfuerzo de la filosofía de Husserl es un esfuerzo defensivo; la negación

abstracta del subjetivismo desenmascarado, que aún permanece cautiva en su círculo mágico y que participa de la debilidad contra la que se enoja. La fenomenología flota en una región cuya alegoría preferida de aquellos años eran las hijas de las nubes, una tierra de nadie entre sujeto y objeto, la engañosa *fata morgana* de su reconciliación. Filosóficamente, la esfera en la que esas pálidas figuras femeninas floralmente incorpóreas se llamaban «esencias» es reflejada por el mentar como gesto subjetivo dirigido a otro algo cuyo contenido, sin embargo, se agota en el acto subjetivo. De ahí que la doctrina de las esencias y la ontología de Husserl, extensión del motivo absolutista a la teoría del conocimiento y a la metafísica, puedan conectar con su doctrina de las intenciones. A ellas traslada el procedimiento que había hecho surgir, como por arte de magia, el absolutismo lógico. Lo pensado se convierte en esencia mediante el aislamiento de los «actos» y las «vivencias» individuales frente a una experiencia que no entra ya entera en el campo visual de su filosofía. El individuo que se disgrega no es más que la suma de unas vivencias puntuales ahuecadas, sucedáneos de la experiencia concreta de la que él ya no es dueño. La vivencia particular destacada de la uniformidad de la vida cosificada, el instante disperso de un cumplimiento caduco, condenado a morir, como salvación del sentido metafísico ausente, y del que se mofaba Christian Morgenstern –«otra vez una vivencia llena de miel»–, es el modelo histórico de la idea husserliana de lo universal que se ofrece a la intención singular.

En los *Prolegómenos* no hay sitio para el concepto de una esencia que deba extraerse de lo individual: aún se hallan en el terreno de la teoría tradicional de la abstracción. «Las verdades se dividen en individuales y generales. Las primeras contienen (explícitas o implícitas) afirmaciones sobre la existencia real de singularidades individuales, mientras que las segundas están completamente libres de ellas y sólo permiten inferir posible la existencia de lo individual –posible puramente en cuanto a los conceptos. Las verdades individuales son, como tales, contingentes.[1]» Lo individual y lo fáctico se equiparan sin más: no se supone que algo individual pueda tener una esencia independientemente de su existencia. A esto se llega sólo con la doctrina de los actos intencionales, que desde el principio pone cuidado en la preparación de «vivencias» aisladas a las que luego deben corresponder en cada caso implicaciones de sentido «irreales», e igualmente aisladas, que el «acto» mienta. «Ahora y aquí, en el momento en que pronunciamos con sentido el nombre universal, estamos mentando algo universal; y esta mención es distinta de aquella en la cual mentamos algo individual. Y esta diferencia debe ser señalada en el contenido descriptivo de la vivencia aislada, en la realización singular actual del enunciado genérico.[2]» El que el propio mentar, es decir, la cualidad del acto, varíe según se miente algo universal o algo individual, se queda en mera afirmación si es que se está diciendo algo más que la tautología de que en ambos casos los objetos intencionales pertenecen a distintas clases lógicas y de que los actos podrían dividirse según la clase de sus objetos. Sería difícil atribuir además características distintas a los actos individuales que constituyen esas clases. Husserl no lo intenta, pero de la diferencia lógica de los objetos colige tácitamente que la diferencia que previamente crean los tipos de cosas mentadas «debe ser señalada en el contenido descriptivo de la vivencia aislada», es decir, que la cualidad de los actos como tales cambia. Este postulado aparentemente insignificante, el

sutil error de deducir dogmáticamente de diferencias lógicas de los objetos del pensamiento diferencias absolutas por la manera en que aquellos son mentados, tiene graves consecuencias. Al buscar Husserl la diferencia en el contenido descriptivo de las «vivencias aisladas» y establecer una separación originaria entre el mentar algo particular y el mentar algo universal, traslada esta separación arbitrariamente hecha de los caracteres del mentar a lo mentado mismo, de tal manera que lo universal y lo particular se hallarían radicalmente separados porque en uno y otro caso se trataría de actos de mentar de diferente tipo. Pero esta diversidad sólo refleja la de las clases de lo mentado, en lugar de fundarla y, por eso, la diversidad de las clases de lo mentado necesita ser deducida. El «contenido descriptivo» de las vivencias particulares se adecúa en todos los casos al carácter de los «productos acabados», al resultado de la separación ya realizada, pero sin fundar una «unidad ideal» primaria e independiente de las pluralidades y de la abstracción.

En la deducción de Husserl, su procedimiento efectivo contradice además el programa fenomenológico. Un análisis que se atuviese seriamente a los llamados datos inmediatos de la vida de la conciencia no se toparía con esta clase de singularidades vivenciales, y por ello tampoco con «sentidos» absolutamente singulares; estos son justamente lo que el Husserl fenomenológico solía calificar de construcciones teóricas, de rudimentos de la atomista psicología asociativa. Así como ninguna vivencia es «singular», sino que, entrelazada con la totalidad de la conciencia individual, señala necesariamente más allá de sí misma, tampoco existen sentidos o significaciones absolutos. Todo sentido del que el pensar tiene certeza, contiene, en virtud del pensamiento, un elemento de universalidad y es más que sólo él mismo. Aun en el caso demasiado sencillo del recuerdo del nombre de una persona, entran en ese recuerdo momentos como la relación del nombre con su objeto, su función identificadora, la cualidad del nombre, en la medida en que se refiere precisamente a tal individuo y no a otro y, vaga o articuladamente, a incontables otros; describir la relación entre el recuerdo y lo recordado como absolutamente individual y unívoca sería una arbitrariedad logicista. Pero si se considerase necesaria la construcción de cada acto singular y cada significación singular con independencia de que se den o no para poner de relieve cómo la conciencia es capaz de un conocimiento articulado, quedaría reinstalado el procedimiento idealista tradicional. Entonces ya no se entendería por qué habría que detenerse en la construcción de las supuestas «significaciones puras» y no más bien avanzar en su análisis a la manera de la antigua teoría del conocimiento, con el que necesariamente se llegaría a la sensación, a aquella ὕλη de la que la pura doctrina de la significación quiere protegerse. Husserl reprocha con razón a Hume[3] que un «conglomerado» de imágenes concretas no llevaría el conocimiento más allá de la representación particular. Pero, en las *Investigaciones lógicas*, él mismo mantiene el motivo humeano del conglomerado al llevar la unidad solamente a la función de la significación, al pensar, sin tener en cuenta que los supuestos datos últimos no son un conglomerado, sino que, como la teoría de la *Gestalt*[4] ha evidenciado hasta la saciedad, están estructurados, son más que la suma de sus partes; pero sin tener tampoco en cuenta el contexto categorial, la «síntesis». El realismo fenomenológico de los conceptos no es simplemente antitética con la tradición nominalista, que hace de la conciencia una suma de vivencias atómicas, sino que desde Franz Brentano es también su complemento. Los dos

momentos polares, lo singular y la unidad, cuajan en determinaciones absolutas cuando no se los concibe produciéndose recíprocamente, y, por tanto, también como producidos. El pensar al que el resultado se le transforma mágicamente en ser coloca la singularidad separada y la universalidad independizada una junto a otra como elementos con iguales derechos, independientes uno de otro y con validez última. Ambas deben la apariencia del carácter absoluto a la fractura entre ellas, y la fuerza de su positividad a algo negativo. Y es justamente esa apariencia, junto con el carácter abstracto al que condena a ambas la separación, lo que permite destilar de ellas el concepto de un ser ideal, prepararlo por selección de sus cualidades, cuando no declarar a ambas como la misma cosa. Como para Husserl los materiales del conocimiento son, conforme al dogma idealista, caóticos, absolutiza el objeto intencional como algo simultáneamente dado, es decir indubitable, y como algo determinado, y por ende objetivamente existente. No entra en la distinción, habitual en la teoría del conocimiento, entre el acto como algo inmediatamente dado y lo mentado como algo mediatamente dado. Se contenta con delimitar rígidamente a ambos lados el objeto intencional: por un lado de la sensación, pues como insiste con razón, lo que se percibe no es un complejo de colores sino «el abeto»[5]4; y, por otro lado, de la cosa, pues es indiferente que el objeto intencional «exista» en el continuo espaciotemporal. De este modo, la construcción de la percepción, el mentar algo presente a los sentidos, toma carácter híbrido: la inmediatez del acto se atribuye al sentido del acto, y el contenido simbólico cobra corporeidad. El objeto intencional «puro», libre de facticidad, se queda en un recurso. No lleva a cabo lo que debe, la objetivación de los fenómenos, porque no le corresponde la inmediatez en virtud de la cual Husserl lo reclama como canon de todo conocimiento. Los *desiderata* de la certeza de lo dado y la necesidad de lo intelectualmente transparente, que desde Platón y Aristóteles no pudieron hacerse coincidir, y en cuya mediación se extenuó la historia entera del idealismo, son convulsamente equiparados por Husserl, que desesperaba definitivamente por conseguir esa mediación. En una detención momentánea quiere forzar a un empate a la divergencia entre sensibilidad y razón, y hasta entre sujeto y objeto, prescindiendo de la duración y de la constitución. En cuanto indiferencia de idealidad y objetividad, el objeto hipostasiado es el prototipo de todas las ulteriores entidades fenomenológicas.

Husserl empleó el concepto de la intuición eidética mucho antes de la teoría de la intuición categorial. La segunda investigación lógica del segundo tomo quiere, según el prólogo de los *Prolegómenos*, que «tomando un tipo –representado, verbigracia, por la idea de "rojo"–, se aprenda a ver las ideas y a comprender claramente la esencia de esta visión»[6]. Husserl contrapone la «conciencia de la significación» a la abstracción «en ese sentido impropio» que «domina en la psicología y la teoría del conocimiento empiristas» y que es «incapaz de aprehender lo específico y hasta se le apunta como mérito el no poder hacerlo»[7]. Se ha percatado de que lo esencial de una situación objetiva, lo que conviene a la especie, lo «específico» de aquella, no lo alcanza su concepto de especie, la unidad de las características de varias situaciones objetivas. En esto armoniza con los impulsos de otros filósofos académicos de su generación, por mucho que difieran de él, como Dilthey, Simmel y Rickert, cada uno de los cuales meditó a su manera sobre lo que había motivado ya la *Crítica del juicio* kantiana, y que, entretanto, se había convertido en una banalidad:

que la explicación causal-mecánica y clasificatoria no penetra en el centro del objeto, que olvida lo mejor. A fines del siglo diecinueve, ni el erudito más desafecto a toda especulación metafísica podía sustraerse a esta cuestión al estudiar lo «individual». Incluso a él, un único aspecto concreto, insistentemente observado y explicado, le permitía una comprensión más profunda y operante en contextos más amplios que un procedimiento que de lo individual sólo tolera lo que puede subsumirse bajo conceptos generales. No carece de ironía, ni es irrelevante para la historia de la filosofía, el que en la misma época en que Husserl trataba de arrancar la esencia a la universalidad comparativa, su compatriota y antípoda Sigmund Freud, a cuya psicología tendente a la totalidad se habría dirigido la polémica de Husserl contra el psicologismo, aplicaba, a pesar de la posición científica que mantenía de un modo inquebrantable, y con el efecto más persistente, justamente ese procedimiento de la determinación de las esencias en el «caso» individual cuya fórmula gnoseológica Husserl buscaba. Pero Husserl era, como Freud, hijo de su época en la medida en que no podía pensar las entidades que surgían de lo individual de otro modo que como conceptos universales del tipo de la lógica de las ciencias exactas. Justamente aquí tiene su centro la energía de su proyecto: renunció a la separación, tan cara a la época de sus comienzos, entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias de la cultura, entre las formas de conocimiento divergentes de lo individual o de lo histórico, por una parte, y lo universal matemático por otra, tomó partido por la idea de la verdad única y se esforzó por unir la concreción sin merma de la experiencia individual y la normatividad del concepto, en lugar de contentarse con el pluralismo de las verdades según el campo del conocimiento. Esto es lo que confiere a su proyecto su magnetismo, pero también lo que lo envuelve en las dificultades que los filósofos de la escuela del sudoeste de Alemania sortearon cómodamente. Al no atreverse, modelado por la matemática, a concebir lo específico, lo «esencial» que persigue, de un modo que fuese distinto a una clase, a la manera de los conceptos científicos, debe convenir en extraer el concepto clasificatorio de la singularidad, y por eso distingue esas dos formas de abstracción.

Califica de impropio lo que generalmente se denomina abstracción, que es la formación de conceptos mediante la extracción de una característica particular de una pluralidad de objetos. Frente a ello insiste en que la esencia, que constituye una especie, se revela en un acto aislado del significar. «Al mentar la rojez *in specie*, nos aparece un objeto rojo, y en este sentido miramos hacia él (aunque no es él lo que mentamos). Al mismo tiempo se destaca en él el momento de la rojez, y en cuanto así es, podemos también decir que miramos hacia dicho momento. Ahora bien, tampoco es en este momento, este rasgo singular, individualmente determinado, lo que mentamos, como lo mentaríamos, por ejemplo, si expresáramos la observación fenomenológica de que los momentos de rojez en las partes disjuntas de la superficie del objeto aparente están igualmente disjuntos. Ante el fenómeno del objeto rojo y del momento de rojez en dicho objeto, lo que mentamos es más bien la rojez idéntica; y la mentamos en un modo de conciencia nuevo, mediante el cual se nos hace presente la especie en vez de lo individual.[8]» En el «mentar» algo particular, en este caso un «objeto rojo de la intuición», al mismo tiempo resaltaría el «momento de rojez» del mismo, la característica constituyente de la especie, y hacia él «miramos», nos aseguramos de la unidad ideal de la especie, sin que para ello hagan falta otros ejemplares,

otros «objetos rojos». La debilidad de la argumentación radica en el empleo del término «idéntico». Pues en ese acto debe hacerse consciente «la rojez idéntica», y de ese modo darse la especie, en lugar de lo meramente individual. Pero sólo puede hablarse razonablemente de algo idéntico con relación a una pluralidad. La «rojez idéntica» sólo existe en varios objetos que tienen en común el ser rojos, salvo que la expresión apunte a la continuidad del color percibido en una cosa, es decir, a algo meramente fenoménico. Ambas cosas se conjugan en Husserl. El que lo percibido en ese acto sea y continúe siendo durante la percepción una y la misma cosa, toma el puesto de la identidad del concepto en cuanto unidad de las características de distintos ejemplares. Lo rojo percibido como idéntico a sí mismo no es ya, en virtud de tal identidad, la especie rojo; a no ser que Husserl suponga, sin admitirlo, operaciones comparativas. En este pasaje decisivo, no puede llamarse «idéntico» en sentido estricto sino a lo mentado en un acto determinado. Pero esa identidad, la referencia de una intención a un «esto aquí» retenido, se interpreta como si ya fuese la del concepto universal. Si este hubiera de convertirse en objeto intencional, debería estar previamente dado, ya constituido; el acto como tal es indiferente a si en él se «mienta» algo individual o algo conceptual; el puro mentar no tiene en cuenta la constitución ni la legitimación de lo mentado: de lo contrario sería ya un juicio. El «rojo» extraído por ideación a partir de la percepción singular del color sería únicamente un «esto aquí» «reducido», adornado con el obligado paréntesis fenomenológico. Sólo el lenguaje, que denomina de la misma manera el momento singular de la rojez y la especie rojo, induce a la hipóstasis de esta última. La abstracción «ideatoria» de Husserl, concepto por él inventado para contraponerlo a la abstracción comparativa, extensiva, postula que ya las formas elementales de la conciencia, sin consideración alguna de lo que haya que comparar, objetivan su materia fijándola como bajo una lente óptica, de tal manera que para ellas la singularidad absoluta redunda en lo idéntico –un idéntico independiente de aquello con lo que sería idéntico–. Bajo la sugestión del supuesto sistema de las ciencias, Husserl ve aquí las verdades puras de la razón, las *vérités de raison*, aligeradas como unidades ideales de validez, y allí la inmanencia de la conciencia, igualmente «pura», es decir, depurada de todos los prejuicios naturalistas. Entre aquellas y esta no existe otro nexo que el hecho de que la inmanencia pura de la conciencia se halla abierta a esas unidades ideales como el orificio de una cámara óptica. Tal es la construcción del mentar. Como el origen de los objetos ideales no entra, en cuanto sólo mentado, en el campo visual epistemológico, estos quedan independizados de los actos de la conciencia que los componen. El objeto puro de la intención debe ser la unidad ideal, el en-sí debe aparecer en el acto. Husserl quiere satisfacer el *desideratum* de «aprender a ver las ideas» introduciendo un tipo de actos «en los que los objetos aprehendidos en esas múltiples formas mentales nos son dados evidentemente como así aprehendidos; o con otras palabras: de los actos en los cuales se cumplen las intenciones conceptuales, consiguiendo su evidencia y claridad. Así aprehendemos la unidad específica rojez directamente, "ella misma", sobre la base de una intuición singular de algo rojo. Miramos el momento de rojo, pero realizamos un acto peculiar cuya intención está dirigida hacia la "idea", hacia lo "universal". La abstracción en el sentido de este acto es completamente distinta de la simple atención o destacamiento del momento de rojo; para indicar esta diferencia hemos

hablado repetidamente de abstracción ideatoria o generalizadora»[9]. Pero con ello permite justamente la contaminación que reprocha a Locke y a las doctrinas de sus seguidores[10]; interpreta directamente el acto dirigido hacia el «momento parcial abstracto» de un contenido, en cuanto que a ese momento parcial abstracto subyace algo hilético, como intuición de la especie. En cierto modo saca ventajas de dos determinaciones mutuamente excluyentes: la inmediatez con que se percibe algo rojo debe garantizar el carácter intuitivo del acto; pero el que aquí lo sensible no se presente aislado, sino combinado con el pensamiento, al mismo tiempo debe hacer de lo directamente intuido algo intelectual –el concepto–, que se enciende inmediatamente ante la singularidad sin tener en cuenta el carácter que el concepto tiene de unidad abstracta de momentos iguales. La doctrina concluye que, cuando se mira un objeto rojo y se es consciente de que ese objeto es rojo –quedando en suspenso la relación entre esos dos momentos–, no se tiene sólo la sensación específica, sino simultáneamente en ella un concepto de lo rojo en general. Es ciertamente indiscutible que, en virtud de sus momentos categoriales, el acto va más allá de la pura sensación –lo que, por lo demás, es una tautología, pues esa diferencia define ya terminológicamente la que existe entre sensación y acto–. Si consecuentemente se negara que es una mera construcción teórica auxiliar, si se cuestionara la existencia de datos libres de categorías y se determinara, con Hegel, la inmediatez como ya mediada en sí misma, se eliminaría el propio concepto del saber inmediato, en el cual descansa la polémica de Husserl contra la teoría de la abstracción. Pero Husserl se aferra sin escrúpulo alguno a la diferencia tradicional entre lo hilético y lo categorial. Sin embargo, sólo tiene sentido hablar de elaboración categorial allí donde lo inmediato tiene relación con el pasado y el futuro, el recuerdo y la expectativa. Cuando la conciencia no se detiene en el puro «esto aquí» aconceptual, sino que forma un concepto, por primitivo que sea, pone en juego el saber de momentos no presentes, que no están «aquí», que no son intuitivos, que no son algo absolutamente singular, sino que han sido derivados de otra cosa. En el «sentido propio» de un acto, canon del método husserliano, hay siempre algo más que su sentido propio. Todo acto trasciende su contorno en la medida en que lo mentado, para poder ser mentado, requiere siempre el mentar alguna otra cosa. Ningún análisis del acto puede mantenerse dentro del contorno que marca la singularidad del objeto mentado. Con ello, el recurso al sentido del acto como algo que reposa en sí y permanece constante, tal como Husserl exige de acuerdo con el esquema de un realismo ingenuo que, por lo demás, rechaza en la teoría del conocimiento, se convierte de principio último en algo insuficiente, o por lo menos meramente provisional. Pero la suposición de tal sentido del acto, estable en sí, invariante, sustraído a la dinámica, es el modelo para su construcción de la esencia. Sus entidades son singularidades a las que no les faltaría más que el ser fáctico por estar determinadas como cosas puramente mentales, «mentadas». De una sensación cromática quítese mentalmente su estar en el tiempo y en el espacio, su ser real, y se tendrá el concepto del color percibido. Pero aquí se ha ignorado lo más simple: que siempre quedaría la idea de ese τόδε τι, pero aún no se habría llegado a su especie. Las entidades en nada pueden distinguirse del sentido, concebido como algo rígido-cósico, del acto, un sentido que, en cuanto meramente intencional, es además irreal, y no son «unidades ideales». Estas son algo que les viene de fuera. La emancipación de la unidad ideal de la especie respecto a

la ejecución de la abstracción es ilusoria, análogamente a la de la proposición en sí respecto al pensamiento: lo que primeramente debe determinarse como resultado –en este caso el concepto– es hipostasiado en interés de una autenticidad que le correspondería no como algo separado, sino sólo en su relación con la totalidad de la experiencia. Así como es cierto que la especie no se agota en el proceso de la abstracción, porque deben estar presentes momentos idénticos para que pueda formarse un concepto por abstracción de los diversos momentos, tales momentos idénticos no se pueden separar de la operación abstractiva, del pensar discursivo. Y, como en el absolutismo lógico, Husserl escamotea la subjetividad –en este caso el pensar como síntesis– al separar lo singular y convertir los momentos que contiene, que son funciones de la conexión, en sus características singulares. El mecanismo de la ontología husserliana es siempre, como en todas las doctrinas estáticas de las ideas desde Platón, el de aislar, esto es, justamente la técnica científico-clasificatoria a la que se opone el intento mismo de restaurar la inmediatez pura. Objetivo y método son aquí incompatibles.

Lo que en el ejemplo de Husserl es la «abstracción ideatoria» no es en modo alguno, como él enseña, algo radicalmente diferente del distinguir y destacar un contenido no independiente en una percepción compleja, sino una interpretación de esa labor intelectual ideada en interés del *thema probandum* gnoseológico. En el acto de destacar mentamos el contenido parcial como algo abstracto en sentido literal, algo extraído del fenómeno complejo; pero, al mismo tiempo, ese contenido parcial también debe ser intuitivo, justamente como parte de algo concreto intuitivo: de ese modo se da subrepticiamente plausibilidad a la paradoja de la abstracción intutiva. Sólo que se ha ocultado que ya el destacar el momento de la rojez –hablando psicológicamente, la atención puesta en él– no es idéntico al dato puro. Cuando la mirada se fija en «lo» rojo de lo percibido, se procede a categorizar y se destruye la unidad del acto de la percepción, que acaso lo sea de ese color en relación con otra cosa observada aquí y ahora. El «momento de rojez» destacado pone el momento «color» aparte de la percepción actual. Una vez aislado como unidad independiente, entra en relación con otros colores. De otro modo no podría destacarse el color como momento independiente, pues en la percepción actual está mezclado con otro. Sólo adquiere independencia al juntarlo con una dimensión completamente distinta de la experiencia, a saber: con el conocimiento pasado del color en sí; sólo como representante del «color» familiar a la conciencia fuera de la pura experiencia actual. Su concepto, por primitivo, por poco actualizado que esté, se presupone, y no proviene del *hic et nunc.* Creer que el sujeto pueda extraer puramente la «rojez» de él con su visión sería puro autoengaño, incluso si se supusiera hipotéticamente la posibilidad de tales singularidades vivenciales: el rojo –«la rojez»– es color, no dato sensorial, y la conciencia del color exige reflexión, y no se satisface con la impresión. Husserl confunde el mentar lo rojo aquí y ahora con el saber de lo rojo que ese mentar necesariamente requiere. Sustituye el singular mentar objetos universales por la constitución de universalidades, por el saber fundado sobre las mismas; equipara el mentar algo abstracto a los juicios fundamentados sobre algo abstracto, mientras que el contenido «ideal» mismo, en apariencia propio sólo del acto singular, lo remite a las multiplicidades, a la experiencia. Esto solo permite su concepción estática de la esencia. Cuando posteriormente, en el laborioso análisis de las relaciones de la

fundamentación, sobre todo del juicio, hace valer la experiencia y rectifica implícitamente la hipóstasis de lo universal, omite la consecuencia más importante, la necesidad de revisar la doctrina de las esencias, ligada a esa hipóstasis. A pesar de su manifiesta discordancia, conservó hasta el fin su carácter clave en su filosofía[11]. Pero esa doctrina se nutre del hecho de que los actos singulares en los que se apoya en realidad no son tales, sino que siempre arrastran consigo justamente las multiplicidades que el realismo platónico de Husserl niega. Sólo nos apoderamos de lo universal en lo singular porque lo singular está mezclado con lo universal, porque se halla en sí mediado. Pero esto invalida el postulado fundamental de Husserl de atenerse estrictamente a lo originariamente dado en la «vivencia pura»[12]: la inmediatez ya no es el criterio de la verdad. La fenomenología no reflexionó críticamente sobre esto, contentándose con una exigencia científicamente obvia para el positivismo. Husserl presupone en el pensamiento la posibilidad de un puro asumir la situación fáctica, cuando el concepto de dicha situación pertenece antes bien a ese ámbito de lo fáctico que debe ser fenomenológica y eidéticamente «reducido». La transferencia de la «investigación libre de prejuicios» al análisis gnoseológico es un residuo prefenomenológico. Sólo puede llevarse a cabo con ayuda de aquel medio cuya justificación la fenomenología considera a su vez como su principal tarea: la intuición categorial, un ὕστερον πρότερον del método. El pensamiento teórico no puede, como Husserl quisiera, tomar un dato puramente como lo que se da, porque pensarlo significa determinarlo, y ello hace de él algo más que mero dato. En Husserl, el modelo originario de la cosificación no está sólo en la extensión del concepto de objetividad a lo fenoménico, sino ya en la posición dogmática de lo que en apariencia precede a toda cosificación, la del dato inmediato. Como no lo concibe como algo en sí mediado, ese τόδε τι, en realidad máximamente abstracto, se le convierte en una especie de cosa en sí, en el último sustrato firme. Pero el τόδε τι, «puesto en idea» por Husserl, no es ni la especie ni lo individuado, sino algo subyacente, un elemento por así decirlo prelógico, propiamente la construcción de un dato originario libre de todo lo categorial. Husserl se limita a desnudarlo de la tesis «naturalista» de su facticidad. De ahí que la singularidad eidética, representada en el ejemplo de Husserl por el «momento de rojez», no tenga, como los conceptos, mayor alcance que el τόδε τι, sino que sólo sea la sombra de este. Pero la creencia de que la esencia de algo ideal es el qué de la individuación es falaz. Pues ese qué no podría, en su estricta ipseidad, distinguirse en absoluto de lo individual. El τόδε τι puro y la esencia, lo individual y su concepto, coincidirían. No podría hablarse de determinar diferencias fuera de que lo uno es fáctico y lo otro no. Evidentemente, esta mera duplicación de lo individual mediante su reducción eidética nada tendría que ver con lo que es un concepto. El puro τόδε τι, y con él el concepto, quedaría vacío e indeterminado mientras no se fuera más allá poniéndolo en relación con algo que no es él mismo. La singularidad escapa a un pensamiento que no conoce la pluralidad: la posición de «uno» como determinado por su singularidad implica ya un «más». Pero Husserl traslada ese más al τόδε τι en sí como algo que simplemente precede al conocimiento determinante de lo individual. Justamente lo demasiado poco del τόδε τι puro, esa indeterminación que Hegel solía llamar abstracta en el sentido específico, se convierte en aquel «más», en sustitutivo de lo abstracto en el sentido corriente, del concepto universal. El momento de verdad que hay en ello –que la

inmediatez como abstracción se halla en sí mediada, que lo absolutamente particular es universal– necesita para ser rescatado justamente que el proceso del conocimiento descubra ese carácter de mediación de lo inmediato, y de esto quiere dispensarse la teoría husserliana de la esencia individual. Como el τόδε τι es todo y nada, de él puede afirmarse que contiene en sí ejemplarmente el concepto universal, sin que esta aseveración, tan abstractamente alegada como el propio τόδε τι, quede expuesta a la refutación. El extremo de la facticidad se convierte en vehículo para negar la propia facticidad: el hecho hipostasiado y la esencia hipostasiada se cambian confusos uno en otro. La ambigüedad del τόδε τι abstracto, su carencia de esa determinación que lo hace individual, reclama lo supraindividual, universal, esencial como sucedáneo de aquella concreción del concepto que en Husserl todavía se escapa por las mallas de la red clasificatoria. Su filosofía yerra impotente tratando de dar caza a esa concreción entre sus polos abstractos, el del mero «aquí» y el del mero «en general». Ella se resquebraja en positivismo y lógica, y se rompe con la violenta tentativa de unir los momentos inconciliables. Husserl transpone su representación del mero «aquí», del dato, en el contenido de las funciones categoriales superiores de manera que en todos sus grados se le atribuyan los predicados de un ser en sí rígido, intacto de la dialéctica de sujeto y objeto. Pero si el sujeto pudiera realmente percibir un objeto rojo como singularidad absoluta, como una isla en la corriente de la conciencia –lo que, por lo demás, apenas sería un «dato» que la conciencia encuentra–, sin que el destacamiento del momento de rojo como la «rojez» lleve en modo alguno aparejado el saber de algo pasado y de la abstracción, y luego «poner en idea» el momento aislado del color, lo así aprehendido no sería en modo alguno la especie, sino justamente algo que subyace a esta, el puro «esto aquí», la πρώτη ούσία aristotélica, que únicamente se distinguiría de otros momentos meramente sensoriales en que está puesta entre los paréntesis husserlianos, es decir, en que ha quedado sin efecto la tesis de su realidad corpórea. Puesto entre paréntesis, el puro «esto aquí» ni perdería su *haecceitas* ni se elevaría a «esencia». El momento concreto de rojo, aislado y no puesto como realidad, no tendría ya por eso extensión conceptual. Cuando Husserl llama «rojez» a la construcción ideal de un momento hilético aislado, confunde el concepto, a cuyo sentido pertenece el comparar y destacar lo idéntico, con la mera modificación de la neutralidad de algo sencillamente único, la cual en cierto sentido le sustrae la existencia, pero que dista mucho de llevarlo a la universalidad de «la rojez en general». En la estricta unicidad de la percepción no existiría la rojez, sino sólo la reflexión acerca de una sensación que prescinde de su fáctica existencia.

Pero el análisis de Husserl evita prudentemente descender a la sensación, y se detiene en la percepción como conciencia de «algo», de algo objetivo, mientras introduce la sensación únicamente atendiendo a la percepción, como núcleo hilético de esta. De sustrato portador que era en la teoría tradicional del conocimiento pasa a ser algo secundario que la percepción se trae, el τἐλος de esta; de materia del conocimiento pasa a ser en cierto modo confirmación de este en el margen más periférico de la estructura intencional. Husserl tiene en cuenta que el propio concepto de sensación –como, por lo demás, en el grado inmediatamente superior, también el de percepción– constituye una abstracción; que apenas es posible aislar sensaciones singulares. Pero esta reserva general, que tendría que desconcertar por completo a Husserl, no debe engañar respecto a que él asigna

gnoseológicamente el puesto central a la «conciencia de algo», a la intencionalidad, justamente porque la interrupción del análisis en el acto intencional permite exponer como descriptivamente evidente la construcción de un ente en sí espiritual. El acoplamiento de la doctrina de la significación a la de la esencia es la coartada más convincente de la cosificación en la filosofía de Husserl. La «abstracción ideatoria», es decir, los conocimientos originarios en los que debe poder aprehenderse la esencia de una singularidad pura, únicamente es posible porque estos, los presuntos procesos elementales de la conciencia, alcanzarían inmediatamente, cual «rayos visuales», algo objetivo sin tener en cuenta su conexión con la totalidad de la experiencia, de tal manera que la singularidad absoluta, que no se mediría con pluralidad alguna, poseería una identidad: la de su «nóema». Por eso, los actos constituyen el órganon del conocimiento. Husserl sólo logra dar a lo absolutamente aislado la dignidad de lo trascendente poniéndolo en correlación originaria con algo ya objetivado, en el que los momentos sintéticos son invisibles. Únicamente mediante la hipóstasis del hallazgo de que determinadas clases de significaciones apuntan «directa e individualmente» no a lo individual, sino a lo universal, puede reclamarse la universalidad ideal para un realismo del concepto cuyos excesos lamenta Husserl ocasionalmente[13]. Aunque discute la realidad de la especie, le atribuye, en una contradicción que se remonta al doble significado de la οὐσία aristotélica, «objetividad»[14] sin desarrollar en lo más mínimo la diferencia entre ambas aserciones; además, el término «objetividad» hace recordar la cosificación. Al concentrarse la fenomenología en la «intención directa y propia» de los «nombres [...] que nombran especies»[15], vincula firmemente la doctrina de la unidad ideal de la especie a los análisis de la significación: «Para contestar la pregunta de si es posible y necesario concebir las especies como objetos, hace falta notoriamente remontarse a la significación (al sentido, a la mención) de los nombres que nombran especies y a la significación de los enunciados que reclaman validez para especies. Si estos nombres y enunciados admiten ser interpretados, o si la intención de los pensamientos nominales y proposicionales que les dan significación admite ser entendida de tal manera que los objetos propios de la intención sean individuales, entonces debemos abrir paso a la doctrina contraria. Pero si ello no es posible, si al analizar la significación de esas expresiones resulta que su intención directa y propia no va enderezada evidentemente a ningún objeto individual; si resulta sobre todo que la referencia de universalidad con que esas expresiones recaen sobre una esfera de objetos individuales es sólo indirecta, aludiendo a conexiones lógicas cuyo contenido (sentido) sólo se despliega en nuevos pensamientos y exige nuevas expresiones, entonces la doctrina contraria es evidentemente falsa»[16]. Frente a esto tiene razón el reproche, extendido en los primeros tiempos de la fenomenología y elegantemente olvidado bajo el predominio de la ontología existencial, de recaída en la escolástica. En lugar de hacer crítica del conocimiento, únicamente deben estudiarse las expresiones que funcionan simbólicamente en su relación con lo simbolizado. La pregunta de «si es posible o necesario» concebir las especies como objetos, es decir, por la verdad o no verdad del realismo platónico, «sólo» puede responderse remontándose al sentido de los nombres de las especies: el análisis semántico se convierte inmediatamente en juicio sobre la cosa. Lo que se mienta decide sobre la disputa del realismo –tan literalmente usurpa la cosa en sí–.

El mundo ya conceptualmente filtrado –en Husserl, el de la ciencia, como una vez lo fue el de la teología– se pone delante del contenido de verdad de los conceptos. En esto Husserl es «precrítico». La primacía de la lógica sobre la teoría del conocimiento, que en él aún domina en cuanto a la estructura del pensamiento, aun cuando la revoca en cuanto al contenido, manifiesta la sustitución de la dialéctica de concepto y cosa por la red conceptual. La lógica formal es un operar según reglas con meros conceptos sin tener en cuenta la legitimidad material de los mismos. Pero así procede Husserl incluso allí donde discute la posibilidad de las relaciones lógicas. Al elevar la significación de los conceptos a canon de su verdad, queda atrapado en la inmanencia de su dominio de validez, mientras da la impresión de que fundamenta esa misma validez. Esto confiere a la fenomenología husserliana su peculiar carácter hermético, el de un juego consigo misma, el de un tremendo esfuerzo para levantar pesas de goma. Algo de esta veleidad hay en todo cuanto de él proviene, y contribuye a explicar la tentación a la que sucumben aquellos que quieren hacerse preguntas radicales sin riesgo de respuestas problemáticas. Aquello con lo que Husserl ha hecho historia, en especial la intuición de las esencias, equipara el sistema del mundo codificado en la ciencia o en el lenguaje, el sistema de los conceptos, al «en sí». El conocimiento representado en esa segunda naturaleza toma la apariencia de lo inmediato e intuitivo. Nada cambió en tal autarquía de los conceptos cuando se utilizó el método fenomenológico bajo otros nombres para hacer patente una supuesta originariedad. Cuanto más se alejan los sucesores del pensamiento discursivo, tanto más completamente presuponen un mecanismo preparado por tal pensamiento; las especulaciones resucitadas no han hecho más que reforzar por doquier la cosificación que querían sacudirse. Por imposible que sea desgarrar la red conceptual, toda la diferencia radica en si se la percibe como tal y se reflexiona críticamente sobre ella, o si, en virtud de lo espeso de su trama, se la tiene por el «fenómeno». Evidentemente, esta apariencia es una función de la realidad, de la tendencia histórica. Cuanto más se extiende la forma de socialización a la totalidad y preforma todo lo humano, con el lenguaje en primer término, y cuanto menos capaz es la conciencia singular de resistirse a ello, tanto más adquieren las formas dadas, junto con el carácter de fatalidad, el de lo existente en sí. El pensamiento cosificado es la impronta del mundo cosificado. Al confiar en sus experiencias originarias, sucumbe al deslumbramiento. No hay experiencias originarias.

En la transición del absolutismo lógico a la teoría del conocimiento, de la tesis del ser en sí de los principios formales supremos a la del ser en sí de los conceptos universales, de las unidades ideales de lo objetivo, Husserl debe dar razón de cómo el pensamiento puede hacerse consciente de algo objetivo y de cuál es en esta conciencia la relación entre los momentos reales e ideales. Este no es el último de los propósitos de la doctrina de la intencionalidad. Ya en los *Prolegómenos*, la polémica contra el psicologismo se apoyaba en el análisis de las significaciones: Husserl argumenta continuamente con la pregunta por el «sentido» de las proposiciones lógicas. Tal «sentido» se convierte luego en canon de la teoría del conocimiento auténtico. El conocimiento se ajusta a la estructura de nóesis y nóema, de los actos de mentar y lo mentado en ellos. De los momentos de los que para el kantismo se componía la unidad de la autoconciencia, el idealista Husserl da la primacía a uno, el de la función simbólica –en el lenguaje de la crítica de la razón: la reproducción en

la imaginación–. El *parti-pris* positivista por las «situaciones objetivas» le impidió, hasta una etapa muy posterior, formarse un concepto del sujeto, y hasta de la unidad de la autoconciencia, que en cuanto espontaneidad escapa a la descripción de lo fáctico[17]. La estructura cósica de la teoría husserliana del conocimiento, el olvido de sí mismo del pensamiento, responde a tal carencia de sujeto. La función simbólica –que ciertas situaciones objetivas de la conciencia «signifiquen» otra cosa– es útil a Husserl porque en ella, aislada, no aparece ningún sujeto activo, y el mentar puede traspasarse a algo estático, a la expresión como cualidad específica suya, también ella en cierto modo objetiva, existente para siempre. Pero si la intencionalidad sirve tan bien para la fundamentación de la doctrina de las esencias, es porque en los actos que en general representan enteramente a la «conciencia», es decir a la conciencia de algo, lo simbolizado se arrebata a la simple existencia.

Estrictamente presente en el marco del mero análisis de la conciencia, lo simbolizado debe, sin embargo, distinguirse de la facticidad de la sensación y poseer ya esa idealidad a cuya justificación aspira la filosofía de Husserl. De lo mentado como tal no se predica, en contraste con el *constitutum* kantiano, ninguna realidad empírica. Mas para Husserl era necesario traer la mediación del concepto de intencionalidad porque la posición de los *Prolegómenos*, el «realismo ingenuo de la lógica», no sólo se mantenía del lado de la reflexión gnoseológica, sino que en realidad la excluía con la afirmación de una oposición absoluta entre leyes lógicas y leyes del pensamiento. La realización en la teoría del conocimiento del programa de los *Prolegómenos*, la demostración del ser ideal, exigía su revisión. Ahora, el análisis de la conciencia debía encontrar un en sí espiritual. De ese modo, la filosofía de Husserl se revelaba ya tempranamente como una dialéctica a su pesar: al tratar de fundamentar y ampliar gnoseológicamente el absolutismo lógico disolvía elementos de aquella doctrina. Las cosas ideales se buscaban en el propio pensamiento como momentos indispensables de su estructura. Estos son, en las *Ideas*, los nóemas, el lado no real de la intencionalidad. Los nóemas deben ser al mismo tiempo objetivos e ideales, y además propios y exclusivos de la conciencia y accesibles en la restricción de su análisis descriptivo a la inmanencia pura, es decir, que deben ofrecer todo cuanto pide la sistemática. Las nóesis, facticidades psicológicas que son en cuanto actos efectivos del pensamiento, serían inadecuadas para ello; pero las meras «proposiciones en sí» estarían desvinculadas de la conciencia. «El conocimiento de la esencial modalidad de la intencionalidad, la dualidad de la nóesis y el nóema, tiene por consecuencia el que una fenomenología sistemática no deba dirigir unilateralmente su vista a un análisis de los ingredientes de las vivencias, en especial de las intencionales. Pero la tentación de hacerlo es muy grande al principio, porque la marcha histórica y natural desde la psicología hasta la fenomenología trae consigo el que se entienda el estudio inmanente de las vivencias puras, el estudio de su esencia propia, en el sentido de un estudio de sus ingredientes, como cosa que de suyo se comprende. En verdad se abren en ambas direcciones grandes dominios de investigación eidética que están constantemente referidos uno a otro, pero, también, que andan, según se revela, separados a lo largo de vastas trayectorias. En gran medida es lo que se ha tenido por análisis de actos, por noético, algo logrado mirando exclusivamente a

lo “mentado en cuanto tal”, siendo así estructuras noemáticas las que resultaron descritas.[18]» Pero la venganza de tales conceptos-puente es que por doquier entran en conflicto con aquello hacia lo que miran y, en un grado superior de la escala, reproducen las dificultades felizmente superadas –una muestra de la miseria de la filosofía, el aspecto fatal de toda dialéctica no transparente a sí misma, que el método dialéctico trata de prevenir al controlarlo y declararlo de su incumbencia.

Los nóemas deben ser los «componentes no reales de las vivencias»[19], y podemos preguntar «qué es lo que hay que decir esencialmente de este “de algo”»[20] –es decir, del nóema–. «Toda vivencia intencional es, gracias a sus elementos noéticos, justamente noética; es su esencia albergar una cosa como la que llamamos “sentido”, y eventualmente un múltiple sentido.[21]» El concepto de esencia, que se presta a ser la característica universal de las nóesis que deben «tener un sentido», el cual es un «estado de cosas ideal», está gravado. Con su ayuda, la relación nóesis-nóema se afirma como algo último, inderivable, como «ley esencial» sin consideración de la conexión funcional que la teoría tradicional idealista del conocimiento suponía en su interpretación del objeto y del pensamiento. En las *Ideas*, el concepto de esencia se halla sistemáticamente preordenado a la teoría del conocimiento: todas las aserciones fenomenológicas ulteriores quieren ser eidéticas. Pero resulta difícil separar ambas reducciones. Así como las aserciones acerca del nóema anuncian su condición eidética, los εἴδη son, a la inversa, una clase de nóemas, la especie mentada en los actos intencionales. Se silencia lo que ocurre en la referencia de las nóesis a los nóemas, del pensar a lo pensado. Bajo la mirada descriptiva, la espontaneidad se transforma en una mera correlación. El método «intuitivo» afecta a lo intuido. Es cierto que continúa hablándose de actos, pero de la *actio* no queda sino una estructura de momentos coordinados unos con otros. El devenir se polariza en el ente. Como es esencial a las nóesis tener un «sentido», se descuida la manera en que este se constituye en la ejecución del pensamiento. La mera definición fenomenológica del concepto de acto comunica sustancialidad al algo ideal, al nóema. Lo inmanentemente mentado en el acto se transforma en lo «percibido», lo «recorado», lo «juzgado», lo «grato» en cuanto tales[22]. Este «en cuanto tal» es, igual que la esencia, independiente del modo de su producción. Ciertamente se distingue de la esencia, de acuerdo con el lenguaje tradicional, por una mayor extensión conceptual: el nóema, que en la terminología aristoteliana es simplemente el concepto, puede ser, en el lenguaje de Husserl, un «árbol percibido en cuanto tal», una singularidad, mientras que los εἴδη son siempre conceptos universales. Pero según las *Investigaciones lógicas*, también a la conciencia de la esencia le basta una singularidad, como aquel momento de rojez que la mirada puede extraer de una percepción sin más que suspender su facticidad. Los conceptos establecidos en planos diferentes, el lógico y el gnoseológico, convergen; la esencia individual pura –el τόδε τι, cuya facticidad está tachada– converge con el nóema como algo «pleno», pero sólo puramente mentado, sustraído a la «actitud natural», esto es, con la cosa previa sustracción de su existencia. Sólo que Husserl no pide a todos los nóemas lo ejemplar, lo que trasciende la singularidad, lo que señala la unidad ideal, que también se revela en la singularidad.

El nóema es un híbrido del «ser ideal» –el de toda la filosofía husserliana– y lo

mediatamente dado de la anterior teoría positivista del conocimiento. Pero esta duplicidad, motivada por la necesidad sistemática, conduce a contradicciones. Estas pueden demostrarse en el análisis husserliano del nóema de la percepción. En tal percepción –el ejemplo de Husserl es el del «manzano en flor» que contempla «ambulando»[23]– el objeto «no ha perdido ni el más leve matiz de todos los elementos, cualidades, caracteres con los cuales aparecía en la percepción, era "bello", "seductor", etc., "en" el agrado»; sólo «la realidad tética [...] ya no está para nosotros ahí como sujeto de un juicio»[24]. «Y sin embargo, todo sigue, por decirlo así, igual que antes.[25]» En consecuencia, el nóema se asemeja en todo a la cosa percibida, con la sola reserva mental de que nada se afirma sobre su realidad, sino que sólo se habla de él cuando se mienta en el acto singular aislado, es decir, sin la posibilidad de verificación o falsación del juicio de existencia en la experiencia vivida. Mientras que el nóema no debe llevar sin más todas las determinaciones de la cosa no reducida, al mismo tiempo es, como algo siempre inalterado, fijado, más cósico que la cosa, siempre cambiante. Pero nuevamente extrae Husserl de su defecto, de su limitación a un mentar puntual y ajeno a la experiencia, el *positivum* de su inviolable idealidad. El nóema, contenido del mero mentar, es irrefutable: de ese modo, la δόξα se convierte, en un platonismo inverso, en la esencia. A pesar de todas las solemnes aseveraciones de integridad por parte de los antinominalistas que se retrotraen a Husserl, la nueva ontología arrastra consigo sus orígenes mecánico-atomistas. Lo discutible de la construcción de Husserl se hace crasamente evidente en formulaciones como esta: «Análogamente a la percepción, tiene toda vivencia intencional –es justo lo que constituye el meollo de la intencionalidad– su "objeto intencional", esto es, su sentido objetivo»[26]. El lenguaje es equívoco. Que una vivencia intencional tenga su objeto intencional es mera tautología. No dice sino que los actos, en contraste con los meros datos, significan algo. Pero su «objeto», esto es, lo simbolizado por todo acto que «da significado», lo identifica Husserl tácitamente con algo objetivo, acaso existente en sí, cuya existencia en verdad no se agota en el acto singular. La objetividad en cuanto cosa significada y la objetividad en cuanto objetualidad, que Husserl contamina con la locución «esto es», no son, en modo alguno, lo mismo. El significado formal de la expresión «objeto» en cuanto sujeto de posibles predicados, se mezcla con el significado material de un núcleo de experiencia de la estructura del acto que es idéntico. Gracias a esta equivocidad, Husserl consigue introducir subrepticiamente en cada acto singular una función que no cumple él, sino, hablando en términos idealistas, la unidad sintética de la apercepción. Pero ya no podrían seguir enalteciéndose la atemporalidad y aespacialidad de la esencia de un objeto de tal manera «constituido».

El que la doctrina de las esencias venga cimentada en los actos intencionales no sólo afianza el absolutismo lógico de las «proposiciones en sí», sino que al mismo tiempo contradice la concepción del mismo. Todavía en la primera investigación lógica del segundo tomo se emplean como equivalentes los términos «abstracto-universal» e «idea»: «Mas como al lógico puro no le importa lo concreto, sino la idea correspondiente, lo universal aprehendido en la abstracción, resulta que, según parece, el lógico no tiene motivo alguno para abandonar el terreno de la abstracción y poner en lugar de la idea la vivencia concreta como objetivo de su interés investigador»[27]. Husserl se vuelve hacia la «vivencia concreta», esto es, hacia la teoría del conocimiento, sólo por su divergencia con

la teoría tradicional de la abstracción. Como la unidad ideal debe ser independiente de la pluralidad de lo que comprende, se la busca en la conciencia cognoscente, esto es, en el acto singular. Husserl comparte con Bergson y con la teoría de la *Gestalt* la aspiración a restaurar la metafísica «científicamente», es decir, con un instrumental antimetafísico. Aquí se manifiesta, frente al pensamiento clasificatorio, el recuerdo de que el concepto no es nada exterior y accidental a la cosa, arbitrariamente producido por abstracción, sino que el concepto expresa, hegelianamente hablando, la vida de la cosa misma, y que, sumergiéndose en lo individuado, puede experimentarse más de esa vida que mediante el recurso a todo aquello a lo que la cosa en tal o cual aspecto se asemeja. Pero Husserl pasó por alto el momento de la mediación, y en el punto arquimédico de su filosofía terminó, como Bergson, por oponer dogmáticamente al procedimiento científico de la formación de conceptos, otro distinto, en lugar de reflexionar sobre lo que supone en sí mismo. A esta negación abstracta del método científico, que sólo en sus discípulos se hizo enteramente manifiesta, se dejó inducir por la aceptación acrítica del principio positivista, por el culto de lo dado y de la inmediatez. Su esfuerzo por arrancar la esencia de la extensión fracasa porque no penetra la individuación misma, no descubre el átomo como campo de fuerzas, es decir, no hace hablar al fenómeno permaneciendo ante él, para lo cual sin duda el sujeto cognoscente siempre debe ya saber y haber experimentado más que el mero fenómeno, sino que capitula ante la intención herméticamente cerrada a su propia dinámica. De ese modo, los conceptos vuelven a ser aquello de lo que debían ser preservados: algo exterior, lo que se mienta en actos singulares del pensamiento, que en modo alguno se motiva realmente en ellos mismos, sino que, con la falsa pretensión del carácter de «dato originario», en cierto modo se opone directamente a ellos. Los εἴδη siguen siendo también exactamente lo mismo, lo que siempre viene fundado por el mecanismo de la abstracción, esto es, conceptos universales abstractos: nada de su estructura científica tradicional se modifica, sólo se reinterpreta su génesis y, con ella, su derecho. Y ello con la política del avestruz: al ignorar la continuidad de la conciencia y atravesar los hechos intencionales singulares, la lógica absolutista pretenderá expulsar la relatividad inherente al concepto universal abstracto mientras se deje a su arbitrio establecer qué momento de una multiplicidad debe ser en cada caso destacado como idéntico, y en qué ámbito lógico debe encuadrarse algo individual.

Pero esta estrategia no resuelve la situación. Si Husserl no puede evitar legitimar un ser en sí espiritual –la «esencia»– recurriendo a hechos de la conciencia, es precisamente ese recurso el que en principio le impide tal legitimación. La doctrina platónica de las ideas no hubiera podido arraigar en el suelo husserliano, el del idealismo gnoseológico subjetivamente orientado. La tesis de una trascendencia ontológica de las entidades frente al acto de la abstracción sólo sería en sí consistente si estas no fueran derivadas como hechos de la conciencia. No bien lo objetivamente verdadero ha sido determinado como algo de algún modo mediado por el sujeto, pierde el carácter estático, la independencia de aquellos actos que lo median. A esto se cierra la filosofía de Husserl porque no tolera duda alguna sobre esa estática. Husserl pretende un absurdo. De la función subjetiva del conocimiento quiere extraer los εἴδη como residentes allende la función subjetiva del conocimiento. La paradoja, la caricatura congelada de la dialéctica, la afronta volviendo a

dar a la propia mediación subjetiva la apariencia de lo inmediato, y al pensamiento, la de un mero percatarse de hechos objetivos. Esta apariencia puede preservarse ante todo en los actos intencionales, los cuales, sin abstraer ellos mismos, significan algo abstracto. Pero en la paradoja se expresa una antinomia filosófica. Husserl debe llevar a cabo la reducción al sujeto porque, de lo contrario, la objetividad de los conceptos universales conforme las reglas de juego tradicionales sería dogmática, científicamente inamovible; y debe defender el «en sí» eidético porque, de lo contrario, no podría quedar a salvo la idea de la verdad. Por eso debe echar mano de actos imaginarios de conocimiento. El fantasma sólo se desvanecería ante un pensar que penetrase los propios conceptos de sujeto y objeto, que Husserl no discute, porque no discute la inmanencia constitutiva de la conciencia, que funda la existencia, ni la teoría tradicional de la verdad como adecuación de juicio y cosa. Pues el concepto de sujeto no puede emanciparse de la existencia, del «objeto», como tampoco el de objeto de la función subjetiva del pensamiento. Meramente contrapuestos, no cumplen el cometido para el que fueron pensados.

El último Husserl, que como filósofo trascendental ya no quería defender la tesis gruesamente dualista, «descriptiva», de la unidad ideal de la especie que se hace consciente en el acto aislado, la transformó en una muy sutil teoría: la de la variación «eidética». Según ella, lo individual es antes un «ejemplo» de su εἶδος. Este viene sustentado por lo individual, pero ya no se concede a lo individual la misma dignidad eidética que en los escritos anteriores. La idea de la esencia individual ha sido revisada, y el momento de universalidad en la esencia ha quedado confirmado. Este ha de ser más que la mera duplicación inespacial e intemporal de lo individual. Pero para su constitución no requiere una pluralidad de lo individual, sino que la esencia, que está más allá de lo individual, deviene consciente en una individualidad singular mediante la libre actividad de la fantasía, la ficción. El que un algo pueda representar a la infinitud de sus posibilidades, podrá valer para las multiplicidades matemáticas, pero difícilmente valdrá para lo material, cuya pertenencia a un *totum* y cuya intercambiabilidad no cualitativa no están definidas de antemano. La exageración de la pretensión de aprioridad, que va mucho más allá del idealismo tradicional, o, si se quiere, la agudización del órgano crítico para todo cuanto podría ser convicto de casualidad, provoca una recaída en el racionalismo precrítico de manera no muy diferente a como la dinámica de la sociedad burguesa tardía se suprime tendencialmente a sí misma, su «experiencia», encaminándose hacia un sistema de conceptos casi puros: el de la administración. En lugar de la abstracción como un coligar inacabado, se presenta un cálculo que confía en el elemento singular como si el todo le estuviese ya dado. Esto viene insinuado como método de la investigación de la esencia en *Lógica formal y lógica trascendental:* «Todo lo que hemos expuesto en nuestras consideraciones sobre la constitución puede hacerse comprensible en cualquier ejemplo de cualquier índole relativo a objetos dados con una interpretación reflexiva de la intencionalidad en la que, de manera sencilla y directa, “tenemos” una objetividad real o ideal. Un importante paso adelante es el de reconocer que lo que vale manifiestamente para las singularidades fácticas de la realidad o de la posibilidad conserva necesariamente su validez si variamos a nuestro antojo los ejemplos y preguntamos retrospectivamente por las “representaciones” correlativamente covariantes, es decir, las vivencias constituyentes, por

los modos “subjetivos” de darse algo que se transforman ora continua, ora discretamente. Sobre todo es preciso preguntarse por los modos de “aparecer” constituyentes en el sentido más exacto, por los modos que en cada caso experimentan a los objetos ejemplares y sus variantes, y por las maneras en que los objetos se forman “ellos mismos” como unidades sintéticas en el modo. [...] Es en la variación del ejemplo (necesario como punto de partida) que aquí se produce donde debe surgir el *eidos*, y mediante esa variación también la evidencia de la inquebrantable correlación eidética entre la constitución y lo constituido. Si ella permite esto, no debe entendérsela como una variación empírica, sino como una variación que se produce en la libertad de la fantasía pura y en la pura conciencia de la discrecionalidad –del “puro” “en general”–, con lo que al mismo tiempo se extiende en un horizonte de múltiples posibilidades, francamente ilimitadas y libres, de variantes siempre nuevas»[28]. Frente a estas variaciones, la «esencia universal» debe ser lo «invariante», «la forma óntica esencial (forma apriórica), el *eidos* correspondiente al ejemplo, para el que hubiera podido servir igualmente cualquier variante suya»[29]. Husserl espera hacer cristalizar, mediante un «análisis ejemplar» de datos fácticos, resultados liberados de la facticidad»[30]. Pero primero se afirma dogmáticamente el «importante paso» señalando que lo que «vale manifiestamente para las singularidades fácticas de la realidad», vale también en una variación hecha «a nuestro antojo» del ejemplo. Mientras sólo este ejemplo sea conocido para la conciencia, tal extrapolación sería inadmisible; es absolutamente imprevisible lo que con la variación se modificaría de las supuestas esencias permanentes, y más aún si es una variación hecha «a nuestro antojo». La apariencia de indiferencia a la variación en la esencia puede preservarse sólo porque bajo la protección del ámbito de la fantasía se ahorra a la esencia la prueba de su invariancia. Sólo la experiencia podría enseñarnos si tales variaciones tocan o no la esencia; la mera «modificación de la fantasía», que en modo alguno realiza en la vida efectiva todo lo que propone, no proporciona ningún criterio para ello. Pero si a la conciencia le es presente algo más que la mera representación inicial, aislada, del «ejemplo», ¿por qué encapricharse con ella? Y si, para la investigación de la esencia que Husserl desarrolla, es necesario un «ejemplo» «como punto de partida», se revoca ya la limpia separación entre *factum* e idealidad en la medida en que lo ideal requiere algo fáctico para poder ser representado. Si no puede llegarse a la esencia sin el *factum*, aunque fuese uno singular, con ello se restaura de modo implícito esa relación entre concepto y experiencia que Husserl había declarado eliminada. Una forma esencial que, para obtener sus invariantes, debe comparar ficciones, repite en un plano supuestamente superior la teoría de la abstracción combatida por Husserl. Además, las variaciones discrecionales de la fantasía, que Husserl no quiere ver confundidas con variaciones empíricas sin decir algo sobre el contenido de la diferencia, se hallan inevitablemente mezcladas con elementos de la experiencia. Incluso sus divergencias con la experiencia enlazan con elementos de la experiencia: su propio carácter de ficción es ficticio. El solo concepto de ejemplo debería dejar perplejo a Husserl: proviene justamente de esa trivial teoría de la abstracción que escoge un ejemplo y luego otro, discerniendo lo esencial de su pluralidad; frente a ello, la doctrina fenomenológica de las esencias en su forma radical significaba justamente el intento de emancipar la esencia del «ejemplo». Husserl se rebeló contra el hecho de que la lógica clasificatoria rebajara el concepto universal a mera forma

de los hechos comprendidos bajo él, separándolo de lo auténtico, de lo «esencial». Justamente este procedimiento es la esfera de los «ejemplos». Al dejarse reemplazar a discreción, estos se despojan de aquello por lo que Husserl se esforzaba. Cuando lo *concretum* desciende a mero ejemplar de su concepto, también se reduce, a la inversa, lo universal a algo extraído de meras singularidades, sin derecho a la sustancialidad frente a la singularidad. Husserl capitula en el punto decisivo ante la teoría tradicional de la abstracción porque su propio enfoque nunca se desprendió de ella. Mientras busca irritado la esencia en lo singular, la esencia sigue siendo para él el antiguo concepto universal de la lógica extensional.

La teoría del εἶδος como una invariante y de la facticidad como la variación sólo se expone más detenidamente en las *Meditaciones cartesianas:* «Cada uno de nosotros, al meditar a la manera cartesiana, fue reconducido por el método de la reducción fenomenológica a su ego trascendental, y naturalmente al ego con su respectivo contenido concreto-monádico, en cuanto este ego fáctico, en cuanto el ego absoluto, uno y único»[31]. Pero las descripciones empíricas, inicialmente «fácticas», del yo puro deben tomar de por sí el carácter de necesidades esenciales. «Pero, involuntariamente, nuestra descripción se mantuvo en un nivel tan general que sus resultados no se ven afectados por lo que pueda ser de las efectividades empíricas del ego trascendental.[32]» Si los «paralelismos» entre regiones puras y ónticas que enseñara Husserl hacen siempre dudar de su estricto dualismo, aquí sólo la transición «involuntaria» de una a otra hace desaparecer toda la dificultad. La abundancia de determinaciones concretas que Husserl celebra, y que ella sola permite algo así como una fenomenología trascendental, ha sido extraída del contenido de experiencia, y por mucho que esas determinaciones se varíen, dependen de lo experienciado. Husserl no quiere renunciar a la efectividad y la densidad de la experiencia, pero quiere ahorrarse el tributo de que sus aserciones queden de ese modo sujetas al orden de la experiencia y sus condiciones. Y justamente al de la experiencia filtrada, en cuyo concepto se basa todo su método –al de la experiencia de la conciencia personal del que medita, conforme a la filosofía de la inmanencia–. Mientras se afirme la posición solipsista de partida, es decir, mientras la certeza indubitable esté encadenada a la inmediatez del «para mí», ninguna variación puede salir del recinto de ese *mihi,* si no quiere perder ese tipo de certeza en honor del cual se inventó todo el *sum cogitans;* a toda modificación de las «efectividades empíricas del ego trascendental» le estaría prescrito el marco de la experiencia inmediata del individuo que medita. De otro modo se enredaría, en un grado que dependerá de ese marco, en la problemática de la deducción analógica, de la relatividad. No es posible al mismo tiempo sacar ventajas de ese punto de partida solipsista y rebasar sus límites: la lógica misma del pensamiento tendría que negar ese punto de partida. Pero, en vez de ello, Husserl tiende un puente sobre el *jorismos,* el cual nunca será lo suficientemente profundo para su filosofía, como si hubiera que atravesar un arroyo. La técnica de la variación de la fantasía pretende nada menos que alcanzar conscientemente ese algo eidético que inconscientemente debía haber alcanzado el análisis del yo. «Partiendo del ejemplo de la percepción de esta mesa, variemos el objeto de percepción “mesa” con entera libertad; pero de modo que sigamos teniendo una percepción como percepción de algo –de algo, no importa qué– comenzando, por ejemplo, por variar en la

imaginación, de modo totalmente arbitrario, su forma, sus colores, etc., manteniendo de modo idéntico tan sólo el aparecer perceptivamente. Con otras palabras, absteniéndonos de toda afirmación respecto de su validez de ser, transformamos el *factum* de esa percepción en una pura posibilidad entre otras puras posibilidades totalmente opcionales –pero posibilidades puras de percepciones–. Por así decirlo, transferimos la percepción real al reino de las irrealidades, del como-si, que nos procura las posibilidades puras; puras de todo lo que las liga a ese *factum* y a todo *factum* en general. En este último respecto, tampoco mantenemos esas posibilidades enlazadas con el ego puesto al mismo tiempo como fáctico, sino precisamente como lo imaginable de un modo completamente libre por la fantasía, de tal suerte que de antemano podríamos haber tomado como ejemplo inicial una percepción imaginaria, fuera de toda referencia al resto de nuestra vida fáctica. El tipo “percepción” así obtenido flota por así decirlo en el aire –en el aire de las puras cosas imaginables–»[33]. Entre la frase que Husserl introduce para una mera reformulación de lo que precede mediante la expresión «con otras palabras» y la frase precedente, se abre, para usar su lenguaje, «un abismo del sentido». Pues lo que daría por resultado la variación recomendada al principio no es una posibilidad «pura». Por el contrario, todo *factum* nuevo introducido por variación y subsumible bajo el concepto universal de «objeto de la percepción» debe ser potencialmente accesible a la percepción fáctica para seguir siendo subsumible de ese modo. La categoría de la percepción o de algo en general no puede introducirse «variando» para todos los contenidos materiales de la percepción que quepa imaginar. Supongamos que se varíe dentro del concepto de animal, y finalmente, en lugar de hombres, caballos o dinosaurios, se llegue al centauro, ejemplo favorito de Husserl. Entonces, mientras se mantenga el concepto idéntico «objeto de la percepción», su definición sólo se satisfaría si lo variado también pudiese entrar de alguna manera en la percepción. Pero si, como en el caso del centauro, esto no es posible, no se cumple la ley prescrita a la variación por el concepto «objeto de la percepción». El puro objeto de la fantasía no se somete a ella: no es un objeto de la percepción. La fantasía en el sentido husserliano, por lo demás bastante ajena al verdadero sentido del fingir, no es, como Husserl erróneamente enseña, una «posibilidad libre»: el «mantener el concepto» prescribe una regla que, aunque no permite esperar una facticidad determinada, contiene en sí necesariamente la referencia a lo fáctico y no a algo meramente inventado. La concordancia formal entre un ser vivo ficticio como el centauro y uno real no elimina el hecho de que el centauro, por muchas que sean las características sensibles de que venga provista su representación, no pueda ser percibido por no existir, y a esto no es indiferente la determinación «objeto de la percepción». Aunque a la variación husserliana le está impedido el regreso a la facticidad cuando se ocupa de criaturas similares, y aunque la variación nada quiera tener que ver con la facticidad, extrae de esta su sustancialidad, y lo que la lógica husserliana no puede mediar queda falsamente mediado. La extensión de un concepto reclama la pregunta por la existencia de lo en ella contenido, y no sólo su mera mención. La doctrina de las esencias del último Husserl sigue encerrada en el invernadero de la intencionalidad. A esto se debe la concepción fijamente cósica de la fantasía como mera invención de objetos que, separados de lo fáctico, no deben tener sobre lo fáctico otra ventaja que la de no ser fácticos. La determinación husserliana de la esencia condena a esta

misma: es ficticia. Lo que en las *Meditaciones cartesianas* llama el «aire de las puras cosas imaginables» en el que «flota» el εἶδος, era el clima de toda su filosofía, el reino vítreo de un conocimiento que confunde la huida de la existencia pasajera, la negación de la vida, con la garantía de su eternidad. Las esencias con que pensamiento arbitrario del sujeto se atreve a imaginar una ontología del ente desolado, quedan privadas de esencia.

[1] *LU* I, p. 231.
[2] *LU* II, 1, p. 144.
[3] Cfr. *l. c.*, p. 186.
[4] Esta teoría aún no se había desarrollado plenamente cuando aparecieron las *Investigaciones lógicas.* Pero existía el tratado de Christian Ehrenfels «Über die Gestaltqualitäten» [Sobre las cualidades de las formas] (*Vierteljahreszeitschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 14.º año, 1890), que contiene ya los elementos de la crítica de una concepción atomista de lo inmediatamente dado. Es improbable que Husserl, el discípulo de Brentano, no las leyera.
[5] Cfr. *l. c.*, pp. 197 ss.
[6] *LU* I, p. XV.
[7] *LU* II, 1, p. 107.
[8] *L. c.*, pp. 106 s.
[9] *L. c.*, p. 223.
[10] Cfr. *l. c.*, p. 217.
[11] La teoría de la esencia de la especie ínsita en el acto singular, y que ha de ser inmediatamente preparada por extracción, la abandonó Husserl ya en las *Ideas*, en las cuales el análisis del acto está referido a la continuidad de la corriente de la conciencia. Volvió a descubrir para sí que no existe esa clase de acto absoluto y singular, sobre todo de la percepción; que todo acto es más que meramente él mismo y que por ello la especie no puede ser fundada partiendo del acto singular. Pero, como en la segunda investigación lógica del segundo tomo, insiste en que la fenomenología «sólo abandona la individuación», pero «eleva a la conciencia eidética todo el contenido esencial [...] en la plenitud de su concreción» (Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle, 1922, p. 140). No se desprende, por tanto, del concepto paradójico de las «singularidades eidéticas» *(ibid.).* Más adelante también dice que ese contenido esencial «concreto» perteneciente a la singularidad «se podría individualizar, como toda esencia, no sólo *hic et nunc*, sino en incontables ejemplares» *(ibid.)*, de tal manera que a todo individuo aislado se le podría extraer su concepto sin más que prescindir de su posición espaciotemporal y no tener en consideración otras individuaciones. Sin embargo, seguramente por influencia de William James, tiene sus dudas sobre la posibilidad de semejante singularidad absoluta como tal. «Se ve sin más que no puede pensarse en una fijación conceptual y terminológica de este u otro *concretum* fluyente, y que lo mismo vale para cada una de sus partes inmediatas y momentos abstractos, no menos fluyentes» *(ibid.).* En consecuencia, ya no habría que buscar la esencia, como en la segunda investigación lógica, en la intención singular. Esta dificultad contribuyó mucho a la concepción de la intuición categorial como un proceso de conocimiento *sui generis.*
[12] Cfr. *Ideen*, p. 187.
[13] Cfr. *LU* II, 1, p. 110.
[14] *Ibid.*
[15] *Ibid.*

[16] *Ibid.*
[17] A los idealistas prehusserlianos no se les escapó esta debilidad. Aparece apuntada especialmente en el volumen póstumamente publicado de Heinrich Rickert, *Unmittelbarkeit und Sinndeutung [Inmediatez e interpretación del sentido]* (Tubinga, 1939), quien hace una crítica muy aguda también a la certeza supuestamente absoluta del punto de partida de lo inmediatamente dado en cuanto contenido de conciencia de un sujeto siempre singular y, sobre suelo idealista, contingente.
[18] *Ideen,* pp. 265 s.
[19] Cfr. *l. c.*, p. 181.
[20] *Ibid.*
[21] *Ibid.*
[22] Cfr. *l. c.*, p. 182.
[23] Cfr. *l. c.*, pp. 182 s.
[24] Cfr. *l. c.*, p. 183.
[25] *Ibid.*
[26] *L. c.*, p. 185.
[27] *LU* II, 1, p. 4.
[28] *Logik*, pp. 218 s.
[29] *L. c.*, p. 219.
[30] Cfr. *ibid.*
[31] *C. M.*, p. 103.
[32] *L. c.*, p. 104.
[33] *Ibid.*

III. Sobre la dialéctica de los conceptos de la teoría del conocimiento

> Podemos ver en este camino [...] el camino de la duda o, más propiamente, el camino de la desesperación; en él no nos encontramos, ciertamente, con lo que se suele entender por duda, con una vacilación con respecto a tal o cual supuesta verdad, seguida de la correspondiente eliminación de la duda y de un retorno a aquella verdad, de tal modo que a la postre la cosa es tomada como al principio. La duda es, aquí, más bien la penetración consciente en la no verdad del saber que se manifiesta.
>
> HEGEL, *Fenomenología del espíritu*

La autocrítica de Husserl –así debe entenderse en gran medida el *Ensayo de una crítica de la razón lógica* de su época tardía– se ha asegurado de la imposibilidad de aprehender esencias mediante la extracción de la intención singular, sin abstracción. La disputa de los universales no puede zanjarse por un decreto que establece que lo universal entendido como algo simplemente «auto»-mentado coincide con lo dado, con lo existente, con la *res:* «La intencionalidad no es nada aislado; sólo puede considerársela en la unidad sintética que vincula teleológicamente todas las pulsaciones de la vida psíquica en la referencia unitaria a objetos, o más bien en la doble polarización del polo del yo y el polo del objeto»[1]. Pero esta corrección, que por lo demás no se propone como tal para las *Investigaciones lógicas;* el reconocimiento de una divergencia, de la índole que fuere, entre el «polo del yo y el polo del objeto», entre sujeto y objeto, acaba presentando a la fenomenología como algo que, en nombre de la «investigación», de la descripción de hechos objetivos, ella celosamente niega[2]: como teoría del conocimiento. La fenomenología se esfuerza por llevar elementos heterogéneos, en este caso los del estático concepto superior de los «polos», a un común denominador. Sus ideas más eficaces eran vehículos creados expresamente para este fin, construcciones teóricas. Sólo cuando uno se libera de la sugestión del enfoque radicalmente nuevo y original que la fenomenología y sus continuadores trata de poner a contribución, y no se cierra a su tendencia epistemológica, la de averiguar cómo es posible el saber de lo objetivo y cómo este se legitima en la estructura de la conciencia, se vuelven transparentes aquellas categorías que la fenomenología afirma haber sencillamente descubierto. Estas categorías se explican menos por los resultados y los hechos que la teoría vincula al acto efectivo del conocimiento –y que en todas las teorías del conocimiento son problemáticos–, que por la función que esos conceptos cumplen en beneficio de la lógica y la coherencia de la propia teoría, que así supera en especial sus contradicciones. Justamente la pretensión de naturalidad e imparcialidad teórica, la consigna de «a las cosas», procede de una norma de la teoría del conocimiento, precisamente de la positivista, que restringe el pensar al procedimiento, en cierto modo técnico, de la abreviación, y adjudica la sustancia del conocimiento únicamente a lo que debe existir sin el ingrediente del pensamiento, y que evidentemente acaba en los hallazgos más magros y abstractos. Este criterio positivista unió en Husserl, gracias al postulado, él mismo también positivista, de la inmanencia pura de la conciencia, con el subjetivo-idealista, cristalizando de ese modo la tesis del «ser en sí» espiritual, de las esencias como datos *sui generis:* podría definirse la fenomenología

como el paradójico ensayo de una teoría libre de teoría. Pero pronto sufriría la venganza: lo que debe ser en sí, sólo lo es para ella; lo que intuye, lo ha producido ella misma para fundamentar su intuición. Pero en la diferencia entre la función sistemática y lo supuestamente intuido se hace, como toda teoría, conmensurable con la crítica. En todas partes anda extraviada porque precisamente los conceptos introducidos en nombre de la descripción de las llamadas situaciones objetivas o datos inmediatos de la conciencia pura no describen en absoluto procesos o tipos de procesos del conocimiento, sino que únicamente se ofrecen para hacer posible algo así como una unidad estructural en el marco de la «reducción». A semejanza de los filósofos vitalistas y de los teóricos de la *Gestalt*, Husserl tiene la sensación de esta debilidad de los conceptos, pero no es capaz de renunciar a la clasificación de «contenidos de la conciencia» por mantener la oposición científica al irracionalismo. Por eso debe dotar a las clases del conocimiento de cualidades que no corresponden a los productos del conocimiento y, a la inversa, infringir las definiciones de esas clases de conocimiento, sin las cuales su introducción hubiera sobrado.

La tensión, latente en todo positivismo y todavía presente en su reciente transformación, entre el elemento lógico y el empírico, ambos necesarios al ideal del conocimiento formado en la ciencia, pero sin que este pueda unificarlos, la resuelve Husserl en favor del elemento lógico. De nuevo se impone aquí, a su pesar, una suerte de dialéctica: la máxima de conformarse a los hechos socava el concepto mismo de lo fáctico, la primacía nominalista del *datum* sobre el concepto, y este último reclama la solidez positivista de los hechos. Pero Husserl no reflexiona sobre esta inversión; quiere llevar sus resultados a una concordancia inmediata con la lógica tradicional de la no contradicción, cuya justificación puso en marcha todo aquel proceso. En el sistema adialéctico, la dialéctica se convierte, a su pesar, en fuente de errores y, no obstante, en medio de la verdad al impulsar más allá de sí mismas todas las categorías de la teoría del conocimiento que ella comprende hasta la liquidación del propio enfoque, del análisis de la forma del conocimiento sin tener en consideración su contenido concreto, determinado. La transposición del positivismo en realismo platónico se resiste: ni la exigencia positivista del dato puro puede ser transformada en la de la mera suposición de hechos ideales, ni la idealidad, el concepto, el logos pueden interpretarse como datos. Las categorías que caracterizan a la filosofía de Husserl –las mismas que pasaron al instrumental de la ideología irracionalista en la era de la racionalización total– fueron todas ellas ideadas con el propósito de eliminar traicioneros restos terrenales, los signos de incompatibilidad, en medio de la *prima philosophia*. La filosofía husserliana de la reflexión sólo tolera la identidad de los extremos, la de los datos fácticos y la de la validez pura, si es ella misma inmediata, y no a su vez conceptualmente mediada. Precisamente porque el concepto de inmediatez no puede emanciparse de la facticidad y no se lo puede salvar para la idealidad, su empleo dogmático tiene que ofrecerse a derribar la conciencia crítica. La relación entre los elementos de la filosofía husserliana en permanente fricción no se queda en una relación externa de concepciones del mundo incompatibles que Husserl trate de conciliar. Antes bien, los conflictos obedecen a una necesidad objetiva. Husserl se ve enfrentado como científico y matemático no sólo a una variedad informe, sino también a las unidades ónticas en el concepto. Pero al no poder producirlas a partir del sujeto en cuanto «espíritu» –pues ello le resultaría al

positivista sospechoso de metafísica idealista–, ni obtenerlas de las variedad informe de lo fáctico, tiene que reclamar como unidades «en sí» las estructuras unitariamente conceptuales que tiene a la vista en las ciencias desarrolladas. Las entidades residen más allá del espíritu subjetivo y más allá de la facticidad dispersa de lo meramente existente. El giro platónico es involuntario. Husserl debe presentar cada entidad como un *absolutum* y como dato último porque la norma científica positivista prohíbe tocar el concepto de dato. El Husserl de las *Investigaciones lógicas* reprocha al positivismo anterior no haber sido lo suficientemente fiel a esa norma y desconocer los datos ideales: «No nos resolvemos a tomar los actos mentales como se ofrecen en su pureza fenomenológica; a considerarlos como nuevos caracteres de los actos, como nuevas "modalidades de conciencia" frente a la intuición directa. No vemos lo que para cualquier persona que considere las cosas sin erróneos prejuicios tradicionales resulta manifiesto: que esos caracteres de los actos son modos de mentar, modos de significar, con tal o cual contenido significativo, detrás de los cuales no hay que buscar absolutamente nada que no sea justamente mentar, significar»[3]. Y: «Lo que sea "significación" es cosa que puede sernos tan inmediatamente dado como lo que sea color y sonido. No se puede definir más detalladamente, es un término descriptivamente último»[4]. Pero todo lo mentado viene mediado por el mentar. El que la teoría del conocimiento no pueda retroceder detrás de estructuras de conciencia como la «función simbólica»[5] no fundamenta como fenómeno originario aquello a lo que se refiere. Además, debido a su extensión, el concepto de lo dado se modifica cualitativamente. Pierde aquello por lo que fue concebido y que también mantiene Husserl: el momento al que la expresión inglesa «stubborn facts» alude, lo opaco, lo no elminable, lo que debe simplemente aceptarse, que prescribe al pensamiento su límite indesplazable. La concepción husserliana de lo dado de manera mediata se resiente del hecho de que Husserl siga acreditándole algo que, debido a aquellas modificaciones, se desvancece: la inmediatez de lo mentado. A este defecto debe la fenomenología muchas de sus promesas.

El concepto de lo *datum* es en Husserl, al igual que en la gnoseología positivista y empirista, y también en Kant, primero materia sensible, «material», ὕλη: en la tercera investigación lógica del segundo tomo se define lo «real» como «perceptible en la sensibilidad posible»[6]. Sin recurrir a algo inmediato, a algo material-precategorial, apenas es posible adquirir un concepto de realidad con los medios de la teoría del conocimiento tradicional, subjetivamente orientada. Y el análisis gnoseológico de lo inmediato no puede declarar nulo su propio ser mediado. Este es el motivo de la lógica dialéctica, que eleva tal contradicción a determinación de la cosa misma, esto es, que tanto mantiene como niega el concepto de lo inmediato. Pero el absolutismo de la lógica formal, de la pura no contradicción, enfáticamente proclamado por Husserl, impide ver esta consecuencia. En compensación, la teoría de Husserl reproduce todo saber mediado conforme al modelo de la inmediatez; reemplaza el despliegue dinámico de la contradicción por la estática construcción auxiliar de una producción autosuficiente del conocimiento, que debe tener lo mediado como lo primario. Pero la paradoja del comienzo es incompatible con el propio criterio husserliano de la ausencia de contradicción. El carácter de modelo que lo dado tiene para todo conocimiento viene establecido desde las *Investigaciones lógicas*. En ellas, la terminología oscila entre la intuición sensible y lo que

es común a todas las vivencias en cuanto hechos inmediatos de la conciencia. Esto se basa en la verdad, de todos conocida desde los primeros escritos de Bergson, de que la estricta descomposición de la conciencia en «hechos» y su clasificación adolecen de un momento de arbitrariedad que se explica por la necesidad de la reconstrucción del mundo real[7], mientras que en la vida actual de la conciencia no sólo los actos particulares, sino también sus características, se influyen mucho más entre sí. Pero Husserl no critica en absoluto las clases gnoseológicas, sino que las conserva para confundirlas y utilizar la imprecisión de su distinción en beneficio de la validez del concepto de lo dado para lo mediado: justamente Bergson distinguió con mucha mayor claridad entre percepción y recuerdo. Puesto que, dicho *grosso modo* y empleando los conceptos tradicionales, los actos del pensamiento como tales serían tan hechos inmediatos de la conciencia como las impresiones sensoriales, en Husserl lo pensado en los actos del pensamiento, y por ellos mediado, se convierte a su vez en inmediatez. En la sexta investigación lógica, el ser dado actual se equipara a la conciencia[8]. Según esto, la intencionalidad, en el preciso sentido que Husserl dio a ese término, sería a la postre idéntica con lo dado. Al tener lo mediado, lo ya pensado en la intención, que ser aceptado sin más, el concepto de lo inmediatamente dado se hace total: la percepción se convierte en saber de algo, este saber, en hecho primario e irreductible de la conciencia, y el mundo real percibido, poco más o menos, en lo radicalmente primero. La ambigüedad se transmite por herencia a las definiciones fundamentales de las *Ideas*, donde el concepto de lo primario, de lo originariamente dado queda sin más emparejado con algo objetivo, con lo que se lo escamotea mediante la determinación terminológica de la piedra del escándalo: «A toda ciencia corresponde un dominio de objetos como campo de sus investigaciones, y a todos sus conocimientos, es decir, aquí proposiciones justas, corresponden como prístinas fuentes de fundamentación justificativa ciertas intuiciones en las que se dan en sí mismos, y al menos parcialmente en forma originaria, los objetos del dominio. La intuición en que se dan, la intuición de la primera esfera del conocimiento, la “natural”, y de todas sus ciencias, es la experiencia natural, y la experiencia en que aquellos objetos se dan originariamente es la percepción, entendida la palabra en el sentido habitual. Darse originariamente algo real, “intuirlo” simplemente y “percibir” son una sola cosa»[9]. A lo largo de las *Ideas*, esta relación precrítica de las ciencias con los objetos de que tratan se da por supuesta, como anteriormente en la *Lógica*, con total naturalidad en las cuestiones de la teoría del conocimiento relativas a la constitución; también en la «actitud fenomenológica» los «objetos se dan originariamente» sin que la muy invocada «reducción» cambie nada de esto. La crítica de la razón se limita a la mera abstención del juicio; el sentimiento de superioridad sobre la cruda facticidad no impide aceptar el mundo real «tal como se da». A ello coadyuva el hecho de que el análisis permanezca en la percepción como algo último. Pues la percepción, en el sentido que tiene la palabra alemana *Wahrnehmung*, y con toda certeza en Husserl, es siempre ya un «de algo»; la cosa acabada, de cuya constitución trata la teoría del conocimiento, se le da previamente a Husserl, y su análisis termina en el tener conciencia de algo objetivo que estuviera ahí presente. Así, las *Ideas* emplean expresamente, como lo opuesto a la reflexión, los términos «vivencia dada» y «dato vivencial»[10], que fijan a este último como ser en sí.

El discurso de la reflexión sobre las vivencias, que caracteriza a los pensamientos que se

orientan a cosas bien delimitadas, presupone no menos que el propio concepto de lo dado está él mismo objetivado: que el sujeto «tiene» una vivencia en sí sobre la que luego puede reflexionar. Se evita extraer la consecuencia simple, pero ineludible en el método del análisis de la conciencia, de que todo hablar de lo dado exige esa reflexión, y que, por ende, el propio concepto de lo dado está mediado por el concepto de reflexión. Pero en la caracterización originaria de lo dado como algo ya determinado, en la que se basa toda la fenomenología, se esconde la cosificación: en la creencia de poder captar hechos mentales sin el ingrediente intelectual. Sin embargo, Husserl se aferra tan obstinadamente al concepto de lo dado que prefiere sacrificar la consecuencia gnoseológica antes que a sí mismo, y aún en *Lógica formal y lógica trascendental* habla de la percepción «como modo originario del darse algo»[11] y otras cosas similares. No permite que se conmueva la doctrina de que todo conocimiento está ya fundado. Una intención debe reposar en otra. Pero entonces, el único fundamento seguro sería algo absolutamente primero. Mas esta doctrina es incompatible con la concepción del proceso del conocimiento como una conexión funcional, a la que era proclive el lógico trascendental Husserl. Conexión funcional del conocimiento no puede significar sino que no sólo lo superior, lo categorialmente formado, depende de lo inferior, sino también lo segundo de lo primero. Husserl no vio esto, o no lo reconoció. Paradójicamente, la concepción de los actos y las significaciones perfectamente separados, estratificados cual rocas –herencia de la insaciable demanda positivista de evidencia para toda aserción–, inauguró todas las doctrinas ontológicas estáticas que enlazaban con Husserl, toda la restauración del orden del ser que se percibía en sus textos. Paralelamente se desarrollaba su teoría funcional del conocimiento. El solo hecho de que no expusiera el conflicto creaba la impresión de que la fenomenología podía hasta cierto punto reconstruir la metafísica aristotélica sobre la base de la cientificidad y el criticismo. Y de hecho intentó finalmente unir ambas cosas. Su salida consistió en reinterpretar lo originariamente fundante, lo dado como tal, el refugio del ente, como ser puro por su posibilidad de ser algo que no vendría ya presupuesto.

Esta ingeniosa construcción, que quiere salvar lo dado de la maldición de ser dado, mantiene unido el sistema, pero no lo beneficia. De manera no muy distinta de como ocurre en el teorema kantiano de la intuición pura, lo dado mismo queda en Husserl anulado en la posibilidad del ser dado, es decir, que lo fáctico queda anulado en la determinación esencial, ontológicamente pura, de ser algo fáctico. Sólo que de la posibilidad pura de lo fáctico no se sigue ninguna existencia fáctica, ni siquiera la de aquellos «hechos de la conciencia» de los que ella misma había sido derivada. La doctrina husserliana anterior de que «las verdades esenciales puras» no contienen «ninguna clase de afirmación sobre hechos», de que, por tanto, «de ellas tampoco puede inferirse ni la más mínima verdad factual»[12], queda desechada. Acaba pervertida en la tesis la legitimidad esencial de la existencia como existencia de algo. En ella desaparece la diferencia entre la inalienabilidad de lo fáctico en cuanto determinación universal –si se quiere, como «ley esencial»– y la afirmación de que la propia existencia es esencial, la cual niega la diferencia ontológica. De ese modo, el método corta la última relación con la experiencia, que repaldaba su pretensión de especificidad, y la recaída en el racionalismo precrítico es imparable. Sin embargo, el propio concepto de existencia previamente establecido según la ley esencial

implica esa diferencia ontológica que debe ser apartada por mor de la mayor pureza de la fenomenología. Husserl se atreve a hacer esa construcción falsa para desarmar a lo dado y, no obstante, salvarlo a cualquier precio. Lo dado es el escenario íntimo de la cosificación en la doctrina del conocimiento: en su inmutable rigidez, en su mera existencia inmóvil, es posible aprehenderlo como inmanente, como propio del sujeto. Sin embargo, esto que es propio del sujeto queda al mismo tiempo completamente enajenado del sujeto. El yo cognoscente, que lo aferra como su «hecho de conciencia», debe aceptarlo ciegamente como algo absolutamente otro, independiente de su propio ejercicio, e incluso amoldar a él su espontaneidad, de una manera no muy diferente de como lo hace el sujeto que administra racionalmente su propiedad, el cual actúa como un funcionario. Este antagonismo se anuncia en la identificación husserliana de las «cosas mismas» con lo subjetivamente dado. En la forma de lo dado, la promesa de seguridad que hace el realismo ingenuo es transferida a la esfera del yo; ahí cree poseer en sí misma eso absolutamente firme e inmutable que, por lo demás, la interrogación por el sujeto ha vuelto problemático, convirtiéndose así ella misma en cosa. El último Husserl hizo, seguramente influido por Bergson, esta clase de consideraciones críticas: «El sensualismo de los datos dominante en la psicología y en la teoría del conocimiento, y en el que también se hallan en su mayoría prisioneros quienes polemizan con palabras contra él o contra lo que imaginan con esas palabras, consiste en que construye la vida de la conciencia a partir de datos considerados, por así decirlo, objetos preexistentes. Es de todo punto indiferente que imaginemos esos datos como "átomos psíquicos" separados y luego juntados para formar cúmulos más o menos estables según incomprensibles leyes fácticas del tipo de las mecánicas, o bien que hablemos de totalidades y de cualidades de las formas, considerando a las totalidades anteriores a los elementos en ellas discernibles, y dentro de esa esfera de objetos que ya existen previamente distingamos entre datos de los sentidos y vivencias intencionales en cuanto datos de otra clase»[13]. Esto es poco menos que una revocación de la pretensión fundamental de la fenomenología de describir lo que viene dado en la «corriente de la conciencia», los fenómenos. Análogamente, en las *Meditaciones cartesianas* se discute la concepción de los hechos de la conciencia como relaciones de elementos últimos: *a priori* no están constituidos como tales[14]. Husserl llega incluso a reconocer que las ciencias «objetivamente orientadas», que se ocupan de objetos ya constituidos, proporcionan el modelo del análisis elemental gnoseológico; que el propio concepto del dato se halla estrechamente emparentado con el concepto dogmático de la cosa en sí, al que se opone precisamente el recurso al dato. Ese reconocimiento afectaría, además de al aspecto ontológico de la fenomenología, a la metafísica del ser, a cuyo nivel fue elevada la fenomenología, y que con la exigencia del saber inmediato pretende tocar lo extremo. La apariencia de lo concluido y definitivo, que pasaba de la cosa en sí «residual» al dato como sustrato inmanentista del conocimiento y que generaba el *pathos* ontológico de un cielo de las ideas que escapa del pensar discursivo, retrocede ante una definición dinámica del conocimiento: «Ya antes hemos tocado el tema de que la autodonación es, al igual que toda vivencia intencional particular, una función en el contexto universal de la conciencia. Esta función no se limita a lo particular, tampoco como autodonación, como evidencia, en la medida en que en su propia intencionalidad pueda "exigir" implícitamente otras

autodonaciones, “remitir” a ellas para completar su labor objetivadora»[15]. Así, en la revisión trascendental de Husserl, la doctrina de la intuición originariamente donante es de hecho sustituida por un concepto de función del tipo del de la escuela de Marburgo. Pero el conflicto entre tal crítica y el dogma del «dato originario» no lo resolvió la reflexión de Husserl. A ese dogma se aferra incluso el último Husserl, pues de no hacerlo hubiera disuelto el proceder fenomenológico. Lo dado, entendido como posesión absoluta del sujeto, sigue siendo un fetiche incluso del sujeto trascendental. Sólo lo que «pertenece» al sujeto como momento parcial de la «vida» de su conciencia, que es además momento fundamentante, ya no necesita –le parece a Husserl en su perplejidad– ser pensado por el pensamiento, sino sólo asumido sin esfuerzo y sin peligro de error. La teoría aparece como riesgo: de ahí ese anhelo de una teoría libre de teoría. La fenomenología sigue siendo teoría porque necesariamente reflexiona sobre el conocimiento, y no juzga «directamente», digamos que empíricamente, «algo». Quisiera estar libre de teoría porque de buena gana transformaría toda aseveración en dato, eludiendo así la posibilidad de la conclusión falsa, así como la crítica. Ambas cosas son incompatibles. Si alguna vez la filosofía se entregara sin reservas a esa dialéctica que se inicia con la reflexión del dato, su fundamentación gnoseológica tendría que vacilar junto con el método de las «reducciones» que Husserl enseñó hasta el fin. Si la esencia de la «autodonación» ha de encerrar, como posibilidad intrínseca suya, el exigir otras autodonaciones, su carácter fundamental se quebraría. El conocimiento es lanzado a un proceso en el que, como bien sabía Hegel, el concepto de un absolutamente primero pierde su sentido[16]. Si lo dado, en cuanto «exigente», va más allá de sí mismo, no sólo se degrada a mero momento parcial del proceso del conocimiento, que como tal siempre va más allá, sino que se revela también como algo en sí mismo procesual. La relación descriptiva tiene, en palabras del último Husserl, sus «implicaciones genéticas de sentido»[17]. Pero ello toca la dicotomía de génesis y validez supuesta desde los *Prolegómenos:* la génesis de la validez ya no es algo extrínseco a esta, algo independiente de su propio contenido de verdad, sino que entra en ese mismo contenido de verdad que «exige». No es que haya verdad en la historia, como quiere el relativismo, sino que hay historia en la verdad. «Es impostergable un decidido abandono del concepto de la “verdad atemporal”. Pero la verdad no es –como afirma el marxismo– una función temporal del conocer, sino que se halla ligada a un núcleo temporal que reside a la vez en lo conocido y en el conocedor»[18]. En el umbral de tales evidencias, la filosofía husserliana de la reflexión se aproximó notablemente a ese automovimiento de la cosa, del concepto, que de otro modo habría atribuido a la filosofía especulativa como extravagancia inoperante. Pero tampoco Hegel pretendía algo más que reconocer que las relaciones entre las cosas «exigen» un movimiento de la conciencia. Una vez se reconoce esto, la idea cartesiana tradicional de la verdad como adecuación del concepto a la cosa queda trastornada. Al ser pensada, la cosa ya no es algo a lo que uno pueda conformarse. El lugar de la verdad lo ocupa la dependencia recíproca y el producirse mutuo del sujeto y el objeto, y la verdad ya no puede pensarse como una concordancia estática –ni como una «intención»–. Cuando el primer Husserl, el de la fenomenología propiamente dicha, polemiza con acierto contra la teoría de las imágenes y los signos del conocimiento[19], tal polémica tendría que haberse dirigido también contra la idea sublimada de que el conocimiento es imagen de su objeto

en virtud de la semejanza, de la *adaequatio.* Sólo con la idea de la verdad libre de imágenes, la filosofía haría suya la prohibición de las imágenes.

La exigencia de este asumir dentro del marco de la intención aúna directamente lo mediato, que es lo opuesto al sujeto que ejecuta el acto, y el propio sujeto; según las *Ideas*, el nóema, en cuanto lo mentado por el propio sujeto, debe estar «dado con evidencia»[20]. El asombro ante el «prodigioso tener conciencia» de un dato evidente que, sin embargo, «es, respecto a la conciencia misma, algo contrapuesto, fundamentalmente otro, irreal, trascendente»[21], como declara Husserl inmediatamente después de la tesis de la autoevidencia de lo intencionado, delata la discordancia de lo que es propio del sujeto y al mismo tiempo ajeno a él, y de la que adolece no sólo la doctrina husserliana del nóema, sino cualquier otra que suponga el dato absoluto. El mero asumir es ambiguo: un recuerdo de la valla contra la que el espíritu choca allí donde algo no es semejante a él, y una muestra de sumisión e ideología. Con la cuestión del origen absoluto se aparta la cuestión del «trabajo», de la producción social como condición del conocimiento. Se la olvida ya antes de todos los análisis fenomenológicos particulares: en el método, en el «principio de todos los principios»: «que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamenteo de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da[21B]. Esta norma, obligatoria para toda la filosofía husserliana, se basa justamente en el supuesto de que cualquier cosa que se brinde a una intuición, una mera sensación o un fenómeno estructurado o categorialmente formado, puede ser tranquilamente observada por la conciencia sin que el acto de la observación modifique lo observado y sin tener en consideración la composición interna de lo que «aparece». La experiencia realista ingenua de que la cosa permanece idéntica incluso cuando el sujeto aparta su mirada de ella se transfiere al concepto de lo dado, que sólo se debe a la reflexión crítica. Recoge la herencia del sustrato precrítico, sin que se aclare qué se ha modificado con el viraje a la inmanencia de la conciencia: que en ella ya no se atribuye al dato esa «objetividad» con la que cuenta la experiencia no reflexionada. Tal es el precio que el sujeto debe pagar por la indubitabilidad cartesiana de los hechos de la conciencia. También está obligado a transferir el carácter de objetividad indisputable a sus propios datos para poder fijar las determinaciones inmanentistas a algún ente. La cosificación de lo dado es tan necesaria como insostenible. Sólo cuando la conciencia, a la cual se reduce, se ignora a sí misma en uno de sus momentos, al que, por una parte, mantiene como perteneciente a la conciencia y, por otra, se le opone en tanto que existente sin más, es posible imaginar algo así como la objetividad partiendo de la mera conciencia. La tentativa idealista de recomponer por adición la cosa descompuesta por la crítica a partir de la combinación de material sensible y forma categorial, incurre en una *petitio principii;* lo que debe ser construido como cosa es imperceptiblemente incorporado a la concepción de aquello en que, según el punto de partida, tendrían que actuar los mecanismos de la constitución categorial del objeto. Lo que para la crítica kantiana de la razón aún es multiplicidad caótica, lo interpreta Husserl enteramente conforme al modelo de lo ya constituido para poder hacer tanto más plausible la objetividad de la constitución subjetiva. En su suposición del «como qué» se da un

objeto al sujeto, se refleja el propio sujeto, pues precisamente esta *quidditas* sería aquello por medio de lo cual, y según las reglas de juego del análisis de la conciencia, el pensamiento determina lo no calificado. Mediante tal contradicción se admite que el pensamiento no podría ejecutar la determinación del «qué» como juicio verdadero si a esta no correspondiera algo en el último sustrato. El dogmatismo, que no reduce lo dado tan radicalmente como quiere el programa, sino que le deja el «como qué» como su «en sí», encierra así algo de verdad; expresión de la impracticabilidad de la construcción idealista cuando es plenamente consecuente. Fantasmagórico como una imagen reflejada aparece en la fenomenología trascendental lo no perteneciente al sujeto, mientras esta se imagina evadirse de la fantasmagoría precisamente en el reflejo de «lo que se da como tal», fiel en esto a la definición de Benjamin del *Jugenstil* como el sueño en el que el soñador sueña que despierta[22]. La doctrina husserliana de la esencia y la consigna gnoseológica de «a las cosas» tienen el mismo sentido. Lo que no se agota en el análisis de la conciencia es absorbido por este y luego presentado dentro de su propio dominio como si fuese el ser sin más. El sujeto se autoenaltece al atribuir autoridad absoluta a su producto. Lo que se presenta como superación del idealismo, sólo lleva, como si se burlara de la reconciliación de sujeto y objeto, hasta la irracionalidad el poder de disposición de un pensamiento señorial: el pensar pierde el derecho crítico sobre lo pensado.

La demostración inmanente de la mediatez de lo inmediatamente dado en sí mismo acusa al concepto de lo dado de incurrir en una contradicción. Pero esta se explica precisamente mediante el hecho de que este concepto, que debe fundar la existencia de lo cósico como conexión de lo dado, es él mismo producto de la cosificación. La composición del objeto con «elementos» del conocimiento y la unidad de los mismos supone lo que hay que derivar. Términos como lo material o la materia, en Husserl «ὕλη», del conocimiento, que en toda filosofía inmanentista denominan al dato, no por azar recuerdan ese carácter de lo fijo, de lo ente en sí, tomado de la cosa trascendente. Lo dado como algo independiente de la espontaneidad de la conciencia sólo puede ser caracterizado mediante expresiones tomadas del mundo de las cosas. La necesidad de hacerlo así es más que meramente verbal. Justamente lo que el yo debe poseer como lo más seguro, y sin embargo separado de él, es lo que más se aproxima a lo poseíble, que ha de ser algo rígido y disponible; la delimitación del dato, supuesta por el análisis elemental, es la de las cosas como propiedades, últimamente derivada de títulos de propiedad. A esto se debe el que la filosofía de la inmanencia no se haya planteado desde el principio la tarea de disolver seriamente el mundo de las cosas, de discutir su existencia, sino la de reconstruirlo «críticamente», es decir, a través de la evidencia de la autocerteza. Con ello ha jurado de antemano sobre la cosa como *terminus ad quem*. Debe justificar mediante la reflexión el mundo de la experiencia precrítica como un mundo de cosas. Pero los constituyentes formales, los principios de la razón pura, no bastan para ello. Siguen siendo inauténticos, y en el propio Kant son una mera red de conceptos echada sobre el ente y que en cada caso requiere un material de la experiencia. No proporcionan esa seguridad indisputable, sólo en la cual podría hacerse efectiva la justificación científica del mundo de las cosas. Por eso, con un segundo dogmatismo fetichista, la seguridad es desplazada hacia ese material que, debido a la escisión, se ha convertido de la forma categorial que era en algo completamente

indeterminado, abstracto. Su carácter abstracto es el refugio en el que se atrinchera aquello de la cosa que no es posible producir a partir de la subjetividad pura. Lo más subjetivo, lo que en apariencia se da al sujeto de forma inmediata, sin instancia intermedia alguna, es al mismo tiempo el residuo de la cosa, que es lo más extraño al sujeto, y sobre lo que este no tiene poder alguno. Sin el modelo de la cosa, que aquí debe ser independiente de la arbitrariedad subjetiva, el ser en sí acategorial de lo dado no sería en absoluto plausible. Así como una vez lo fue la cosa, lo dado es aquello «a lo que el pensamiento se refiere». Su contenido ha de ser el estar «ahí» y el ser al mismo tiempo inmanente; pero su contenido, casual para la conciencia, es incompatible con su inmanencia, con su esencia perteneciente a la conciencia, mientras que la teoría del conocimiento, para no violar su principio, debe obstinarse en la inmanencia de lo dado; la propia construcción de la inmanencia de la conciencia no puede prescindir de un concepto de lo dado para ser capaz de formular afirmaciones de algún contenido, «juicios sintéticos». Todo el esquema de forma y contenido desde Kant sólo puede sostenerse en la medida en que se formule un predicado del contenido de ese ser en sí que, por otra parte, era atacado por la crítica de la razón. Pero justamente a ese ser en sí no le conviene el carácter de lo dado; una conciencia que afirme poseerlo, sólo sabe de él por mediación de la conciencia; esto lo comprendieron los idealistas poskantianos. Ni la sustitución de lo dado por el ser en sí de la cosa ayuda a la teoría del conocimiento a salir del atolladero. Este carácter abstracto de lo dado en cuanto resto reducido de la experiencia plena, que lo asimila al sustrato impenetrable, lo despoja al mismo tiempo de aquello que debe garantizar, una vez que se ha perdido debido a la escisión del conocimiento en forma y contenido: de la dignidad de lo absolutamente ente. En su carácter abstracto, lo dado es reconocible como resultado de una abstracción, como algo que ha tenido que ser primeramente producido. Es vana la caza de lo dado como dimensión fenomenológica. Aun suponiendo el mero encuentro con el dato, el análisis se ve siempre frente a estructuras que trascienden ese mero darse. De ahí la tendencia de Husserl a subvertir la jerarquía habitual de la filosofía de la inmanencia y construir sobre la base de la intencionalidad en lugar de la mera sensación. Desde los *Prolegómenos* lo había desorientado la obviedad de lo incomprensible, de los hechos, y, con ella, lo elemental de la conciencia de los objetos, de lo inmediatamente dado. Por eso más tarde intentó tímidamente pensar la «corriente de la conciencia» como un «continuo» infinito[23], que, sin embargo, no podría componerse de clases elementales de «representaciones». Pero incluso en ese continuo, «cada vivencia particular [...] debe terminar tal como comienza, y con ello cesar su duración»[24]. La gnoseología tradicional de las «vivencias» no se liquida, sino que sólo invierte su orden. Antes que sacrificar con el dato la ilusión de la cosa fija que este genera, Husserl reclama los atributos de lo sustentador, de lo primero, para –en el lenguaje de la teoría del conocimiento– lo producido, lo superior. La fenomenología hegeliana conoce también una inmediatez sobre grados cada vez más altos de la conciencia, de la mediación. Pero Husserl no reflexiona sobre el proceso que la genera. La ceguera para la producción lo induce a tener el producto por algo dado. Hasta la esfera de la abstracción más extrema se halla dominada, sin que se tenga conciencia de ello, por la tendencia general de una sociedad que, como ya nada de bueno espera de su propia dinámica, debe hipostasiar como definitivas, como categorías, todas sus formas cosificadas

existentes. Ya en Husserl, en las celdas más interiores de la teoría del conocimiento, se anuncia esa fetichización de lo existente, que en la era de la sobreproducción, al tiempo que se mantienen cautivas las fuerzas productivas, se extiende por la conciencia social total. También en este sentido son las esencias de Husserl una «segunda naturaleza».

Pero el concepto de lo dado no sólo tiene, como residuo óntico en el seno del idealismo, al mundo de las cosas como modelo de su estructura, sino que presupone ya, en el sentido más estricto, ese mundo que pretende fundamentar. El propio concepto de lo dado exige un sujeto al que queda referido. No puede hablarse de lo dado en general, sino sólo de lo que le está dado a «uno» o, como el lenguaje de la teoría del conocimiento prefiere, me está dado a «mí». Los filósofos de la inmanencia idealistas y positivistas diferían entre sí sobre todo en que los primeros acentuaban la necesidad de determinar el sujeto, al que ha de darse algo, si no se quería que la expresión «lo dado» sobrepujara en arbitrariedad a toda la metafísica, contra la cual se usaba esa expresión. Sin embargo, también la búsqueda del sujeto de lo dado conduce a una antinomia. Evidentemente no puede ser el sujeto espaciotemporal, empírico, ya constituido; de lo contrario, la condición necesaria a la que estaría sometido el concepto de lo dado sería justamente aquello que, siguiendo toda la tradición desde Hume y Kant, tenía que identificarse como contexto de lo dado. En cambio, a un sujeto trascendental «puro» no puede estarle dado algo. Pues es una determinación del pensamiento, un producto de la abstracción que no puede reducirse sin más a un común denominador con lo inmediato; no es un yo concreto que posea un contenido concreto de conciencia. El sujeto trascendental se hallaría separado de lo dado incluso por la diferencia ontológica que debe desaparecer en su construcción. Lo sensible no le es inmediatamente presente a lo no sensible, sino sólo a través del concepto, que no «es» la sensibilidad, sino que la mienta y con ello la suprime. Ciertamente por ello sostuvo Kant, en la estética trascendental, la existencia de un estrato de la subjetividad constitutiva que es forma pura de la sensibilidad, sin mezcla de nada empírico, pero también libre de todo producto del pensamiento del sujeto. La dicotomía de forma y materia crea dificultades insuperables en la concepción de la «intuición pura», que allí se define como forma, sin que quepa aislar de ella contenido alguno independiente. El sujeto puramente formal, trascendental, la mera suma de las condiciones de la experiencia posible, tampoco sería capaz de intuiciones «puras». Ningún sujeto emancipado de todo lo empírico puede ser, en absoluto, forma de lo dado, a nadie –y ya el dativo es problemático– le puede estar dado algo, nadie puede recibir un contenido tal, cualquiera que sea su procedencia. La abismática observación de Kant acerca de la diferencia de naturaleza entre los conceptos puros del entendimiento y las intuiciones sensibles[25], muestra la conciencia que de ello tenía, no desviada por la tentación de la consistencia del propio sistema. El conocimiento no puede desalojar por completo su momento mimético, la asimilación del sujeto a la naturaleza que quiere dominar y que emana del propio conocimiento. La semejanza, la «igualdad» de sujeto y objeto con la que Kant se topara, es el momento de verdad de aquello que la teoría de las imágenes y de los signos expresa en forma invertida, la de la duplicación. Que el conocimiento o la verdad sean una imagen de su objeto es un sucedáneo y un consuelo de que lo semejante haya sido irreparablemente arrancado de lo semejante. El carácter de imagen del conocimiento oculta, como falsa apariencia, el que el sujeto y el objeto ya no se

asemejen, y ello no significa sino que están enajenados uno de otro. Sólo en la renuncia a toda apariencia de esta clase, en la idea de una verdad sin imágenes, y no en la conservación de sus rudimentos, queda superada la mimesis perdida. Aquella idea vive en la nostalgia husserliana de las «cosas mismas». Sería la idea «de la fuerza del nombre... refugio sin imagen de todas las imágenes»[26]. Pero la teoría del conocimiento, que quiere fundar la unificación de lo separado a partir del sujeto, depende de conceptos fijados, tales los de forma y contenido, como elementos suyos. Por ello debe buscar un *tertium comparationis* que le permita unificarlos. Lo dado a la sensibilidad, la ὕλη, que según el propio Husserl confiere su contenido a todo conocimiento, aunque sólo sea mediante su «cumplimiento», reclama su igual para poder existir. A lo que estuviese puro de toda sensibilidad, no le cabría nada sensible; un sujeto sustraído, aunque fuera abstractamente, al continuo espaciotemporal, no tendría intuiciones. El anatema de «naturalismo» no le ahorra a la teoría del conocimiento recurrir, en el análisis de lo dado, al aparato sensible, a los órganos de los sentidos. Pero, según las reglas de juego de la teoría del conocimiento, estos son una parte del mundo de las cosas, y, por ello, la teoría del conocimiento incurre en el ὕστερον πρότερον. El imperativo tradicional de que los órganos de los sentidos deben excluirse, al igual que la persona individual que los posee, sólo es una muestra de estrategia apologética. Fenomenológicamente hablando, la expresión «con los ojos» pertenecería al sentido de la vista, y no sería primariamente una reflexión causal y una explicación teorizante[27]. Ver sin ojos y oír sin oídos sería inconcebible. La μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, el derivar posteriormente lo dado, la materia primaria del conocimiento, de los órganos de los sentidos como lo constituido a partir de ellos, no es un error lógico corregible: su inevitabilidad demuestra al principio filosófico inmanentista su propia falsedad. Los fenómenos sensoriales sólo son conmensurables con los «sentidos», e independientemente de estos no pueden mostrarse, no «existen». El método deíctico, que en oposición al definitorio quiere aprehender lo sensorialmente dado, debe apelar explícita o inexplícitamente a los órganos de los sentidos para de algún modo «mostrar» qué es lo sensorial y qué es la sensibilidad. El «a mí» que el dato necesariamente reclama es el sujeto como algo determinado por medio de los sentidos, algo que puede ver y oír, y justamente eso le está negado a un sujeto trascendental o puro. La contraposición estática de *constituens* y *constitutum* no es suficiente. Si la teoría del conocimiento ha averiguado que el *constitutum* necesita del *constituens*, el análisis, cuando no se imagina su propia idealidad tan ingenuamente como el realismo ingenuo la realidad, debe, por el contrario, referir los hechos de la conciencia que valen como constitutivos –su contenido e incluso su propia posibilidad– a lo que, según la teoría tradicional del conocimiento, está antes constituido. Una sospecha de ello late en la insistencia de Husserl en la nóesis y el nóema; pero esta insistencia es impotente, porque Husserl se pliega a los tabúes de la teoría del conocimiento que su impulso más profundo querría quebrantar.

La estética trascendental kantiana se resigna al *quid pro quo* de *constituens* y *constitutum*, desensorializando la sensibilidad. Su intuición pura no es intuitiva. La remisión de lo dado a algo ya constituido sedimenta en la terminología kantiana en giros tales como precisamente aquel tan recurrente de que los objetos «nos» son dados[28]. Desde Maimónides se ha señalado su contradicción con la teoría del objeto como mero

fenómeno, en lugar de advertir el reconocimiento implícito del límite de la aprioridad en ese *constitutum* de cuya constitución debe el apriorismo dar cuenta. Pero en el centro de la tentativa kantiana de conciliación reside una paradoja a la que se ha contraído la contradicción insoluble. El lenguaje la indica con la nomenclatura de «intuición pura» para el espacio y el tiempo. La intuición, como certeza sensible inmediata, como lo dado bajo el aspecto del sujeto, designa un tipo de experiencia que, justamente en cuanto tal, no puede ser en absoluto «puro», no puede ser independiente de la experiencia; la intuición pura sería un hierro de madera, una experiencia sin experiencia. De poco serviría interpretar la intuición pura como una forma laxa de hablar de las formas de la intuición depuradas de todo contenido particular. Pero el que Kant oscile, en la estética trascendental, entre las expresiones «forma de la intuición» e «intuición pura», prueba la inconsistencia de la cosa. Desesperado quiere quiere reducir como de golpe la inmediatez y la aprioridad a un común denominador, mientras que el concepto de forma, en cuanto remitido a un contenido, constituye ya de por sí una mediación, algo categorial, si se quiere. La intuición pura, en cuanto inmediata y no conceptual, sería sensible, sería «experiencia»; la sensibilidad pura, separada de la referencia a cualquier contenido, no sería una intuición, sino sólo «pensamiento». Una forma de la sensibilidad que mereciera el predicado de la inmediatez sin ser ella misma dato, es absurda. Kant opone tan enfáticamente las formas de la sensibilidad a las categorías, algunas de las cuales habían sido introducidas por Aristóteles, como él critica, sin determinación de diferencias, únicamente porque de lo contrario el dato inmediato supuestamente presente en esas formas correría peligro: Kant tendría que admitir que el «material» al que el trabajo categorial tendría que aplicarse estaría ya de por sí previamente formado. El espacio y el tiempo, tal como los prepara la estética trascendental, son, a pesar de todas las aseveraciones contrarias, conceptos, y en el lenguaje kantiano, representaciones de una representación. No son intuitivos, sino las universalidades supremas, bajo las cuales se comprende lo «dado». Pero el que no pueda verdaderamente hablarse de un dato independientemente de esos conceptos hace de propio dato algo mediato. En ello tiene razón la crítica que el idealismo especulativo hizo a Kant, la cual atenuó la antítesis de forma y contenido. Ninguna materia puede ser aislada de las formas. No obstante, la forma es tal únicamente como mediación de la materia. En tal contradicción se expresa el reconocimiento de la no identidad, de la imposibilidad de encerrar completamente, sin resto, en conceptos subjetivos lo que no es del sujeto; y, finalmente, el fracaso de la propia teoría del conocimiento. Toda la concepción del capítulo del esquematismo viene objetivamente motivada por el hecho de que Kant finalmente se percatara de la condición categorial de lo que para él es la sensibilidad. Al hacer, mediante un «arte recóndito en las profundidades del alma humana»[29], que lo que inicialmente era materia prima del conocimiento venga preformado, puede estatuir la congruencia de forma categorial y contenido sensible, sin la cual ambos «troncos» del conocimiento sencillamente no se encontrarían. La doctrina del esquematismo refuta inexplícitamente la estética trascendental. Si el papel de esta fuese el que le prescribe la arquitectura del sistema, la transición a la lógica trascendental sería un milagro. Pero si, en plena consecuencia con el programa de la estética, se depojase a la sensibilidad pura de su materia, se la dejaría reducida a algo simplemente pensado, a una parte de la lógica

trascendental, y no se entendería cómo vendría a unírsele el pensamiento. Pero el propio Kant, que discute el carácter conceptual del espacio y del tiempo[30], no puede dejar de pensar que el espacio y el tiempo no pueden ser representados sin algo espacial y temporal. Pero ellos mismos no son intuitivos, no son «sensibles». Esta aporía fuerza las aserciones contradictorias de que el espacio y el tiempo son, por una parte, «intuiciones»[31] y, por otra, «formas».

En Husserl, como en todo el artificial lenguaje filosófico, el concepto de lo dado es equívoco. Comprende por igual los momentos sensibles de la vida de la conciencia y los que tienen una función simbólica, los «actos», según la terminología husserliana. Esta ambigüedad nace de la necesidad de contrastar lo dado tanto con los conceptos naturalistas como con la arbitrariedad especulativa. Al mismo tiempo deja entrever que el *ens concretissimum* de la teoría del conocimiento, los elementos impresivos o «sensaciones», ya son, ellos mismos, abstracciones: en ninguna parte se presentan puros, independientemente de los momentos categoriales, y sólo con violencia pueden ser arrancados de la complexión de la conciencia a costa de la relación fáctica, del dato como tal. El análisis de la conciencia no puede soslayar la dialéctica del concepto de lo dado. En las formulaciones husserlianas suena como aquella en la que la corriente de la conciencia se constituye en la «dualidad y unidad de ὕλη sensible y μορή intencional»[32]. Pero a esta última se le da preeminencia: «la intencionalidad, prescindiendo de sus enigmáticas formas y grados, se asemeja a un medio universal..., que encierra en sí todas las vivencias, incluso aquellas que no se caracterizan como intencionales»[33]. La relación es, pues, inversa respecto a toda la tradición nominalista, a ese tipo de análisis de la conciencia que se dejaba guiar por la concepción de que las representaciones son algo así como pálidas imágenes de las sensaciones. Con ello, Husserl adaptó la teoría del conocimiento al realismo platónico de la lógica y su afirmación de la independencia de todos los conceptos universales respecto de la abstracción: para él, el momento material no es verdaderamente, incluso en el proceso del conocimiento con un contenido, el sustrato de este, sino una mera función del momento mental, un accidente. Pero al mismo tiempo, la composición positivista de la conciencia, formada por estratos o clases de vivencias, le prohíbe la idea de la mediación de la inmediatez implícita en su propia tesis de la preeminencia de la intencionalidad. En lugar de ello, únicamente pone cabeza abajo la jerarquía estática de las clases gnoseológicas usuales, pero sin tocarla. Lo que para la tradición era lo primero, la sensación, el «material» kantiano, se convierte para él en lo último, en un τέλος llamado por el proceso del conocimiento, el «cumplimiento» final de la intención[34]. El momento propiamente inmediato, material, de la percepción compleja le parece a Husserl, para quien la percepción es el saber inmediato de su objeto, algo que sólo posteriormente se añade. La exigencia de «verificación» de un acto perceptivo –que como tal se halla sujeto a error– mediante la confirmación de las expectativas inherentes a la percepción, conduce a que se confunda la comprobación del conocimiento con su motivación. Después de que la primacía de la intencionalidad ha suprimido tendencialmente el concepto de sensación, el cumplimiento debe restituir a la intención la materia perdida. Lo absurdo de esto es que, si bien la percepción, en cuanto conciencia de algo, se cuenta entre los actos intencionales,

requiere un nuevo momento, que es justamente el del cumplimiento, el cual, sin embargo, no puede efectuarlo, según la teoría de Husserl, nada que no sea la propia percepción. Husserl atribuye a este paradójico concepto de cumplimiento un carácter clave; define la evidencia como cumplimiento, y ella vale para él como criterio de la verdad: «El concepto de confirmación se refiere exclusivamente a actos ponentes en relación a su cumplimiento ponente y, en último término, a su cumplimiento por medio de percepciones. Dediquemos a este caso particularmente señalado una consideración más detallada. En él, el ideal de la adecuación proporciona la evidencia. Hablamos de evidencia en un sentido laxo siempre que una intención ponente (principalmente una aserción) encuentra su confirmación por medio de una percepción correspondiente y plenamente adecuada, aunque esta sea una síntesis adecuada de percepciones singulares conectadas»[34B]. Según esto, la percepción como «intención ponente» ha de ser literalmente cumplida, confirmada y hecha evidente mediante la percepción, la cual se traslada equívocamente hacia su segundo significado, el hilético, mientras Husserl evita temerosamente el concepto de sensación. De la minimización del momento hilético a mera «confirmación» de la percepción extrae la doctrina fenomenológica ganancias decisivas con miras a su constante esfuerzo por hacer desaparecer el factor heterogéneo, en el que tendría su límite el apriorismo eidético. Puesto que exigir el cumplimiento sería una ley esencial del mentar, el cumplimiento mismo se traslada al reino de las esencias, y la facticidad, lo no «puro», lo no transparente a la razón, allí donde opone la más tozuda resistencia –en la fundamentación de la realidad objetiva–, se diluye en algo previamente establecido por la razón, y, finalmente, en una mera determinación de la razón. Una vez que la ὕλη del conocimiento se ha convertido en el mero «cumplimiento» del mismo, la ὕλη se presenta con doble facilidad como componente del aparato categorial, como mecanismo de progresiva adaptación de la conciencia a un algo que queda descartado del análisis precisamente mediante este tratamiento. La teoría del cumplimiento muestra acabadamente su circularidad en que el cumplimiento se espera del «objeto» que la percepción daría o presentaría como algo actual[35]. Pero justamente, según la teoría de Husserl, lo presente a la percepción no es simple ὕλη, sino algo ya «categorizado», es decir, mentado sólo por la intención. El cumplimiento de la percepción como cumplimiento de una intención lo llevaría a cabo el sentido de esa intención, y no la sensación. En la búsqueda del qué al que se refiere, la conciencia fenomenológica se topa una y otra vez únicamente consigo misma. Allí donde Husserl intenta poner límite a la infinitud de las intenciones fundadas una en otra, se enreda en el sistema especular de las intenciones, y el trabajo de Sísifo de determinar la materia a partir de la intención se convierte en un motivo más para negar la diferencia ontológica. La teoría del conocimiento de Husserl aúna un análisis de la conciencia orientado a las «cosas» –en este caso al avance del mentar no acertado hacia la evidencia– con una absolutización del espíritu. Aquello no idéntico con cuya elaboración comienza, según el idealismo y el positivismo anteriores, el conocimiento, es desterrado a sus confines extremos, como los salvajes en la arrogante civilización del imperialismo; pero con ello se ahuyenta de la teoría del conocimiento el motivo crítico, la decisión sobre la vida. A la teoría del conocimiento le tranquiliza el que el concepto del cumplimiento lo exija la estructura esencial de la conciencia, es decir, el espíritu, y se sustrae a lo que, más allá de esa estructura, ella aporta como lo fáctico, lo no

espiritual, aquello a lo que, kantianamente hablando, añade al mero concepto. Pero de ese modo se sustrae también a la verdadera cuestión de la legitimidad del conocimiento. La filosofía sustituye su pretensión de fallar acerca de la corrección y la falsedad de los juicios de contenido por un esquema de las formas apofánticas, en las cuales también el «cumplimiento» halla su modesto rinconcito. Mientras se continúa afirmando solemnemente la plenitud concreta, la primacía de la intencionalidad destruye la referencia de la filosofía a lo real y permite una fenomenología de absolutamente todo exenta de riesgos, pero que a nada compromete, no muy diferente del relativismo, al que los *Prolegómenos* debían asestar el golpe de gracia.

Bajo el primado de la intencionalidad, la diferencia de esta con lo no intencional se esfuma. Es cierto que, en realidad, ambos momentos se interpenetran. Husserl quiere hacer justicia a esto en el segundo tomo de las *Investigaciones lógicas* mediante el concepto de la animación del complejo de sensaciones: «Sólo en la reflexión psicológica se hacen las sensaciones objetos de representación. En la representación intuitiva ingenua son, sin duda, componentes de la vivencia de representación (partes de su contenido descriptivo), pero de ningún modo sus objetos. La representación perceptiva se produce por el hecho de que el complejo de sensaciones vividas está animado de cierto carácter de acto, cierta aprehensión, cierta mención; y por eso es por lo que el objeto percibido aparece, mientras ella no aparece, como tampoco el acto en que el objeto percibido se constituye como tal»[36]. Pero si, por otra parte, se habla a continuación del «contenido de la sensación», la flexibilidad fenomenológica, al conservar simultáneamente los conceptos tradicionales, crea una confusión preñada de consecuencias. El concepto de sensación se vuelve nulo si la sensación debe tener un contenido, es decir, debe «mentar» algo en algún sentido, mientras se la define justamente como ὕλη, como contenido absoluto. El concepto husserliano de intencionalidad es total, pero no critica la diferencia como tal entre sensación e intencionalidad, y ello pesa del modo más gravoso sobre su concepción del momento material. El resultado es un *quid pro quo* entre sensación y percepción, gracias al cual la certeza inmediata, tomada en préstamo a la impresión sensorial, se coliga con la objetividad supuesta en la concepción husserliana de la intencionalidad. Mientras que en Husserl la sensación, encuadrada dentro de los «problemas funcionales» y hecha dependiente, en cuanto «cumplimiento», de la intención, pasa a percepción, al «dar» algo objetivo, la percepción, por el contrario, en nombre de la simple presencia sensorial, pasa a sensación. Para evitar a toda costa caer en la psicología de las facultades del siglo XVIII, en la «mitología de las actividades», obedece al imperativo apenas menos mítico de mirar fijamente las «situaciones objetivas», allí donde el concepto de las mismas resulta inadecuado. Una mirada tal hechiza todo devenir, convirtiéndolo en ser: la percepción, que para él es un acto, se transforma en un tener, diríamos que pasivo, el objeto como en un *vis à vis* terminado de la conciencia. «La idea de la participación debe quedar absolutamente excluida»[37] –aun cuando, como en todo pensar, la espontaneidad, un actuar del sujeto, pertenezca ella misma a la «situación objetiva» fenomenológica–. En beneficio de la depuración de lo fenomenológicamente «observado» de la actividad, la percepción se desplaza hacia la pasividad de una inmediatez absoluta, retraduciéndosela, por así decirlo, a sensación, mientras que al mismo tiempo se le exige una mayor aportación al conocimiento

que a la sensación. Si, con todo, la intención, como quiere Husserl, mienta algo que es en «sí mismo»[38], no por ello ese «sí mismo» se convierte en algo inmediato como la sensación: ello significaría confundir lo simbolizado y el símbolo. Pero la teoría de la percepción de Husserl se hace culpable de esto. Husserl afirma ese «sí mismo» mentado en la percepción como algo absolutamente último, inmediato, mientras que la expresión «sí mismo» sólo indica la identidad lógica; es decir, que, por ejemplo, un acto dirigido hacia un «sí mismo» no expresa con ello, como su significado, las síntesis que crean este sí mismo; sin que por ello se prejuzgue nada sobre si ese «sí mismo» es un hecho primario de la conciencia o algo creado. «La percepción», –dice Husserl–, «al pretender darnos el objeto "mismo", pretende propiamente no ser una mera intención, sino más bien un acto que pueda dar cumplimiento a otros actos, pero que ya no necesita de cumplimiento»[39]. Eso sería la negación de su carácter de acto; sería literalmente un saber inmediato. El caso elemental de la percepción de una cosa podría enseñar que esta percepción, para ser conocimiento, requeriría del «cumplimiento» tanto como otros actos «superiores»; cuando, después de la segunda guerra se percibe en las ciudades alemanas una casa en una perspectiva estrictamente frontal, a menudo es necesario dirigirse hacia un costado para saber si realmente se está viendo una casa o sólo el muro intacto de una casa derrumbada. Husserl no tiene en cuenta tal posibilidad. Todavía en las *Ideas*, la percepción de una cosa, la conciencia de algo mediato, sigue siendo «originaria», es decir, inmediata: «A la inversa, desde toda vivencia caracterizada ya como una modificación semejante, y caracterizada así en sí misma, nos remontamos a ciertas vivencias primitivas, a "impresiones" que representan las vivencias absolutamente originarias en sentido fenomenológico. Así, las percepciones de cosas son vivencias originarias en relación a todos los recuerdos, representaciones de la fantasía, etc. Son tan originarias como puedan serlo en general las vivencias concretas. Pues, exactamente consideradas, tienen en su concreción sólo una fase absolutamente originaria, aunque siempre en continuo flujo, el momento del ahora vivo»[40]. Mediante el «Así, [...] son» se clasifican aquí las percepciones de cosas entre las «impresiones», desapareciendo así la distinción entre sensación y percepción. Apenas cabe exagerar la consecuencia de un giro en apariencia tan insignificante. Pues el fantasma del saber inmediato de lo mediato que este giro engendró siguió siendo la condición, por inexplícita que quedase, de toda la posterior restauración de una metafísica del ser que se considera dispensada de la crítica. Crítica no significa otra cosa que la confrontación del juicio con las mediaciones ínsitas en él.

En la terminología kantiana, la percepción es «la conciencia empírica, es decir, una conciencia en la que al mismo tiempo hay sensación»[41]. A esto correspondía aún la definición husserliana de la primera investigación lógica del segundo tomo, según la cual «el carácter esencial de la percepción consiste en suponer intuitivamente que aprehendemos una cosa o un proceso como presente»[42]. Como Kant, Husserl contrasta la percepción con la sensación, la cual, no obstante, debe estar en cierto modo «contenida» en aquella. Pero entonces se descuida cada vez más el contraste entre la percepción como acto intencional –es decir, como saber inmediato– y la inmediatez de la sensación. Según la sexta investigación lógica, «el acto del conocimiento en la vivencia está fundado en el acto de la percepción»[43], y más adelante: «La percepción, en cuanto presentación, toma el

contenido expositivo de tal manera que con él y en él aparece el objeto como dado él mismo»[44]. ¿Pero qué ha de significar «darse él mismo» si lo que se da, lo inmediato, sólo está dado «en y con» otro, es decir mediatamente? La doctrina husserliana de la percepción conduce así a una antinomia flagrante. Pese a la «autopresentación» pura, es decir, al darse inmediato del objeto, este debe ser diferente del «acto», debe ser mentado, mediado, a través de él, y ello sólo sería posible si el objeto en sí fuera puesto antes de todo análisis crítico. Cuanta más «intencionalidad», cuanto más se concede al pensamiento puro y libre de hechos la primacía sobre toda materia y todo lo existente, tanto más queda el objeto subjetivamente intencionado enajenado de lo que intenciona, de lo que piensa. En la sexta investigación lógica, la fenomenología convierte su propia ceguera en programa: en el análisis de la percepción, Husserl quiere «ignorar deliberadamente [...] las formas categoriales»[45]. Sin embargo, la percepción –siempre referida a lo objetivo, de acuerdo con el uso histórico del término– sólo puede interpretarse, una vez desechado el realismo ingenuo, como una actividad pensante; dicho kantianamente, como «aprehensión en la intuición», como categorización; una vez sustraídas las formas categoriales, restaría la mera ὕλη. El realismo ingenuo salvaría de la percepción el carácter de la inmediatez, de lo precategorial, pero destruiría la inmanencia de la conciencia, en cuyo análisis se funda la pretensión de certeza de la teoría del conocimiento. La insistencia en la participación categorial en la percepción sería, en cambio, ciertamente inmanente y «crítica», pero sacrificaría la inmediatez, y con ella la pretensión de la percepción de fundamentar originaria y absolutamente el ser trascendente en la inmanencia pura. Pero Husserl querría tener una cosa y no dejar la otra. Por eso no aborda teóricamente la antinomia y, al no hacerlo, tanto más es víctima de ella. Como persigue el fantasma de algo absolutamente primero, sin que el análisis de la «conciencia pura» jamás lo haya conducido a ello, debe convertir en segundo lo que, de acuerdo con su propio concepto, es primero, y en primero lo que es segundo. Pero la construcción de su teoría del conocimiento es la incesante tentativa de corregir esas contradicciones mediante la introducción de conceptos auxiliares que, nacidos de la debilidad de la lógica, deben siempre presentarse como si fuesen la descripción de situaciones objetivas: ello prescribe a la fenomenología esa ley fundamental conforme a la cual siempre vuelve a inventar, acaso siguiendo el modelo de la matemática, objetos, regiones y conceptos para luego describirlos y analizarlos con el gesto del espectador desinteresado o del descubridor emocionado.

Husserl cae en las dificultades de la teoría de la percepción porque, como los sucesores de Kant, quisiera deshacerse de la ὕλη como un elemento heterogéneo a la conciencia. Por eso, de los impulsos de su filosofía es el idealista el que adquiere suprimacía. Pero, al mismo tiempo, en la tesis del entretejimiento de la percepción con la sensación se anuncia la noción de que tampoco la sensación provee ese absolutamente primero que su teoría del conocimiento busca. La sensación, grado inferior de la jerarquía tradicional del espíritu, así como de la conciencia fenomenológicamente pura de Husserl, marca un umbral. El elemento materialista no puede extirparse de ella; linda con el dolor físico y el placer orgánico; es una porción de naturaleza que no se deja reducir a la subjetividad. Pero el momento somático no convierte a la sensación en inmediatez pura. La insistencia en la mediatez de todo lo inmediato es el modelo básico del pensamiento dialéctico, también del

materialista, en la medida en que determina la preformación social de la experiencia contingente, individual. Pero la dialéctica no tiene un suelo materialista en la mera sensación, puesto que la sensación, a pesar de su esencia somática, queda muy diluida frente a la plena realidad por la reducción a la inmanencia subjetiva. Si fuera cierto que la realidad material penetra en lo que llamamos «conciencia» únicamente como sensación, como «certeza sensible», habría razones para hacer de la objetividad un producto categorial del sujeto, algo «accesorio», a costa del concepto de una realidad social ya dispuesta para el sujeto individual, al que engloba. En cambio, el reconocimiento de lo subjetivamente mediado de la sensación conduce a que el yo mediador no pueda ser pensado como puro, sino sólo como espaciotemporal, y, por ende, como momento de la objetividad. La mediación de la sensación en el sujeto es cualquier cosa menos puramente ontológica; el sujeto, sin el cual no es posible hablar de sensación, para ser capaz de sensación, es él mismo ya mundano. Su propio concepto trasciende la esfera de la inmanencia pura, en la cual el concepto abstracto de sensación queda prisionero. Pero no por ello es posible, a la inversa, disolver la dialéctica en el objeto: en este se halla ínsita, como determinación de la diferencia, la subjetividad, y la cuestión de la participación de ambos no puede dirimirse de forma general e invariante. Sólo la crítica de la sensación abstracta, así como del abstracto «yo pienso» y del ser absoluto, deja espacio a un movimiento del concepto que no viene prejuzgado por la tesis de la identidad de sujeto y objeto ni por la de su rígido dualismo –sin que por ello el vuelco que permite salir del idealismo ocurra automáticamente, en virtud sólo de su consecuencia–. El momento inmediato de la sensación no puede aislarse de la mediación, ni tampoco a la inversa, como en los idealistas poskantianos, la mediación del momento de la inmediatez. No se debe disolver la sensación en el «espíritu» –lo que sería espiritualismo e ideología–, sino impedir que la mediación y la inmediatez se separen, que una u otra se absoluticen.

Los dos conceptos igualmente problemáticos de percepción y sensación sólo valen, en general, dentro de un «análisis elemental»: cuando se descompone la conciencia en partes constitutivas y se adjudican ingenuamente a la conciencia en sí analizada los sectores clasificatorios como diferencia entre las «facultades» de la sensibilidad y el entendimiento. Una vez criticado este hábito de pensamiento, ya no es posible defender las rotundas definiciones de ambos conceptos. En la vida real de la conciencia no se encuentra ninguna sensación pura, desligada de la percepción. Sólo una teoría que estatuye la sensación como vicario de la cosa en sí, separa la sensación de la percepción. Por otra parte, tampoco la percepción singular es fundamento de derecho del conocimiento. El carácter fundamental que la gnoseología atribuye sin razón alguna a la sensación no podemos transferirlo porque así nos parezca al grado inmediatamente superior de la conciencia. La percepción como conciencia de algo siempre objetivo, como juicio rudimentario, se halla por su parte expuesta a la ilusión, no es irrefutable. Así como no acontece una sensación sin percepción, tampoco esta –si no es totalmente vana– acontece sin aquella. Si nos atenemos seriamente a la experiencia, y no a su sucedáneo, como en la filosofía de la inmanencia, una «percepción como tal» la encontramos tan poco como la sensación como tal. El que alguien «perciba esta casa», y no otra cosa, sólo ocurre en las clases de teoría del conocimiento: la puerilidad de este tipo de ejemplos algo dice sobre la inadecuación al conocimiento de la teoría del

conocimiento. Todo el concepto de la percepción sólo es un recurso orientativo inventado para conciliar la exigencia de lo originario con el hecho de que la conciencia no se halla compuesta de momentos parciales en los que la teoría del conocimiento debe descomponerla si quiere reproducir plausiblemente el mundo a partir del conjunto de relaciones pertenecientes al dominio de la inmanencia. Sólo lo lograría si tuviese reunido en la conciencia, como en una cesta, todo aquello con lo que se forma el mundo. Ninguna filosofía de la inmanencia puede prescindir del axioma cartesiano de completitud del *Discours de la méthode*[46], y por ello tiene que haber provisto a las formas de la conciencia de todo lo necesario –y al cabo incluso de aquello que no es forma–. Pero sólo lo numerable, la suma de las partes, es completo. Sólo un pensar que ya no pusiera el conocimiento en identidad con su sujeto podría arreglárselas sin la completitud de las formas subjetivas de la conciencia como el canon del conocimiento, y no tendría que reunir la experiencia adicionando las partes del proceso del conocimiento. Todo hablar de totalidad fue antes mera frase.

Los apuros que crea a la fenomenología el que la clasificación gnoseológica de los hechos de la conciencia no se confirme descriptivamente en la «experiencia de la conciencia», han movido a autores como Scheler a transponer la teoría de la *Gestalt* de la psicología de la percepción a la filosofía[47], y los propios teóricos de la *Gestalt*, sobre todo Köhler, lo apoyan en ello. La prioridad universal del todo sobre sus partes solucionaría las antinomias del análisis clasificatorio de la conciencia. Pero, sean cuales fueren los méritos psicológicos de la teoría de la *Gestalt*, desde el punto de vista gnoseológico también el concepto de *Gestalt* es aporético. La abstracción que resulta de la división en *sensations* y *reflections* es dictada, junto con la falsa conciencia que comporta, por la reducción a la inmanencia subjetiva. Una vez ratificada por el espíritu la alienación social mediante la separación teórica entre sujeto y objeto, y debiendo el sujeto cognoscente esforzarse desesperadamente por «recomponer», como dice Hamlet, el cosmos desbaratado, ya no tiene como «material» un todo, sino solamente las ruinas que dejó la escisión. En la Gestalt destella el recuerdo de que el fenomenalismo engaña –de que el mundo no fue creado por el sujeto a partir del caos–. Sin embargo, la tarea de reencolar el mundo a partir de «hechos de la conciencia», bajo los cuales quedan subsumidas las *Gestalten*, involucra ya de por sí el principio de división: todo trabajo del espíritu maneja elementos. Esta es la verdad de aquella afirmación del último Husserl de que, cuando ya «se construye la vida de la conciencia a partir de datos, de objetos, por así decirlo, ya acabados», resulta indiferente pensar esos datos como «átomos psíquicos» o como «actos». No otra cosa espera la filosofía del auxilio que le presta el concepto de la *Gestalt* que redimir de su aislamiento el dato ya previamente abstraído y concretarlo. Pero si la teoría de la *Gestalt* objeta con razón, contra Hume y la psicología asociativa, que no «existen» en absoluto «impressions» aisladas unas de otras, no estructuradas, o más o menos caóticas, la teoría del conocimiento no debería quedarse en esto. Pues no existen en general los datos para cuya descripción adecuada la teoría del conocimiento cita a la teoría de la *Gestalt*. La experiencia viva conoce la ominosa percepción de rojo tan poco como la de una *Gestalt* roja: ambas son producto del laboratorio. Con razón se ha reprochado a la teoría de la *Gestalt* el querer descubrir en el dato de la disposición experimental positivista un sentido

metafísico inmediato. Esta teoría se presenta como ciencia sin pagar el precio del desencanto. Por eso sirve para el enmascaramiento ideológico de la realidad escindida, que afirma conocer como íntegra, «sana», en lugar de citar las condiciones de la escisión. Pero dentro de la teoría del conocimiento, el concepto de *Gestalt* se convierte en fuente de errores: hace que aquella, en nombre de la primacía del todo sobre la parte, desatienda la acción recíproca de ambos momentos, su mutua interdependencia. Debe equiparar inmediatamente al todo el dato como algo elemental, por lo que deja a la mediación tan poco margen como la fenomenología. El propio concepto de lo elemental se basa ya en una división: tal es el momento de no-verdad en la teoría de la *Gestalt*. La posición de Husserl con respecto a ella también vacila. Representaciones atomistas de la composición de la conciencia[48] aparecen junto a representaciones características de la teoría de la forma, como las de la teoría de las «percepciones de fondos»[49] o las de la relativa carencia de independencia de todas las vivencias[50]. El teórico de la razón Husserl se rebela contra las implicaciones irracionalistas de la teoría de la *Gestalt* que le parecen comprometer la recepción de su propia doctrina, mientras que la insistencia del analista de la conciencia no podía contentarse con las clases de vivencias tradicionales de la psicología del mosaico.

La necesaria contradicción entre un concepto positivista de lo dado y otro idealista llevado al extremo, como el del ser «puro», libre de toda mezcla empírica, llega a su punto culminante en la doctrina de la nóesis y el nóema y sus antinomias. Al hacer de la correlación entre acto y sentido del acto el canon del análisis de la conciencia, el concepto de intencionalidad, concebido en términos de la teoría lógica del significado, halla su aplicación en las cuestiones tradicionales de la constitución. Como el *a priori* del nexo de conciencia, la estructura noético-noemática debe explicar lo que anteriormente se atribuía a la síntesis trascendental, a la actividad originaria del espíritu. El modelo de la doctrina debe buscarse en el absolutismo lógico, conforme al cual el pensar reducido a algo meramente aprehensor halla frente a él una situación objetiva existente en sí, que son los principios lógicos, y lo que hace es «mentarlos», por decirlo así, pasivamente. Para ser posible como ciencia, la fenomenología se fundamenta, en todos sus estratos, toma como fundamento válido la ciencia positiva y el método científico, y sin embargo quiere volver a fundamentar eso que le sirve de fundamento. Se sustrae a ese lazo eludiendo la decisión explícita respecto a la raíz idealista o no idealista y relacionando unos con otros, como momentos paritarios, aquí las «cosas», y allí los «actos». La fenomenología se detiene en la correlación de esos momentos, en su coordinación estática: silencia el idealismo de su proceder. Pero igual que la especie respecto al proceso de abstracción, el nóema es, respecto a la nóesis, una cosificación que, como un en sí, se desconoce a sí misma. La «unirradialidad» en la que, según las *Investigaciones lógicas*, el acto se percata de la especie[51], corresponde al «rayo visual» con el que en las *Ideas* se introduce el *constitutum*, el objeto kantiano, como compañero de la intención. El nóema es un híbrido de inmanencia subjetiva y objetividad trascendente. Esto lo indica de la forma más crasa la teoría del juicio de las *Ideas*, en la que la función crítica a la que está ligada toda conciencia de realidad, el juicio existencial, se convierte explícitamente en un «modo de darse», en un correlato del acto, que debe admitirse como tal. «El todo formado» con los objetos

juzgados, «lo juzgado en conjunto, y además tomado exactamente así, con las características, en el modo de darse en que es “consciente” en la vivencia, forma el pleno correlato noemático, el “sentido” (entendido de la manera más amplia) de la vivencia del juzgar. Dicho más concisamente, es el “sentido en el cómo de su modo de darse”, en la medida en que nos encontramos con este en aquel como carácter suyo.[52]» Igual que en la doctrina de la unidad ideal de la especie la abstracción, aquí es la efectuación del juicio existencial, el proceso motivador de la conciencia objetiva, el que ha quedado reducido, e inmovilizado, a un mero resultado. La falta de interés de los extremadamente objetivistas *Prolegómenos* por la teoría del conocimiento afecta en Husserl a esta misma; en ella no se trata propiamente de la posibilidad del conocimiento, sino de aquello que se ofrece como característico en el conocimiento llevado ya a efecto, que, por lo demás, es un desplazamiento de la cuestión que ya proyecta su sombra en Kant, quien, de acuerdo con el programa de la crítica de la razón, quiere investigar el cómo de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* en lugar de la posibilidad misma. La neutralización de esta pretensión de la crítica de la razón en un mero considerar lo que cabe observar en los actos del conocimiento, contribuyó esencialmente a que la filosofía de Husserl, que se denominaba trascendental, pudiera ser finalmente utilizada sin demasiado esfuerzo para denunciar a la razón.

Sin haber introducido el término, el concepto de nóema como lo mentado objetivo aparece ya utilizado, al margen de la cuestión de su legitimación, en el capítulo sobre la idea de la lógica pura de los *Prolegómenos*[53]. La quinta investigación lógica del segundo tomo expone ya la doctrina completa de la nóesis y el nóema: «Así, por ejemplo, en el caso de la percepción externa, el momento de color, que constituye un elemento real de una visión concreta (en el sentido fenomenológico del fenómeno perceptivo visual), es un “contenido vivido” o “consciente”, exactamente como el carácter del percibir y como el fenómeno perceptivo total del objeto coloreado. En cambio, este objeto mismo, pese a ser percibido, no es vivido o consciente; ni tampoco la coloración en él percibida. Si el objeto no existe, si la percepción resulta, a la luz de la crítica, un engaño, una alucinación, una ilusión, etc., tampoco existe el color percibido, el color visto, el color del objeto. Esas diferencias entre percepción normal y la anormal, la correcta y la engañosa, no afectan al carácter íntimo, puramente descriptivo o fenomenológico, de la percepción»[54]. Sin embargo, la expresión «nóema» usada para designar este correlato intencional, que como tal no es «real», aparece primero en las *Ideas.* Según la tesis de esta obra, nóesis y nóema están «ciertamente referidos en su esencia uno a otro, pero, por una necesidad de principio, no son algo uno ni están realmente y por esencia vinculados»[55]. Ante todo permanece oscura la diferencia entre referencia y vinculación; lo que necesariamente está mutuamente referido se halla por lo mismo vinculado, y sería un contrasentido afirmar la referencia como una especie de estructura originaria y al mismo tiempo negarla como dependencia íntima, como nexo funcional. La arbitrariedad terminológica delata una arbitrariedad en el tratamiento del asunto. El «rayo visual del yo», algo funcional en el sentido kantiano, la «unidad de la acción»[56], un devenir, pues, es representado, para que pueda ser descrito y tomado como dato absoluto, como una relación fáctica –como ser–. Ello ocurre en la tesis de la «correspondencia»: «Dondequiera responde a los múltiples datos de los ingredientes

del contenido noético una multitud de datos comprobables en una intuición realmente pura e integrantes de un correlativo “nóema” –términos que desde ahora usaremos constantemente»[57]. El que todos los «actos» sean vivencias con las que se mienta algo, y en consecuencia no otra cosa que la simple precisión del término «nóesis», induce a «paralelizar» ese algo, lo mentado, con el mentar. Precisamente porque nóesis y nóema están necesariamente referidos uno a otro, se descuida su relación, se hipostasía el algo, y finalmente se lo construye –como la esencia– como algo irreal y, sin embargo, objetivo.

El fenomenólogo olvida espasmódicamente la síntesis y, con maniaca obsesión, mira fijamente el mundo de las cosas hechas por él mismo, un mundo reducido a la eternidad y, por lo mismo, fantasmagórico. Ni cuando se encuentra entre ellas se reconoce a sí mismo. Justamente donde Husserl habla, con un giro que anticipa sorprendentemente el lenguaje de la teología dialéctica, de lo «fundamentalmente otro», como si hubiese huido del orden de la inmanencia, es donde mayor es el hechizamiento de este. Lo «absolutamente otro» que debe abrirse en medio de la έποχη fenomenológica, no es, bajo el dictado de esta, sino el producto objetivado del sujeto, radicalmente enajenado de su origen. En la fenomenología auténtica, pensar en el sujeto es –para preservar su omnipotencia– un tabú. Todas sus disposiciones metodológicas apuntan a la conquista de una región subjetiva supuestamente «pura», pero no se nombra al sujeto, pues esa región aparece, como su nombre sugiere, como algo en cierto modo real y objetivo. La reducción fenomenológica a la subjetividad cree poder en todo caso arreglárselas sin un concepto de sujeto. La representación del sujeto y de su actividad debe ser sólo rudimentaria, como lo es, por ejemplo, aquella expresión del «rayo visual del yo puro», e incluso aquí el término «rayo» traduce de antemano algo funcional, una actividad, a algo fijado, lineal. Pero cuando Husserl, en un pasaje avanzado de las *Ideas*, cuyo final prepara ya la retirada a la filosofía trascendental, trata de «síntesis»[58], el concepto de «espontaneidad y actividad» subjetivas[59], al que recurre, es completamente distinto del de la síntesis originaria. A ellas se atribuye «libertad», entendida esta como un disponer arbitrario de los nóemas ya constituidos[60]. Esta libertad es el fantasma de la producción que Husserl olvida: el «fiat» que él eleva a privilegio del pensamiento, se verifica, de manera bien poco kantiana, en la oposición ya constituida entre objeto intencional dado y mera manipulación por el pensamiento.

El *nervus probandi* de su teoría de la relación fáctica originaria, supuestamente irreductible, que es la «correlación», es que la «estructura fenomenológica» de las nóesis es independiente de si existen o no los objetos en ellas mentados, los nóemas. Fenomenológicamente, mientras no se trate de lo mentado, las alucinaciones y las percepciones son equivalentes en cuanto nóesis. La realidad espaciotemporal de sus correlatos es indiferente para las nóesis. Aunque no supone diferencia alguna con el carácter de los actos de mentar el que se dirijan a lo irreal o a lo real, los actos mismos siguen siendo «fenómenos psíquicos» temporalmente determinados y, según la propia doctrina de Husserl, sucesos reales. El que hable aquí de «vivencias», que tan poco armoniza con el tono de la fenomenología eidética, no es casual; sólo donde existen «vivencias» como componentes de una «corriente de la conciencia» intratemporalmente constituida, es posible preguntarse de algún modo por su residuo fenomenológico. Pero, además, la afirmación de la identidad de la subsistencia noética en la alucinación y la

percepción es de por sí cuestionable si dice algo más que la tautología de que ambas son nóesis. Según Husserl, «estas diferencias [...] no afectan al carácter fenomenológico de la percepción»[61]. Sin embargo, lo común a la percepción y a la alucinación es algo sumamente abstracto, aislado; sólo cuando se considera el acto singular sin tener en cuenta conexión alguna de juicio y experiencia, su carácter nada tiene que hacer con lo que mienta. Pero como, según Husserl, también los actos «objetivantes» se hallan entretejidos entre sí y con sus correlatos, no es posible sostener su independencia. Únicamente en el caso patológico, el de la alucinación, puede observarse tal independencia, que con ello se descalifica como conocimiento. El que el acto alucinatorio se cierre a su propia constitución le confiere el carácter de «hecho fenomenológico»; él mismo reclama del sujeto el reconocimiento de un carácter absoluto que no es propio de los actos cognoscitivos; lo caracteriza un momento, demasiado bien conocido de la psiquiatría, de irresistibilidad, de incapacidad para reaccionar, y, en la medida en que se halla inserto en un continuo aún no del todo psicótico, resulta al mismo tiempo extraño al yo como algo no auténtico. Se vive la alucinación como algo irresistible y, no obstante, aparente; el individuo que lucha desesperadamente por su «restitución» trata en vano de conciliar los momentos antagónicos de ese «acto»; pero este nunca es congruente y unívoco. Sólo un análisis que, pese a todos los buenos propósitos de fidelidad descriptiva, sea indiferente a las cualidades de los modos de conciencia, se contentaría con la cruda constatación de que, tanto en un caso como en otro, se percibe subjetivamente, sin tener en cuenta la realidad del objeto. Pero si la realidad o la irrealidad del mismo toca a los actos en su subsistencia fenomenológica, la afirmación de principio de la independencia de las nóesis respecto a sus correlatos se derrumba. Por último, la diferencia fenomenológica entre actos percipientes y alucinatorios señala a la subsistencia o no subsistencia de lo que Husserl denomina el «núcleo hilético» de la percepción, es decir, a algo no mental, y esto material, en cuanto modo constitutivo de la conciencia, no puede Husserl «excluirlo» del continuo fenomenológico.

Puesto que bajo el nombre de acto son las nóesis reunidas de una manera en cierto modo horizontal, es decir, sólo sobre la base de la muy abstracta característica común a todas que es la intencionalidad, en lugar de ser derivadas, como en Kant, verticalmente, a partir de su función en la unidad de la conciencia, Husserl traslada ahora su unidad a la mera forma del algo al que dirigían todos los actos. La operación clasificatoria proporciona finalmente a lo mentado la dignidad de lo en sí. Lo característico de todas las nóesis, el mentar algo, se presta a hacer de ese algo, que estaría dado de una vez por todas en las nóesis, algo último y *a priori*. La objetividad absoluta, «ontológica», debe justificarla la esencia de esa subjetividad que, sin embargo, en virtud de tal justificación, coloca al objeto en identidad consigo mismo y revoca lo absoluto del mismo. De ahí que el nóema sea a la par un en sí y algo meramente mental. El esquema de toda la ontología posterior sigue siendo la afirmación de este ser en sí, que, sin embargo, no es una existencia, o, en el lenguaje de Husserl, no es «real». La representación de lo lógicamente absoluto, surgida en el orden formal, es transferida al contenido, a la lógica trascendental en el sentido kantiano. Siguiendo el modelo de las proposiciones en sí, Husserl construye ahora cosas en sí que, sin embargo, no deben ser cosas, y la polémica contra el psicologismo corre paralela en

ambos dominios[62]. En ambos casos prevalece el interés de salvar la objetividad de la verdad del relativismo que amenaza a toda la Ilustración con el regreso al sujeto; en ambos casos se espera, en concordancia con la tradición desde Kant, la posibilidad de tal salvación del hundimiento en la subjetividad. Pero la evolución positivista posterior a Kant ha devaluado justamente ese hundimiento como «especulativo», insistiendo en una investigación cuasi científica que haga justicia a los hechos. Por eso debe Husserl hipostasiar como dato inmediato el objeto inmanente, que en Kant era el resultado de la combinación del aparato trascendental y el contenido sensible, y suspender el proceso de la síntesis trascendental, sin el cual no era posible obtener el concepto de un objeto «inmanente» y en cierto sentido «ideal», en la contemplación descriptiva. Pero, a la inversa, el progreso de la reflexión crítica radicaliza al mismo tiempo la idea de la aprioridad: esta, que va mucho más allá de Kant, se vuelve alérgica a todo rastro de lo fáctico. Así, el movimiento autocrítico de la filosofía crítica fuerza su propia recaída en la filosofía precrítica: la suposición de una trascedencia dogmática, así como la del pensamiento frente a la experiencia. Ambas tendencias convergen en el nóema. En la teoría del conocimiento, lo mismo que en la lógica, Husserl fetichiza el pensamiento olvidado de sí mismo en el significado más literal: en lo pensado. Lo idolatra como ser puro. Pero el «núcleo» noemático, el verdadero en sí de la teoría husserliana del conocimiento, es únicamente la identidad abstracta del algo, la cual no dice más ni tiene mayor contenido que aquel «yo pienso» kantiano del que el nóema cree evadirse «realistamente», cuando en verdad coincide con él. Sean cuales sean las «cualidades» que se le atribuyan, sería, según el presupuesto idealista de las reducciones husserlianas, mera proyección de los productos interceptados de la síntesis sobre el «como tal» aislado e introducido como algo estático. Esto es palmario, por ejemplo, en la «delimitación de la esencia “sentido noemático”» de las *Ideas:* «Excluidas quedan, en cambio, en la descripción de este objeto mentado en cuanto tal, expresiones como “perceptivamente”, “rememorativamente”, “claramente intuitivo”, “pensado”, “dado” –estas pertenecen a otra dimensión de descripciones, no a la del objeto que es consciente, sino a la del modo en que es consciente. En cambio, si se tratase de un objeto en el sentido de una cosa que aparece, volvería a caer dentro del marco de la descripción de que se trata al decir: su “lado anterior” tiene tales o cuales determinaciones de color, forma, etc.; su “lado posterior” tiene “un” color, pero un color “no exactamente determinado”; se halla “indeterminado” en tales o cuales respectos si es así o de otra manera»[63]. Al ser tabú todas las expresiones subjetivas, las expresiones objetivas son esta vez tomadas de una cosa «naturalista» ya supuesta en cada caso, como la que excluían las reducciones. Las experiencias, que son las que determinan absolutamente el nóema, son minimizadas cual accidentes que pasan a formar parte del contenido como meras «cualidades» suyas que retornan hasta cierto punto de un modo contingente, mientras que, como en la escolástica, la quididad del objeto –la mera forma de la predicación– queda independizada. Husserl concibe las cualidades como externas al objeto y separables de él para distinguir a este de la accidentalidad de la experiencia; pero, a cambio, el propio objeto se convierte en algo completamente vacío e indeterminado. Fracasa así la tentativa de apoderarse en el nóema de un ser perteneciente a la conciencia y, sin embargo, trascendente. El objeto husserliano es un mejunje de cualidades,

determinaciones lógicas y un sustrato abstracto y sin valor. Quizas haya que buscar la más íntima tendencia gnoseológica a la cosificación, y al mismo tiempo el momento de la unidad de subjetivismo y pensamiento cosificante, en el principio mismo de la identidad abstracta. Cuando se debe predicar algo de una cosa totalmente indeterminada; cuando la experiencia queda previamente escindida de aquello a lo que se refiere, se concede a ese «a lo que» un en sí que no le corresponde. Depurado de toda predicación sería esa nada en la que, para Hegel, se convierte el ser abstracto, mientras que, al mismo tiempo, esa total indeterminación pone al ser en sí del punto de referencia abstracto, con el que tan poco se puede hacer como con la cosa en sí kantiana como causa de los fenómenos, a seguro de toda crítica. En la medida en que el momento puro de la identidad, como el cual concibe Husserl el núcleo noemático, no es otra cosa que el resultado de la abstracción de todos los predicados y, en definitiva, la forma pura del pensamiento, la construcción del nóema obedece al mismo mecanismo que proporciona en Husserl todo ser en sí. El resultado de la abstracción queda desgajado de ella, el pensamiento no quiere saber nada de sí mismo. El núcleo objetivo reside exactamente en los predicados que Husserl, apoyándose ingenuamente en el uso lingüístico y en los prejuicios sintácticos, separa de él –y no junto a, o bajo los predicados como «ser» puro–. En los teoremas formales-gnoseológicos de Husserl está ya puesto el πρῶτον ψεῦδος de las metafísicas materiales y las ontologías existenciales que con él enlazan. De la objetividad, en el sentido más lato, no se puede extraer el ser como lo más íntimo de ella por destrucción de lo que supuestamente sólo la recubre. Lo que se celebra como origen es un extracto; lo primero es un último endurecido. La objetividad sólo le cabe a la plena experiencia concreta con todas sus implicaciones. La pregunta por el ser absolutamente primario, por el núcleo noemático libre de predicados, no conduce a otra cosa que a la mera función del pensamiento. Ello desbarata la tentativa husserliana de evasión, así como las que se emprendieron después de él. Todas ellas proscriben terminológicamente el idealismo, o lo registran patéticamente como pecado original del espíritu occidental, porque su nombre les recuerda su propio cautiverio.

La absolutización del núcleo noemático frente a sus supuestamente meros predicados, en los cuales reside empero aquello que lo convierte en objeto, fundamenta últimamente la doctrina husserliana de la primacía de la intencionalidad: el primado del «acto objetivante». Como Husserl hipostasía el algo, el acto que mienta «algo» se le convierte en fundamento de todo conocimiento. En un pensamiento cuya estructura se ajusta por principio a la primacía de la objetividad de la cosa como algo ya dado, también debe haber un primado de la conciencia objetiva, de tal modo que todo otro se halle fundado en lo objetivo. De ello resulta la singular subordinación de todo lo humano que no se resuelva en conocimiento a las intenciones, que deben ser su base fundamental. El sentimiento, e incluso el comportamiento práctico, deben presuponer por principio la conciencia objetiva, como si esta no se hubiese desvinculado trabajosamente y de forma inestable de los modos de reacción psicológica y de la acción ciega. El antipsicólogo Husserl se entrega a la psicología racionalista: «Todo acto o todo correlato de acto alberga en sí algo lógico, explícita o implícitamente [...] El resultado de todo esto es que todos los actos en general –incluso los actos del sentimiento y de la voluntad– son “objetivantes”, “constituyentes”, originariamente objetos, fuentes necesarias de diversas regiones del ser y, por lo tanto, de

las ontologías correspondientes. Por ejemplo, la conciencia valorativa constituye la objetividad “axiológica”, que es nueva frente al mero mundo de las cosas, o que es un “ente” de una región nueva, en cuanto que justo por obra de la esencia de la conciencia valorativa en general quedan diseñadas tesis dóxicas actuales como posibilidades ideales que ponen de relieve objetividades de un nuevo contenido –valores– como mentados en la conciencia valorativa. En los actos de sentimiento están mentados afectivamente, viniendo mediante la actualización del contenido dóxico de estos actos a estar mentados dóxicamente y luego como lógicamente expresados»[64]. Esto contiene tanto de verdad como la separación, sancionada por el sistema kantiano, entre praxis, sentimiento y conocimiento, la cual es en realidad un mero producto social, un producto de la división del trabajo, una «falsa conciencia». Un sentimiento en el que no anide el conocimiento no es sustancial, ni lo es una praxis que no se legitime en la teoría. Si, por su parte, Husserl separa las esferas y declara a la racional como fundamento de todas, podría indicar en la situación hoy y aquí el establecimiento entero de la racionalidad. Su teorema podría pretender lo que la fenomenología, en cuanto *philosophia perennis*, últimamente pretendería, a saber, la adecuación al momento histórico. Pero esto de ningún modo justifica ese teorema en su auténtico significado. Cuanto de lo psíquico no se dirige principalmente, como la percepción glorificada por Husserl, hacia algo objetivo, tampoco se halla bajo el primado de la cosa, el cual sólo se consolidará a través de milenios de ilustración. Sentimientos y modos de comportamiento no requieren esencialmente una conciencia de cosas, y no son una mera variedad de esta. La teoría del conocimiento de Husserl se ve en un aprieto cuando se ocupa de «intenciones» cuyo acento no recae sobre la dependencia de objetos supuestos. La nivelación de la praxis a un mero caso especial de intencionalidad es la consecuencia extrema de su enfoque cosificante. Pero una vez que el postulado científico de la pureza del conocimiento ha truncado la referencia a la praxis, el pensar «puro», enajenado de todo actuar, se transforma también en algo estático, en un tipo de cosa.

La prioridad y el puesto especial de los actos objetivantes, afirmada por Husserl hasta la fase última revisionista, permite emplear la cosa constituida como «hilo conductor»[65] del análisis de la constitución para leer la «estructura trascendental» de la conciencia de cosas. Desde el punto de vista metodológico, la teoría del conocimiento presupone así aquello cuya deducción sería su única *raison d’être.* Pues el nóema no debe ser ni componente real del continuo de la conciencia, ni objeto «no reducido», como el del realismo ingenuo. Pero la correlación de nóesis y nóema, en la mera aserción formal de su reducción fenomenológica, repite exactamente la relación «ingenua» entre pensamiento y cosa, y da a esta la primacía como «momento de unidad», con lo que la gnoseología constitutiva se somete al pensamiento cósico. El nóema se convierte en imagen convencional de aquello en lo que la crítica de la razón empieza a moverse. Es el vicario de la cosa concreta en la fenomenología pura, y ello tanto de la antigua cosa en sí como del objeto en el sentido kantiano. La promesa de un nuevo comienzo en la fenomenología, junto con su efecto histórico, se vincula a la apariencia de que el análisis de la conciencia al estilo del criticismo entregaría lo que se encuentra allende la conciencia y se sustrae al orden inmanente de la misma. Mientras que el nóema como algo meramente presunto en los actos

permanece encadenado al orden de la inmanencia y debe aparecer en «ἐποχή» sin el riesgo de la posición naturalista, la interpretación de lo mentado como ser permite hacer que en cada caso el mentar y lo mentado se correspondan estáticamente en polaridad ontológica. Una vez que todas las características de ese «como tal» –las «cualidades» de la teoría pura del objeto, en las que, no obstante, reside la subjetividad– son trasladadas exclusivamente al «como tal», y la conciencia del sujeto como mero saber de la objetividad ya constituida es contrastada con esta sin recuerdo de la unidad y de la mediación de ambas, el nóema «pleno» se transforma en cosa cual segunda naturaleza. El pensar la cosa, en la cual el pensamiento se ha olvidado de sí mismo, se convierte en el ser dado del pensamiento. Pero este ser dado es desmentido por la reflexión más sencilla. Todo mentar está expuesto al error, y toda pretensión de ser algo dado es la de excluir el error. De este darse sólo podría hablarse, en rigor, si el acto y su objeto coincidieran. Pero, cuando no es así, el objeto dado en el acto –tanto según la terminología de Husserl como según la hegeliana, que este ignora– está «mediado»: está «pensado» y lleva en sí mismo, incluso cuando se lo piensa como algo objetivo, momentos categoriales que ninguna operación puede separar de su «sí mismo». La expresión «darse a sí mismo» es una *contradictio in adjecto,* y este es el punto crítico de la tesis de Husserl.

Pero, aunque el nóema, al menos en los escritos husserlianos del periodo medio, que caracterizan propiamente a la fenomenología y son los más preñados de consecuencias, no es reconocido como algo constituido, sino sólo ensartado por la intención aislada que lo «alcanza», Husserl lo distingue enfáticamente de la cosa. Se establece así una relación sumamente paradójica. Justamente la tendencia cosificante de la fenomenología pura, que correlaciona lo mentado en cada caso, y, por ende, ya determinado, con el mentar, crea la diferencia con la cosa entera de la experiencia, incluso con la cosa kantiana. Lo singularmente mentado, todo nóema, y no sólo el concepto universal, la «unidad ideal de la especie», se sustrae no sólo a la experiencia que confirma o refuta, sino incluso a toda determinación en el espacio y en el tiempo. El «carácter abstracto» del nóema en el sentido hegeliano, su coordinación aislante con el acto aislado, se registra ontológicamente en el haber, y ónticamente en el deber. Dado que lo supuesto aquí y ahora, lo enfocado sólo desde el acto presente, no se modifica, ese algo momentáneo recibe los predicados de lo eterno y trasciende a esencia. Pero en cambio se abre entre el objeto noemático y la cosa plena de la experiencia el mismo χωρισμός que la fenomenología tan esforzadamente cubre. Este esquema de la eternización de lo significado, al tiempo que se descuida la cuestión de la existencia del objeto, cuyo límite viene marcado por el ámbito de la ἐποχή, domina toda la evolución poshusserliana de la escuela. Aun la ontología existencial es un *lucus a non lucendo:* mientras se maneja cautamente con los meros significados y la apariencia de su atemporalidad, elimina la cuestión de la existencia de lo significado. Según Husserl, la «cosa en la naturaleza», es decir, lo que para todo kantismo era el objeto inmanente, categorialmente constituido, es fundamentalmente diferente de la reducida, del nóema[66]. «El árbol pura y simplemente, la cosa de la naturaleza, es todo menos esto percibido, el árbol, en cuanto tal» –el nóema– «que es inherente como sentido perceptivo a la percepción, y lo es inseparablemente. El árbol pura y simplemente puede arder, descomponerse en sus elementos químicos, etc. Pero el sentido –el sentido de esta

percepción, algo necesariamente inherente a su esencia–, no puede arder, no tiene elementos químicos, ni fuerzas, ni propiedades reales»[67], que justamente no corresponderían a la intención singular, sino sólo a su referencia a la continuidad de la experiencia. La argumentación de Husserl viene motivada por las dificultades de una duplicidad de la conciencia de cosas. Para él, la concepción idealista de la cosa inmanente debe contar con dos realidades, «mientras que sólo con una nos encontramos y sólo una es posible». «La cosa, el objeto natural, eso es lo que percibo, el árbol que está ahí en el jardín; este y no otro es el objeto real de la "intención" perceptiva. Un segundo árbol inmanente, o bien una "imagen interna" del árbol real que está ahí afuera ante mí, no se da en modo alguno, y suponer hipotéticamente una cosa semejante sólo conduce a un contrasentido.[68]» Pero del hecho de que la cosa del idealismo trascendental se halle inmanentemente constituida no se sigue en modo alguno que ella misma sea «imagen interna» o alguna otra vivencia, que sea un componente real del orden de la conciencia. Ya en Kant estaba concebida como ley[69], y desde Ernst Mach explícitamente como ecuación funcional de lo dado, pero de ninguna manera como una parte de lo dado. Husserl, quien enseña un mundo de nóemas y un mundo de «cosas naturales» paralelo al primero y, sin embargo, radicalmente diferente de él debido a la diferencia ontológica, tiene que temer al fantasma de la duplicación no menos que el idealismo ortodoxo, que permite mentar y también «aprehender» ese *constitutum* que jamás puede ser adecuadamente dado y que jamás puede coincidir sin resto con los datos de la conciencia. Tampoco Husserl elimina el escándalo del idealismo: el de que lo subjetivamente producido debe seguir siendo al mismo tiempo *objectum*, lo opuesto al sujeto. El propio Kant hablaba de una paradoja de su propia filosofía, que esperaba «hacer comprensible» mediante la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento»[70]. En la *Crítica de la razón pura*, el yo constituye las cosas aplicando las categorías a lo sensible. Pero queda en vigor el concepto tradicional de verdad, el de la adecuación del conocimiento a su objeto. Según este concepto, los conocimientos del sujeto serían verdaderos cuando concordasen con lo que el propio sujeto ha constituido. El conocimiento que el sujeto tiene de lo objetivo sólo vuelve a conducir, a la vista de la indeterminación radical del «material», al sujeto, y en tal medida es, en cierto sentido, tautológico. El que el pensamiento, bajo la autoridad de Kant y de todos los idealistas y positivistas que lo siguieron, se habituara a ello, en nada cambia el hecho de que el concepto de verdad como concepto de verdad como *adaequatio rei atque cogitationis* se torne absurdo en cuanto la esfera de las *res* es absorbida por la de las *cogitationes*. Ahora bien, Husserl no quería dejarse aterrorizar por la tesis, pulida hasta convertirse en una mala obviedad, de que el espíritu prescribe a la naturaleza las leyes, la cual disuelve el concepto de objetividad al fundamentarlo. Pero se enreda en la resistencia que le opone. Por un lado se pliega al *desideratum* idealista en nombre de la «reducción fenomenológica», mientras que por el otro querría destruir la filosofía de la inmanencia con ayuda de la conciencia «simplemente recipiente», y en tal medida «precrítica», de lo objetivo. La distinción entre cosa no reducida y reducida, entre «árbol pura y simplemente» y «percibido como tal» supone una trascendencia cósica en medio de la filosofía de la inmanencia. La invención del nóema debe mediar entre un concepto dogmático de la cosa en sí y los criterios de la filosofía idealista de la conciencia[71]. Hablar de «árbol pura y

simplemente» es equívoco. Si este modo de hablar se refiriera a la «causa desconocida de los fenómenos» de Kant, no sería compatible con el postulado husserliano de una «filosofía como ciencia rigurosa», ni esta X trascendente podría ser equiparada a lo completamente determinado, a lo intencionalmente mentado. Si, en cambio, el árbol fuese el objeto de la experiencia, el objeto kantiano, no estaría a salvo de la posibilidad de la destrucción por su apoteosis como sentido del acto. Pues también el «árbol percibido como tal» sería conocido como algo idéntico, como «este árbol» y ningún otro, y esta conciencia incluye, con la espaciotemporalidad que se cuenta entre las determinaciones de su objeto, la posibilidad de su transfomación y de su destrucción. Dado que para el idealismo todas las cosas son «cosas del pensamiento», según sus reglas de juego la destrucción de las mismas sería algo categorial, como su existencia. En la argumentación central sobre la que descansa el método propiamente fenomenológico, Husserl se hace culpable, en el sentido de la crítica inmanente, del mismo error contra el que polemiza: confunde el hecho «real» de la conciencia, la «vivencia» intencional singular, con aquello hacia lo que esta apunta. De la perogrullada de que la vivencia no puede arder deduce que lo en ella mentado estaría asegurado, igual que una idea platónica, contra las vicisitudes de la facticidad. La fenomenología, surgida como reacción contra la concepción psicologista de la causalidad, se obstina en la mera negación de las ideas naturalistas sobre la relación causal, con lo que pierde todo concepto suficiente de la causalidad en general. Este truncar el análisis gnoseológico aquende la causalidad se transmuta en un allende, en la conquista de una región absoluta, pura de todo condicionamiento espaciotemporal. De la cosa plena de la experiencia, que se halla sometida a la causalidad, se toma esa concreción y plenitud de las cualidades que debe procurar a la fenomenología su superioridad sobre el formalismo gnoseológico, mientras que, por otra parte, el vago doble de esa cosa, el nóema acausal, la ayuda a alcanzar la dignidad de la aprioridad. Este mecanismo prepara los hallazgos de la experiencia convirtiéndolos en visiones esenciales, como si la experiencia confiriera inmediatamente la esencia. La fuerza de atracción de la escuela, la unidad de concreción y esencialidad, deriva de la ambigüedad de la construcción conceptual central, que toma de ambos significados aquello que le viene bien y omite lo que la hace peligrar.

Pero la duplicación husserliana del objeto en una cosa y en algo mentado «como tal» viene favorecido por la inserción de la ἐποχή fenomenológica, la cual propiamente no critica, como Hume y también Kant, los llamados conceptos naturalistas de cosa, yo y causalidad, sino que sólo los neutraliza. La «tesis de la actitud natural» debe quedar derogada en el curso de la investigación fenomenológica, pero con ello «nada se modifica»: a pesar de la reducción a la conciencia pura, el análisis ha de proponerse como objeto de su investigación todo aquello que vale para la «actitud natural», con la única diferencia de que renuncia al juicio sobre la existencia espaciotemporal de aquello que «aparece» en la actitud natural[72]. Gracias a la dudosa concepción de la ἐποχή, el método puede reservarse el derecho de recurrir, según sus necesidades, y en virtud del análisis del significado, a los conceptos naturalistas sin preocuparse en cada caso por su constitución y su legitimidad. De ello obtiene Husserl la libertad de evocar a su antojo ese árbol que, a diferencia del nóema, podría arder. La restauración de las doctrinas precríticas por la escuela fenomenológica puede remontarse, en lo más íntimo de sus textos gnoseológicos,

literalmente a la falta de crítica que desde fuera parece proclamar el momento histórico. Husserl capitula ya ante el poder avasallante de lo que es, y la eternización del ser en esencias como el nóema es, a un tiempo, resultado y encubrimiento de esa capitulación. En Kant, la crítica de la razón debía impedir que el dogma conmocionado se atrincherase detrás de la pretensión de ser conocimiento. En Husserl, en un mundo acabadamente ilustrado, se desvanece, junto con la necesidad de tal crítica, también la fuerza para ejercerla. Del idealismo sólo queda el momento apologético, la voluntad de asegurarse como de lo absoluto de lo que ha sido siempre propio, mientras que el momento negativo, la oposición a la pretensión de que lo hecho por el hombre es absoluto, se convierte en meras medidas precautorias con objeto de conservar puro, inmaculado de toda facticidad y de su atemorizante poder, el ámbito autodelimitado del espíritu. La ἐποχή «asume», reparte títulos de propiedad, sin comprometerse, como si presagiase que ya no le pertenece lo que pertenece al sujeto. Pero en esta precaución la alcanza la fatalidad. La abstención del juicio en aras de la certeza absoluta abre la puerta al dogma, que es incompatible con esa certeza. El objeto, como objeto de la mera intención subjetiva, sin considerar el fundamento de su legitimidad, se diluye justamente en tal subjetivización con su objetividad supuesta sin más. La declaración de Husserl de que la ἐποχή no debe ser «confundida con aquella que pide el positivismo»[73] es, como otras semejantes de la escuela, una aserción vacua que se acusa al excusarse; para ella vale la caracterización freudiana de la negación[74]. En Husserl se trata también de un «remontarse toda fundamentación a aquello con que nos encontramos inmediatamente»[75], sólo que es un remontarse que, debido a un vano respeto al hecho, ya no desea considerar qué es y qué no es algo con que nos encontramos inmediatamente. El haber ganado así la ocasión de echar mano también a lo no encontrado, como si la conciencia estuviese segura de sí misma, debe pagarlo con la renuncia a esa jurisdicción de la razón por la que se afana desde el capítulo final de las *Ideas* y que, no obstante, destruye paso a paso la *differentia specifica* de la fenomenología con ese idealismo del que la fenomenología había prometido desvincularse con medios idealistas. A la resolución de sus antinomias no le quedó más opción que revocar trascendentalmente la fenomenología o sacar abiertamente a la luz su aspecto dogmático latente y, en consecuencia, con esa ciencia de las verdades racionales puras que inauguró la nueva ontología, denigrar a la razón.

Esas antinomias hallan su suprema expresión en el concepto superior al que la fenomenología pura, un poco *contre coeur*, se elevó: el de sistema. Es cierto que, fuera de la posterior definición de la lógica formal como un sistema deductivo[76], Husserl evitó la mayoría de las veces esa expresión. Pero desde la reducción de los problemas de la constitución al sujeto trascendental, la cosa resultaba tan inevitable como que en Kant la unidad sintética de la apercepción es inseparable del sistema de la razón pura. Husserl comparte esa renuencia terminológica con otros filósofos de escuela de su época, por ejemplo con Rickert y su «sistema abierto». Frente al sarcasmo de Nietzsche sobre lo fraudulento del sistema, los pensadores académicos se atrincheraban detrás de su dignidad oficial. Pero ellos mismos no podían ignorar la experiencia, irresistible desde la muerte de Hegel, de que la totalidad de los contenidos de la conciencia presente, en sí tan frágiles y

antagónicos como, en el campo de las ciencias, dispares en su ordenación, ya no pueden desarrollarse a partir de un principio unitario sin rebajarlos a la trivialidad o sin justificar, por pura ceguera, lo que ya es como producto del espíritu acorde e idéntico consigo mismo. Mas, por otra parte, las propias consideraciones gnoseológicas con las que la ciencia piensa cimentar su monopolio del conocimiento, conducen necesariamente al concepto de sistema: de lo contrario, la pretensión científica sería, para decirlo según Kant, «rapsódica»[77]. Esta contradicción cristaliza en la filosofía de Husserl inmanentemente, sin razonamiento histórico-crítico, a partir de la irreconciliabilidad de los motivos de su pensamiento. Pues también allí donde, en interés de la «jurisdicción de la razón», va más allá de la mera descripción de estructuras de la conciencia y, por ejemplo en la cuestión de la constitución de la cosa o, más tarde, en la del yo ajeno, practica la teoría del conocimiento como una suerte de crítica de la razón, sujetándose al postulado del conformarse, pasivamente en cierto modo, a las «cosas». Todavía la unidad del «yo pienso» debe coincidir en él con lo último que encuentra en la conciencia. A pesar de que en sus escritos posteriores desempeña su papel el concepto de lo infinitesimal, Husserl nunca se empeñó en la funcionalidad, fuera entendida kantianamente como «acción» o neokantianamente como un producir originario. Si hubiese revisado en ello su origen positivista, habría arruinado la plausibilidad de su tentativa de restaurar, en el terreno de la ciencia, la antaño especulativamente conquistada absolutez del espíritu como un resultado él mismo «científico», y de aprehender el concepto especulativo de Hegel, del que evidentemente poco sabía, en el medio de la mera filosofía de la reflexión. Pero únicamente el sistema garantizaba la compacta unidad trascendental en la que debía admitir toda realidad para protegerla de la contingencia. De ahí que el propio sistema no pudiera venir de la facticidad, que no pudiera ser algo meramente dado, aunque, no obstante, debía tratar de interpretarlo como tal. Ello ocurre en la «Transición a la fenomenología de la razón» de las *Ideas* en nombre de un «estar previamente diseñado» que, en cuanto «idea», abarcaría la totalidad del «mundo», mientras que la «estructura esencial» como tal, que comprendería en sí su infinitud, estaría positivamente dada. En este contexto Husserl ya no puede soslayar el concepto de sistema: «Pues la restricción a la conciencia empírica ha tenido sólo la intención de un ejemplo, lo mismo que la restricción a las “cosas” del “mundo”. Todo está esencialmente diseñado, por mucho que ensanchemos el marco y cualquiera que sea el grado de universalidad o particularidad en que nos movamos –hasta descender a las concreciones ínfimas–. Por rigurosas que sean las leyes que rigen la estructura esencial y trascendental de la esfera de las vivencias, no menos fijamente está determinada toda posible forma esencial de ella en la doble dirección de la nóesis y el nóema, como está determinada por la esencia del espacio toda figura susceptible de ser dibujada en él –según leyes absolutamente válidas–. Lo que aquí se llama en ambos casos posibilidad (existencia eidética) es, pues, una posibilidad absolutamente necesaria, un miembro absolutamente fijo del cuerpo absolutamente fijo de un sistema eidético. El conocimiento científico de este es la meta, esto es, la formulación y la dominación teórica de él en un sistema de conceptos y leyes surgentes de la pura intuición esencial. Todas las fundamentales distinciones que hace la ontología formal y la teoría de las categorías aneja a ella –la doctrina de la división de las regiones del ser y de sus categorías, así como de la constitución de las ontologías

materiales adaptadas a ellas– son, como comprenderemos hasta el detalle al seguir avanzando, un capítulo principal de las investigaciones fenomenológicas. A ellas corresponden necesariamente relaciones noético-noemáticas esenciales, que no pueden menos de prestarse a ser descritas sistemáticamente o determinadas con base en sus posibilidades y necesidades»[78]. La contradictoriedad de un concepto de existencia eidé-tica deja una impronta tácita en la antinomia fenomenológica: a la esencia que debe permanecer suspendida por encima de toda caducidad de la existencia, al mismo tiempo se le certifica ese ser independiente del pensar que no puede tomarse de otra parte que no sea de una existencia con la que las esencias de Husserl a ningún precio quieren ser contaminadas. Husserl determina a una y la misma cosa como ontológica y óntica –una forma preliminar de la posterior doctrina del *Dasein* como lo óntico que tiene el privilegio de ser ontológico[79], y en la que, por lo demás, se oculta, no menos que en Husserl, la primacía constitutiva de la subjetividad, el viejo idealismo. Pero cómo tal «existencia» pueda atribuirse a la «estructura absolutamente firme de un sistema eidético», sigue sin entenderse, como no sea una accidentalidad de segundo grado. Pues en nada dado, por muy espiritualizado que esté, puede anticiparse lo que seguirá hallándose, a menos que la «estructura», kantianamente hablando, no se halle ya fijada a un punto supremo[80], pero Husserl debe renunciar a esto mientras para él la fuente de derecho de los conceptos sea la «intuición pura de la esencia», cuya infalibilidad se apoya en el carácter del ser dado. Sin embargo, prevalece ya la presión del sistema, y las ontologías discretamente contrastadas entre sí se reducen a indicaciones de una especie de división del trabajo fenomenológica. Por último, las *Meditaciones cartesianas* hablan sin rodeos de la provisionalidad de las ontologías frente a la unidad del sistema. Sólo que el propio sistema debe hallarse frente al sujeto como un objeto descriptivo, como hecho de orden supremo; pero su pretensión de totalidad, de inmanencia absoluta, de independencia de todo cuanto se halla fuera de él – aquella idea de que *nulla re indiget ad existendum*– postula el sujeto trascendental. El sistema «diseñado» según la costumbre matemática, funciona pues, en Husserl, quien no en vano se refiere al espacio y a la geometría, como concepto de indiferencia: sería objetivo como unidad de todas las regiones formales y materiales dadas, y al mismo tiempo subjetivo, en la medida en que se busque esa unidad en la de la propia subjetividad. En el dudoso concepto de la *prima philosophia* como fenomenología trascendental de la época tardía, sedimenta esa concepción inexplícita de una indiferencia de sujeto y objeto. Es fenomenológica la investigación orientada hacia la variedad de los «fenómenos» de la conciencia, y trascendental la necesidad de su fundamentación en una estructura del sujeto preordenada a cada experiencia. El que ambas cosas converjan, se supone sin más como una obviedad. La apariencia de tal obviedad es posible porque el momento subjetivo, el yo fenomenológicamente puro, y el objetivo, el concepto eidéticamente reducido, son ambos igualmente impermeables a la facticidad y se bastan así mismos: a ninguno de los dos puede venirles ni afectarles nada de fuera. Pero esa pureza queda garantizada únicamente por la trascendental. El repliegue de la fenomenología no es un acto de meditada revisión que tenga horror a las consecuencias, acaso a las efímeras eternidades de Scheler. Cuanta mayor objetividad debe poseer el nóema, lo subjetivamente mentado, tanto más debe poner de su parte el sujeto para conferir su unidad al objeto. Pero esta reclama como su

quintaesencia la unidad de la conciencia y, por ende, el sistema.

Históricamente, la concepción del sistema en Husserl no vino condicionada sólo por la justificación del sentido noemático como objetividad que se mantiene idéntica. Ya a comienzos de los *Prolegómenos* se reclama la «unidad del nexo de las fundamentaciones»: «El reino de la verdad no es un caos desordenado; rige en él unidad de las leyes; y por eso la investigación y la exposición de las verdades deben ser sistemáticas, deben reflejar sus conexiones sistemáticas»[81]. Evidentemene se piensa el sistema, ante todo, como una objetividad que la ciencia encuentra en cierto modo heurísticamente, sin «hilo conductor», por ejemplo en formulaciones de este tipo: «Con esto quedarían agotadas las formas esenciales de proposiciones normativas generales»[82]. Pero en la unidad de la razón lógica, que debe corresponder a la de la lógica, ya se halla virtualmente contenido el sistema, de manera no muy diferente a la de la relación entre la totalidad de las formas del juicio y la de las categorías en Kant. Finalmente, la doctrina desarrollada de la correlación demanda el sistema. Su dualismo, el estar mutuamente referidos el ser y la conciencia, es una ilusión. Una vez que la filosofía llega al punto de buscar en la conciencia títulos de legitimidad para el ser y el ente, queda instituido el principado de la conciencia, incluso si se le coordina a la conciencia el ser como «polo opuesto». Por eso debe interpretarse como sistemática la siguiente frase del segundo tomo de las *Investigaciones lógicas:* «Lo que no podemos pensar, no puede ser; lo que no puede ser, no podemos pensarlo»[83]. Es imposible que no nos venga la reminiscencia de la fórmula de Hegel. Es la confesión de una semejanza latente. Husserl trata de conciliar el dualismo de sujeto y objeto no reduciendo simplemente la objetividad a la subjetividad, sino incorporando tendencialmente esta contraposición a algo más amplio –en Hegel se llama «espíritu»–; y, sin embargo, en ambos, ese algo más amplio se constituye al cabo subjetivamente; ambos son, con todo su esfuerzo en pro de la otredad, idealistas. Pero, frente a Hegel, la tentativa de Husserl es tan tímida y débil que la anhelada conciliación se le escapa. La idea de sistema se encoge a lo formal. En Hegel, el sistema era, según la formulación de la *Enciclopedia*[84], la totalidad concreta; en Husserl se contenta con las estructuras puras de la conciencia ligadas en el εἶδος ego. Del sistema sólo queda que no hay ser que no pueda ser pensado, de modo que todo ser puede quedar perfecta, acabadamente reflejado en la unidad del pensamiento. La correlación de ser y pensamiento, todavía sólo registrada, se revela impotente: ya no se acredita en ningún contenido determinado. Como después de una derrota, la filosofía se retira tras los fosos de su fortaleza, tras la doctrina de las categorías del pensamiento. Sobre el carácter idealista de Husserl no decide la afirmación de una precedencia constitutiva general de la conciencia –la que sólo se encuentra explícita en la fase tardía trascendental–, sino su permanente exigencia de identidad. Siempre que se afirma tal identidad –un principio monista de explicación del mundo que, ya en su mera forma, instaura el primado del espíritu que dicta ese principio–, la filosofía es idealista. Incluso allí donde el ser se enfrenta, como tal principio, a la conciencia, en la aspiración de ese principio a una totalidad que todo lo engloba, se anuncia la primacía del espíritu; lo que no queda absorbido en él, es imprecisable y escapa incluso al principio de sí mismo. El idealismo domina, aun cuando al ὑποκείμενον se lo llame ser, materia o lo que se quiera, en virtud de la idea del ὑποκείμενον. La comprensión total a partir de un principio establece el

derecho total del pensar. El deslinde teórico del idealismo no radica en el contenido de la determinación de sustratos ontológicos o de palabras originales, sino ante todo en la conciencia de la irreductibilidad de lo que es a un polo de la diferencia insuprimible, cualquiera que sea este. Esta conciencia debe desplegarse en la experiencia concreta; si se detiene en la afirmación abstracta de una polaridad, aún sigue ligada al idealismo. Ningún «proyecto» puede entenderse hoy con el método dialéctico. Justamente el viraje husserliano hacia un concepto «correlativo» del ser, el que preparó la posterior teologización del mismo, tenía un sentido en extremo idealista, y ese concepto jamás lo ha perdido. Las determinaciones del pensamiento, entre las cuales se cuenta también la conciencia de la diferencia, de la propia «otredad», deben ser arrancadas a la facticidad mediante una elevadísima medida de abstracción, extirpándose con ello la otredad. El rasgo ontológico de Husserl es, como el de Hegel, el verdaderamente idealista. Al quedar las estructuras más universales de la conciencia desprendidas de su referencia a cualquier materia, y retornar esa referencia únicamente como característica formal de la estructura de la conciencia, lo puramente mental se instala como en sí y finalmente se convierte en el ser. Por cierto que Husserl, en un pasaje anterior de las *Ideas* –antes de llegar a la ἐποχή–, trata de lo «extraño» del «ser otro» y de cómo la conciencia podría entretejerse «con todo el mundo extraño a la conciencia»[85]. Pero inmediatamente después supone sin más la «unidad real del mundo entero». Con ello queda instituido el sistema y decidido el predominio de la conciencia, recién separada ontológicamente del ente, sobre el ente. Sólo cuando el concepto sustancial del ente queda absorbido sin resto en las determinaciones del pensamiento, queda de algún modo motivada la declaración de tal «unidad real del mundo». Fente a ello, hablar de «ser otro» no es más que un mero preámbulo metodológico. Como tal se revela luego en el método fenomenológico de la reducción a la «conciencia absoluta»[86]. Pues la conciencia sólo es absoluta cuando ya no tolera ninguna otredad que no pertenezca ella misma a la conciencia –que no sea una otredad.

Pero el sistema, que no quiere ser especulativo, sino constatación científica de hechos, continúa arrastrando su contradicción. La legitimación de las pretensiones sistemáticas de las *Ideas* fracasa. En la unidad de la conciencia de cosas, y sólo en ella, tiene Husserl su canon del conocimiento sistemáticamente legal: «Con necesidad esencial corresponde a la conciencia empírica, "omnilateral", que se confirma a sí misma en una unidad continuada, de la misma cosa, un complicado sistema de multiplicidades continuas de apariencias, matices y escorzos, en las cuales se matizan o escorzan en continuidades bien determinadas todos los factores objetivos que caen dentro del campo de la percepción con el carácter de lo que se da en su propia persona. Toda determinación tiene su sistema de matices y escorzos, y de cada una hay que decir, como de la cosa entera, que para la conciencia que la aprehende, uniendo sistemáticamente el recuerdo y la nueva percepción, está ahí como siendo la misma, a pesar de la interrupción en el curso continuo de la percepción actual»[87]. Prescindiendo del inconfundiblemente psicológico concepto de matización, ello corresponde enteramente a la deducción kantiana de la cosa objetiva. Pero falta la unidad –nunca «dada» como tal– de la conciencia, que en Kant hace posible la unidad de la cosa y sobre la que Husserl se desliza como algo que no puede captarse descriptivamente. Sin embargo, sin ella la afirmación de que los «matices», es decir, las apariciones de la

cosa, estarían «continuamente regulados» por su identidad, sería dogmática. Según la reducción fenomenológica, Husserl no puede tomar esa identidad de cosas en sí; como algo inmediatamente dado, tal «regla», como Kant oponía estrictamente al empirismo, no se presenta; pero Husserl debe renunciar a su deducción mientras no quiera infringir el «principio de todos los principios». Para la mera descripción, el «sistema» podría muy bien ser diferente; su unidad, y con ella la pretensión sistemática, es accidental; pero esto sería incompatible con la idea misma de sistema. Husserl tuvo en cuenta esto en las *Ideas* al reinterpretar la indeterminación de la conciencia de cosas, es decir, su carácter inconcluso, expuesto a la contingencia de la experiencia[88], como la «posibilidad de determinarse en un estilo rigurosamente prescrito»[89], y convertir neokantianamente la cosa en tarea infinita como sistema de sus posibles apariciones. «Ser de este modo imperfecta *in infinitum*, es inherente a la esencia imborrable de la correlación entre la cosa y la percepción de cosas.[90]» Precisamente allí donde cabría el concepto neokantiano de ley, se presenta el término «estilo», igual que más tarde en la sociología relativista del saber, que trata de estilos de pensamiento. Hay un desvío hacia categorías más propiamente estéticas, que retiran la unidad del objeto al criterio de su normatividad objetiva y, no obstante, le reconocen la dignidad de lo diseñado, la cual va más allá de aquella. Las cicatrices lingüísticas son testimonio de la incompatibilidad del sistema con las cosas con las que fácticamente nos las vemos.

[1] *Logik*, p. 232.
[2] Cfr., p. e., *l. c.*, p. 105.
[3] *LU* II, 1, p. 182.
[4] *L. c.*, p. 183.
[5] Cfr. H. Cornelius, *l. c.*, p. 90.
[6] Cfr. *LU* II, 1, p. 280.
[7] Cfr. H. Bergson, *Les données inmédiates de la conscience*, París, 1948, pp. 92 ss.
[8] Cfr. *LU* II, 2, p. 162.
[9] *Ideen*, pp. 7 s.
[10] *L. c.*, p. 148.
[11] *Logik*, pp. 141 y *passim*.
[12] *Ideen*, p. 13.
[13] *Logik*, p. 252.
[14] Cfr. *C. M.*, p. 86.
[15] *Logik*, pp. 142 s.
[16] Cfr. Hegel, *WW* VIII, Glockner (ed.), Stuttgart, 1929; *System der Philosophie*, introducción, p. 63.
[17] Cfr. *Logik*, pp. 183 s.
[18] W. Benjamin, *Paris, die Hauptstadt des* XIX. *Jahrhunderts (Passagenarbeit)*, manuscrito inédito, Konvolut N, Bl. 3.
[19] Cfr. *LU* II, 1, esp. pp. 421 ss., e *Ideen*, *passim*, esp. pp. 79 y 99.
[20] Cfr. *Ideen*, p. 204.
[21] *Ibid.*

[21B] *Husserl, Ideen, o. c.,* pp. 43 s.; cfr. *l. c.,* p. 187, donde a lo dado que hay que asumir se atribuye el cómo de su darse, al que el fenomenólogo debe atenerse.
[22] Cfr. W. Benjamin, *l. c.,* Konvolut K, Nl. 2.
[23] Cfr. *Ideen,* p. 163.
[24] *Ibid.*
[25] Cfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* Valentiner (ed.), Leipzig, 1913, p. 182. La observación kantiana tiene su larga prehistoria en la filosofía antigua. Según una declaración de Teofrasto en *De sensu,* ya Parménides enseñaba la semejanza entre el percipiente y lo percibido, mientras que Heráclito habría sostenido que sólo lo desemejante, lo opuesto, puede conocer lo semejante. Platón siguió la tradición eleática. Y Aristóteles redujo la μέθεξις platónica a doctrina de la semejanza: la pitagórica, según la cual las cosas existen porque imitan a los números (*Metafísica* A, 987 b). Entre las pruebas de la inmortalidad del alma en el *Fedón* no falta el argumento de que a la semejanza del cuerpo con el mundo sensible corresponde una semejanza del alma con el mundo de las ideas (st. 79). Ello no está lejos de concluir la semejanza de sujeto y objeto como condición del conocimiento. Si la racionalidad es, en general, la desmitologización de los comportamientos miméticos (cfr. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung,* Ámsterdam, 1947, pp. 38 ss.), no puede sorprender que el motivo mimético se mantenga con vida en la reflexión sobre el conocimiento; acaso no sólo como rudimento arcaico, sino porque el propio conocimiento no puede ser concebido sin el ingrediente –por sublimado que esté– de la mimesis: sin esta, la ruptura entre sujeto y objeto sería absoluta, y el conocimiento, imposible.
[26] W. Benjamin, *Schriften* II, Fráncfort, 1955, p. 15 *(Kurze Schatten).*
[27] Husserl se aproximó sorprendentemente a esto en la «Reducción de la experiencia trascendental a la esfera de la propiedad» (*Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge,* Haag, 1950, § 44). «Entre los cuerpos de esta naturaleza captados singularmente, en mi propiedad, encuentro luego, como única cosa destacable, mi propio cuerpo como el único que no es mero cuerpo físico, sino justamente cuerpo humano, el único objeto dentro de mi abstractiva historia del mundo al que, de acuerdo con la experiencia, atribuyo campos sensoriales, aunque en diversos modos de pertenencia (campo de las sensaciones táctiles, campo de lo caliente y lo frío, etc.); el único en el que yo mando y gobierno de modo inmediato, gobernando particularmente en cada uno de sus órganos. Percibo con las manos, tocando cinestésicamente, lo mismo que cinestésicamente percibo con los ojos, etc., y en todo momento puedo percibir así, de modo que esas cinestesias de los órganos transcurren en el "yo hago" y están sometidas a mi "yo puedo"; además, poniendo en juego esas cinestesias, puedo empujar, impeler, etc., y, en virtud de ello, obrar corporalmente de modo inmediato y luego mediato» (*l. c.,* p. 128). El que se atribuyan campos sensoriales al cuerpo humano tendría una significación incalculable para el principio de la fenomenología si se sacasen conclusiones de la descripción; «inclusión» es aquí una expresión vaga para la unidad indisoluble de órgano e ὕλη sensorial. Pero la admisión de tal unidad llevaría a admitir también nada menos que la tesis de que la sensación, que según la doctrina de Husserl es un estado inmediato e irreductible del yo trascendental, no puede en absoluto aislarse de los órganos de los sentidos. La sensación estaría fenoménicamente fundida con algo no expresable como hecho de la conciencia: el *constituens* sería tan dependiente del *constitutum* como este de aquel. En este punto, el análisis de Husserl debe enmudecer, si no quiere destruir toda la ἐποχή mediante un hallazgo hecho en la misma.
[28] Cfr., p. e., Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* p. 106.
[29] Kant, *l. c.,* p. 185.
[30] Cfr., p. e., Kant, *l. c.,* pp. 80 y 87.
[31] Cfr., p. e., Kant, *l. c.,* p. 81.
[32] *Ideen,* p. 172.
[33] *L. c.,* p. 171.

[34] Cfr. *l. c.*, pp. 300 y *passim*, esp. en el capítulo «Phänomelogie der Vernunft».
[34B] Husserl, *Logische Untersuchungen,* vol. II., 2.ª parte, Halle, 1921, p. 121. La propia percepción se ha definido ya antes explícitamente como cumplimiento (cfr. *l. c.*, p. 116).
[35] Cfr. *LU* II, 2, p. 116.
[36] *LU* II, 1, p. 75.
[37] *L. c.*, p. 379.
[38] Cfr., p. e., *l. c.*, p. 20.
[39] *LU* II, 2, p. 56.
[40] *Ideen*, pp. 149 s.
[41] Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* p. 206 *(Anticipationen der Wahrnehmung).*
[42] *LU* II, 1, p. 34.
[43] *LU* II, 2, p. 25.
[44] *L. c.*, p. 83.
[45] *L. c.*, p. 15, nota.
[46] Cfr. R. Descartes, *Philosophische Werke,* Meiner (ed.), Leipzig, 1922, vol. I, p. 15 (§ 17).
[47] Cfr. M. Scheler, «Die deutsche Philosophie der Gegenwart», *Deutsches Leben der Gegenwart*, Berlín, 1922, pp. 191 s. (con referencias a Bühler, Wertheimer, Koffka, Gelb, Köhler y otros); *Vom Ewigen im Menschen*, Berna, [4]1954 (*Ges. Werke,* vol. 5), p. 250; *Wesen und Formen der Sympathie*, Fráncfort, [5]1948, pp. 29 y 284; *Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926, *passim*, esp. pp. 375 ss.
[48] Cfr. *Ideen*, pp. 149 s. y 245; cfr. también Th. W. Adorno, *Die Transzendenz des Dinglichen* y *Noemarischen in Husserls Phänomenologie,* Frankfurter Dissertation, 1924, p. 31 [*GS* 1, pp. 32 s.].
[49] *Ideen*, p. 62.
[50] Cfr. *l. c.*, p. 167.
[51] Cfr. este texto, capítulo II, *passim.*
[52] *Ideen*, p. 194.
[53] Cfr. *LU* I, pp. 228 s.
[54] *LU* II, 1, p. 348.
[55] *Ideen*, p. 73.
[56] Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* p. 120.
[57] *Ideen*, pp. 181 s.
[58] Cfr. *l. c.*, pp. 253 ss.
[59] *L. c.*, p. 253.
[60] *Ibid.*
[61] *LU* II, p. 348.
[62] Cfr. *Ideen*, pp. 265 s.
[63] *L. c.*, pp. 269 s.
[64] *L. c.*, p. 244.
[65] Cfr. *l. c.*, pp. 313 s.
[66] Cfr. Th. W. Adorno, *Dissertation,* pp. 43 ss. [*GS* 1, pp. 40 ss.].
[67] *Ideen*, p. 184.
[68] *L. c.*, p. 186.
[69] Cfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 173 s. (conclusión del § 26).
[70] *L. c.*, p. 165 (§ 34).
[71] Cfr. Th. W. Adorno, *Dissertation,* pp. 51 ss. [*GS* 1, pp. 46 ss.].
[72] Cfr. *Ideen*, pp. 53 ss.
[73] *L. c.*, p. 57.

[74] Cfr. S. Freud, *Gesammelte Werke* XIV, Londres, 1948, *Die Verneinung*, pp. 11 s.
[75] *Ideen*, p. 57.
[76] Cfr. *Logik*, pp. 78 ss.
[77] Cfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 130.
[78] *Ideen*, pp. 279 s.
[79] Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 16.
[80] Cfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 152, nota.
[81] *LU* I, p. 15.
[82] *L. c.*, p. 43.
[83] *LU* II, 1, p. 239.
[84] Cfr. Hegel, *WW* VIII, *System der Philosophie*, p. 60.
[85] *Ideen*, p. 70.
[86] Cfr. *l. c.*, pp. 91 ss.
[87] *L. c.*, pp. 74 s.
[88] Cfr. *l. c.*, p. 80.
[89] *Ibid.*
[90] *Ibid.*

IV. La esencia y el yo puro

La fantasía en mi mente
es demasiado poderosa esta vez.
La verdad es que, si soy todo eso,
hoy estoy loco.
GOETHE, *Sueño de la noche de Walpurgis*

En la discusión académica oficial en Alemania se consideraba a Husserl, ya antes de Hitler, un filósofo superado y sin mucha importancia. Incluso si se le reconocían méritos en la elaboración del método de esa nueva concreción ontológica con que se creía haber superado el desacreditado idealismo, para esa condescendiente valoración, esos méritos eran tan casuales como lo serían las aportaciones de un científico a un proyecto metafísico. Y a la inversa: a los representantes del cientificismo filosófico –como Schlick en su *Teoría general del conocimiento*– Husserl les parecía un metafísico, un profeta de aquella «intuición» que imaginaban menos por lo que dicen sus textos que por los versos de George: debía compartir con otros teóricos de la razón, sin excluir a Hegel, el fácil calificativo de «místico». Los primeros lo contaban entre los epistemólogos formalistas, sin la menor preocupación por la existencia humana tal como ellos la interpretaban, es decir, por la esencia del hombre en cuanto existente; los segundos juntaban la doctrina de la ideación con el vitalismo y el irracionalismo, por muy tenazmente que Husserl se opusiese a tal combinación desde la aparición de la sexta investigación lógica. Pero él nada había hecho para merecer el destino que por igual le preparaban la «nueva objetividad» y la «nueva inobjetividad»[1]. Husserl participó con tan buena fe en el juego de la «discusión» con los colegas que, según la crítica de Natorp a las *Ideas*, la diferencia con el neokantismo de Marburgo, polarmente opuesto en apariencia, se redujo al simple matiz; tuvo en cuenta a cada uno de ellos en su calidad de «investigador», y puso sus reparos al «arraigo preeminente de las ciencias»[2], mas no a la actividad y a la función de estas, en su opinión también «radicalmente» amenazadas. Y sus herederos ontológicos, antropológicos y existenciales no tienen derecho a ocultar la procedencia de su patrimonio intelectual. Se lo deben al método husserliano, y no sólo a este; salvo que ese método es en capacidad de discernimiento y responsabilidad crítica burguesa tan superior a sus adeptos que estos toleran que se les recuerde a Husserl sólo a disgusto. Esto vale tanto para Scheler como para Heidegger. Es cierto que en *Ser y tiempo* el concepto kierkegaardiano de existencia parecía haber desbaratado aquella actitud de «espectador» que la fenomenología creía que debía guardar. Pero entre los sorprendentes resultados del más reciente estudio de Husserl se cuenta el de que los motivos capitales de aquella obra, aunque académicamente instrumentados, vienen ya reunidos en la obra del maestro. Común a ambos es, ante todo, el carácter facultativo de todas las aserciones sobre «las cosas» mismas. Si es posible echar por tierra la confrontación de todo concepto husserliano con su objeto mediante el expediente de señalar que el concepto sólo vale en ἐποχή y no «ingenuamente» en el mundo de los hechos, entonces ya antes de la «vuelta» había sido prevenida toda interpretación más drástica de las tesis heideggerianas sobre la angustia o la cura, la

curiosidad y la muerte por tratarse de puros modos de ser del *Dasein:* cuanto más persuasivas y cercanas a la experiencia son las frases, menos se atienen a la realidad de la sociedad. Ambos hacen desaparecer la fractura entre necesidad y contingencia en la salida de ese principio del yo que en Husserl se llama ego trascendental, y en Heidegger, *Dasein.* En ambas filosofías se entrelazan la idea y el *factum.* La tendencia de Heidegger a ocultar las contradicciones irresolubles, como la existente entre la ontología atemporal y la historia, ontologizando la propia historia como historicidad y convirtiendo la contradicción como tal en «estructura del ser», viene prefigurada en la gnoseología de Husserl. También este trata de hipostasiar la insolubilidad como solución del problema. A edad avanzada trató de superar la fractura entre esencia y existencia con la misma violencia que Heidegger, quien define la existencia como una estructura del ser. En la *Lógica* se lee: «No es pensable una vida de la conciencia sino como originariamente dada en una forma esencialmente necesaria de facticidad, en la forma de la temporalidad universal»[3]. El *factum* debe ser superado en la esencia dándose a la «facticidad», es decir, al hallazgo de que los hechos con una determinada posición en el tiempo constituyen el contenido del «yo puro», el valor de ley esencial como determinación enteramente formal de ese yo. La substrucción de la forma «facticidad» debe bastar para dominar al propio *factum* mediante las leyes esenciales trascendentales sin que la teoría admita que la diferencia entre la «facticidad» formal y el *factum* particular del contenido es idéntica a la antigua diferencia entre esencia y hecho. El nombre de facticidad, el concepto universal que comprende a los hechos como hechos, queda mágicamente convertido en una esencia a la que no le afectan los hechos obstinados, pese a que el contenido de la «esencia» facticidad no se derive precisamente de necesidades esenciales puras. La fenomenología, en trance de ahogarse, trata de sacarse del pantano de la despreciada mera existencia tirando de su coleta de las esencias. En tal ilusión radica el motivo real de la coincidencia lingüística con Heidegger. Una y otra vez ocurre en ambos que ciertos conceptos extraídos de la experiencia queden revestidos, mediante su trasplante al dominio eidético, de una dignidad antigua que debe ponerlos al amparo de la intervención de la cruda vida misma a la que, por otra parte, deben esa evidencia palpable que seduce a quienes están cansados de la abstracción; y al contrario: una y otra vez aparecen en ambos determinaciones enteramente formales de una manera que simula una drástica evidencia. No en vano son «proyecto», «autenticidad» o «autointerpretación», en uno y en otro, términos predilectos; a la formación de una teoría la llama ocasionalmente Husserl «trabajo cumplido»[4], como si hablase de la bendecida labor manual cotidiana; la síntesis trascendental no se nombra con su honesta expresión grecolatina, sino que esta se traduce por la artesanal «interioridad de la producción»; del mismo modo aparecen luego constataciones formales, como la repetibilidad discrecional o el conocer sin reflexión crítica, expresadas mediante partículas sensibles tales como «en cada caso» o «rotundamente». En las consideraciones favoritas de Husserl sobre la peste universal –por la que la humanidad se extingue sin que el residuo fenomenológico, el yo puro, corra el menor peligro–, quizá sea lícito sospechar la presencia de los gérmenes de ese nihilismo misántropo y sin consecuencias del primer Heidegger, que se explayaba sobre el ser para la muerte y la nada anihiladora.

El paradójico complejo de pensamientos y lenguajes en el último Husserl es la expresión

de un fracaso. Sin embargo, este fracaso es la medida del rango filosófico de Husserl, de una intransigencia del pensamiento que lleva al absurdo su tentativa de desmontar el idealismo de la época partiendo de sus propios presupuestos, pero sin tocarlos. En la fenomenología, el espíritu burgués trata de evadirse con tenaces esfuerzos del cautiverio de la inmanencia de la conciencia, de la esfera de la subjetividad constitutiva, con ayuda de las mismas categorías que el análisis idealista suministra a la inmanencia de la conciencia. La teoría del conocimiento querría atravesar las celdas en las que el mundo de los objetos hechos a sí mismos se pone absolutamente como espejismo de la «naturaleza» justamente en virtud de su carácter reductible a «realización» subjetiva –a trabajo–. Mucho cabe aprender tanto de la tentativa como de su fracaso. La tentativa indica que la autoconciencia burguesa avanzada ya no puede contentarse con el fetichismo de los conceptos separados, en los que se refleja para quien los observa el mundo de la mercancía. Debería aprehender la cosa misma. Pero esta no es un «hecho». Que Husserl reclame la categoría de la esencia no proviene sólo de la tendencia a la restauración romántica de la tradición escolástica: el pensamiento no sólo quiere ponerse a salvo del *factum*, sino que opone la esencia al *factum* en cuanto mera aparición cuya validez pone en duda, pone en ἐποχή, para hacer conscientes las leyes subyacentes. Pero el fracaso atestigua objetivamente lo que ningún pensador burgués posterior a Hegel habría testimoniado de por sí: la necesidad de la propia apariencia. Contra toda intención originaria, y por sí misma, la filosofía de Husserl produce todas las categorías de la apariencia subjetiva, contra las cuales había sido movilizada. A su término se halla el reconocimiento de que, una vez que se admite el concepto idealista central –el de la subjetividad trascendental–, ya no hay nada pensable que no esté sometido a esa subjetividad y que no sea posesión suya en el sentido más estricto. De ese modo, Husserl compromete la nueva y aparente filosofía de la realidad de sus sucesores tan radicalmente como a un idealismo como el suyo, cuya *ratio* se convierte para él en *ultima ratio*. La obra del realista platónico se revela como obra destructiva.

En Husserl la *ratio* hizo frente a las impugnaciones del relativismo, que en su época ya inducían al sacrificio de la razón, y que bajo el dominio totalitario pronto hicieron que el cinismo se sintiera filosóficamente con buena conciencia. Pero Husserl también negó, con orgullo racionalista, el poder de lo existente sobre el pensamiento autocrático, que el relativismo, bien que de manera distorsionada e ingenua frente a la «existencia» aceptada, registra. El motor del movimiento del pensamiento husseliano es, pues, la voluntad de instaurar la existencia no admitida por la *ratio* en la región de la propia *ratio* autónoma. Esta voluntad determina su tentativa de evasión y las limitaciones de la misma. Su antitética la recogen en una fórmula los dos postulados metodológicos fundamentales de las *Ideas:* «Por principio se hallan en correlación dentro de la esfera lógica, la esfera de la enunciación, el "ser verdadero" o "ser real" y el "ser comprobable racionalmente"»[5]. Con ello contrasta aquel «principio de todos los principios: que toda intuición en que se da algo originariamente es un fudamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la 'intuición", hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites dentro en que se da»[6]. El fenomenólogo quiere atenerse a cada «intuición originariamente donante» sin saber antes hasta qué punto su contenido es «comprobable racionalmente», universal y

necesario. Pero, al mismo tiempo hace de ese mismo carácter racional, que en última instancia coincide con la unidad de la autoconciencia, la medida de toda «realidad», de toda intuición originariamente donante y, finalmente, de lo dado como tal. Según los clisés de la historia de la filosofía, la fenomenología sería por eso, no de otro modo que la crítica kantiana de la razón, la síntesis de racionalismo y empirismo. La a menudo constatada interferencia entre el rasgo lógico y el psicológico en Husserl es su expresión más patente. Nada hace tan difícil la comprensión de los conceptos husserlianos fundamentales y de su conexión como el entrecruzamiento de las tendencias racionalistas y empiristas. Este sólo se aclara en el motivo. En todas partes quiere Husserl triturar con los medios de la crítica de la razón conceptos ya «hechos» que ocultan las «cosas», desmontar «teorizaciones» y desvelar lo real independientemente del sofocante aparato terminológico. En las *Ideas* se encuentra, a propósito de la apología del concepto apriorista de esencia, esta asombrosa frase: «Si "positivismo" quiere decir tanto como fundamentación, absolutamente exenta de prejuicios, de todas las ciencias en lo "positivo", en lo que se puede aprehender originariamente, entonces somos nosotros los auténticos positivistas»[7]. El concepto de positivismo invierte así su significado original, pero el motivo de esta inversión es desvelar las «cosas». Ello inaugura el racionalismo de Husserl. La argumentación de los *Prolegómenos,* que se proponen mostrar que los principios lógicos fundamentales son proposiciones en sí estrictamente aprióricas, se mantiene por entero dentro del marco positivista de las cosas con que nos encontramos. En el acto del pensamiento, la ley de la causalidad, que este sigue en su transcurso, no es idéntica a la norma lógica a la cual se atiene; en el acto del pensamiento dado en cada caso como fenómeno, tal como se ofrece a la mirada reflexiva, ambas cosas no coinciden: «Las leyes causales según las cuales el pensamiento transcurre necesariamente del tal suerte que pueda justificarse según las leyes normales de la lógica, no son en modo alguno lo mismo que estas normas. El supuesto de que un ser esté constituido de tal forma que no pueda pronunciar juicios contradictorios en una misma serie de pensamientos, o que no pueda llevar a cabo ningún raciocinio que choque contra los modos silogísticos, no implica en absoluto que el principio de contradicción, el *modus Barbara,* etc., sean leyes naturales capaces de explicar semejante constitución»[8]. Para Husserl, el absolutismo lógico y el antipositivismo no son sino el resultado de una investigación positivista simplemente más insistente: según su doctrina, entre los caracteres de la evidencia de una proposición lógica no se encuentra, en una intuición originariamente donante, ninguna ley causal de concatenación psicológica de los pensamientos. El mismo motivo obra en todas las excursiones críticas de la fenomenología husserliana. Los «sentimientos de evidencia» inventados; las equivocidades de la terminología despótica, contra las cuales está concebida la «doctrina de la significación», especialmente la distinción entre sensación y contenido de la sensación; y, finalmente, la teoría de las imágenes y los signos en la interpretación de la conciencia de las cosas, son puntos de ataque favoritos. En todos ellos se impone el racionalismo husserliano por orden del empirismo husserliano. Sus proposiciones, sus significaciones puras, y en su última fase un yo puro, se enfrentan a las duplicaciones inútiles, a conceptos que no pueden satisfacer su pretensión de legitimación empírico-psicológica porque no «existen». Husserl quiere quitar de las paredes especulares los productos del pensamiento que enseguida se le

ponen delante cuando se siente incapaz de reconocerse a sí mismo en ellas. La meta de la revelación lógica y gnoseológica la marca lo que es «como tal»: las proposiciones en sí, en lugar de las reglas psicológicas, con las cuales aquellas sólo son repensadas por los hombres; la significación pura, tal como es captada y retenida por el «rayo visual de la intención»; la evidencia de la «cosa misma» que se representa, y no su reflejo subjetivo, el «sentimiento» de ella; el objeto percibido o, de algún modo, mentado, y no su mero sustituto en la conciencia. En este sentido, la fenomenología trata de evadirse del fetichismo de los conceptos. Sacude los ornamentos que toman la expresión ruinosa de máscaras de la apariencia en el ámbito del concepto abstracto no de otro modo que las ornamentaciones sensuales de la arquitectura y la música del mismo periodo. Con Husserl, el espíritu objetivo de la burguesía se dispone a preguntar cómo sería aún posible el idealismo sin ideología. Pero esa pregunta recibe de las «cosas» una respuesta objetivamente negativa. Ello dicta a Husserl el curso dialéctico del movimiento de su pensamiento. El análisis empírico de los datos conduce siempre a consecuencias racionalistas, como el análisis del ser absoluto de las proposiciones lógicas como unidades ideales. Pero el ser en sí de estas proposiciones es mediado sólo por la «conciencia pura», preordenada, según la doctrina de Husserl, a todo ente. Con ello, la fenomenología desemboca en la posición fundamental de la subjetividad trascendental o, como se llama en el último Husserl, del εἶδος ego. Pero ella es el origen y el título de derecho justamente de los fetiches conceptuales que la mirada imparcialmente receptiva dirigida a las «cosas mismas» quiere disolver, y define al mismo idealismo contra el cual se volvía la tendencia histórica que intenta la evasión. La definición hegeliana del movimiento dialéctico del pensamiento como un movimiento circular se realiza irónicamente en Husserl. La fenomenología se revoca a sí misma.

Se asemeja a un círculo porque surge del idealismo y en cada una de sus etapas reproduce en sí al idealismo como momento siempre derogado. Aunque todas las investigaciones de Husserl persigen las «trascendencias», lo que no pertenece a la conciencia, ninguna de ellas ha podido abandonar el plano del análisis tradicional-inmanente de la conciencia. El nombre de fenomenología proviene de que tiene que ver con «fenómenos»: con las «cosas mismas» transubjetivas, que sólo aparecen como subjetivas. Ello implica la particular contradicción del pensamiento de Husserl. En la lucha contra los fetiches conceptuales es total y absolutamente fetichista porque las «cosas mismas» con las que se encuentra son siempre meras imágenes convencionales de funciones de la conciencia, «trabajo solidificado». El ser transubjetivo de las proposiciones lógicas, para cuya apología fue inicialmente desarrollada la fenomenología, implica la cosificación de los productos del pensmiento y el olvido de la síntesis o, como lo denomina el último Husserl enteramente a la manera de la escuela de Marburgo, del «producir». A la vista de los productos cosificados del pensamiento, el pensamiento de Husserl renuncia al derecho de pensar, se conforma con la «descripción» y crea la apariencia del «en sí» inaparente: desde Descartes, la cosificación y el subjetivismo ya no constituyen en la filosofía contrarios absolutos, sino que se condicionan mutuamente. El contenido transubjetivo de realidad del concepto husserliano de objeto se debe simplemente a una medida más alta de disección, de cosificación. El fenomenólogo no puede en absoluto

pensar los objetos de otro modo que como objetos subjetivamente constituidos, pero estos se hallan tan completamente enajenados de él y tan petrificados que los ve y los describe como «segunda naturaleza», mientras que ellos, una vez despertados, inmediatamente se disuelven en determinaciones meramente subjetivas. Cuando el fenomenólogo insiste en la descripción de los «hechos de la conciencia», se restablece también el dualismo entre cosa y aparición en la terminología pseudoconcreta de objeto matizado y matización. Las cosas husserlianas, en cuanto objetos intencionales, han perdido, pese a la afirmación de su corporeidad, gran parte de la sustancialidad que aún poseían como objetos kantianos. Transformados atomísticamente en meros «sentidos» de los actos singulares, arrancados del espacio, del tiempo y de la causalidad, se encuentran trasplantados a una vaga eternidad en la que ya nada grave puede sucederles, pero en la que tampoco es ya posible reconstruir a partir de ellos el sustrato de las ciencias naturales que aún surgía como resultado de la analítica trascendental kantiana.

Pero, de ese modo, la propia actitud fenomenológica se torna ambigua. Si la tentativa de evasión se entrampa en el ámbito de la mera δόξα, la ἐποχή, que impide la evasión, concuerda demasiado cómodamente con la realidad empírica. Husserl la caracteriza como una «posición» que debe distinguirse por principio de la actitud «natural» de quien asume sin reflexión la «tesis general del mundo» en su espacio-temporalidad. Sin embargo, la posición fenomenológica queda por detrás de la *dubitatio* cartesiana con que Husserl gusta de compararla debido a la debilidad que caracteriza a su discrecionalidad. Si Descartes ensaya la duda universal para asegurarse de lo absolutamente cierto, frente a ella la postura husserliana sólo es una disposición metódica que es aconsejada, pero de ningún modo deducida como necesaria. Prescinde de la normatividad radical porque con ella, según Husserl, no es mucho lo que cambia: se concibe menos como una crítica obligatoria de la razón que como una neutralización de un mundo de cosas sobre cuyo poder y derecho ya no cabe ninguna duda seria. «Asimismo está claro que el intento de algo de lo que tenemos conciencia como estando ahí delante acarrea necesariamente cierta abolición de la tesis» –de la «actitud natural»– «y justo esto es lo que nos interesa. No se trata de una conversión de la tesis en la antítesis, de la oposición en la negación; tampoco de una conversión en conjetura, sospecha, en indecisión, en duda (en ningún sentido de la palabra): nada de esto pertenece al reino de nuestro libre albedrío. Es más bien algo enteramente peculiar. No abandonamos la tesis que hemos practicado, no hacemos cambiar en nada nuestra convicción, que sigue siendo la que es mientras no introducimos nuevas razones de juzgar, que es justo lo que no hacemos. Y, sin embargo, experimenta la tesis una modificación –mientras sigue siendo la que es, la ponemos, por así decirlo, “fuera de juego”, la “desconectamos”, la “colocamos entre paréntesis”. La tesis sigue existiendo, como lo colocado entre paréntesis sigue existiendo dentro del paréntesis, como lo desconectado sigue existiendo fuera de la conexión»[9]. No en vano Husserl tiene en común el término «posición» con el relativismo universal privado-burgués, que hace depender los modos de comportamiento y las opiniones menos del conocimiento que compromete que del «ser así» casual de la persona que juzga. Es posible que ambos hayan tomado esa palabra del lenguaje de la fotografía. Uno está tentado a suponer a esta como modelo subyacente de la gnoseología husserliana en el espíritu objetivo. Esta pretende apoderarse de la realidad

íntegra aislando sus objetos y congelándolos con un súbito «rayo visual», del mismo modo que en el estudio fotográfico, donde se hallan preparados y expuestos al objetivo de la cámara. Como el fotógrafo de viejo estilo, el fenomenólogo se cubre con la tela negra de su ἐποχή, pide a los objetos a permanecer inmóviles y finalmente produce pasivamente, sin la espontaneidad del sujeto cognoscente, retratos de familia del tipo de aquella madre «que mira amorosamente al grupo de sus hijos»[10]. Así como en la fotografía la cámara oscura y la imagen del objeto se hallan en estrecha relación, así lo están en la fenomenología la inmanencia de la conciencia y el realismo ingenuo. La filosofía de la inmanencia llega a tal punto que le queda «la conciencia absoluta como residuo de la aniquilación del mundo»[11]. «El ser inmanente es [...] sin duda ser absoluto en el sentido de que por principio *nulla "re" indiget ad existendum.* Por otra parte, el mundo de las "res" trascendentes está íntegramente referido a la conciencia, y no a una conciencia lógicamente fingida, sino a una conciencia actual.[12]» Pero precisamente la pretensión de totalidad de la subjetividad donante del sentido se extingue ella sola. Si el sujeto lo incluye «todo» en sí, si a todo le confiere su significado, podría igualmente no comparecer como momento esencial del conocimiento; es un mero marco al que no se le han supuesto diferencias de ningún tipo, las únicas que permitirían determinar la subjetividad. El exceso husserliano de subjetividad significa al mismo tiempo un defecto de subjetividad. Al admitir y asumir el ego como condición constituyente o donadora de sentido ya previamente dada en todo lo objetivo, el ego renuncia a toda intervención en él del conocimiento, y especialmente de la praxis. Acrítico, en una pasividad contemplativa, hace inventario del mundo de las cosas tal como se le presenta dentro del orden existente. Con razón dice el fenomenólogo de la ἐποχή: «en realidad nada hemos perdido»[13] –salvo el derecho a juzgar sobre la apariencia y realidad–. Por eso se da por satisfecho con un título formal de propiedad sobre el «mundo» aceptado. La impotente exterioridad de la reducción, que lo deja todo como estaba, se manifiesta en que no se dan nombres a los objetos reducidos, sino que un mero ritual gráfico, el de las comillas, los hace visibles como reducidos. En su uso, que debe avisar de la pureza fenomenológica, el riguroso investigador se encuentra con el enojoso humor del periodista que escribe «dama» cuando se refiere a una prostituta. El mundo entre comillas es una tautología del mundo existente; la ἐποχή fenomenológica es ficticia.

La fenomenología finge una soledad absoluta y, no obstante, se refiere confesadamente en todos sus actos al «mundo» que deja hundirse como el «sentido» de esos actos. En ello se refleja una contradicción fundamental de la situación social, cuyo mapa traza la fenomenología de manera tan fiel como inconsciente. En esa situación social, el individuo se ha transformado en un tolerante impotente, totalmente dependiente de la realidad dada, que se esfuerza únicamente en la adaptación; pero ese mismo mecanismo lo ha vuelto tan carente de relación, tan cosa entre las cosas, que en esa sociedad que lo determina hasta en su mera existencia se siente indiferenciado, no reconocido, pero satisfecho consigo mismo. La fenomenología transfigura la contradicción entre ambas experiencias. Ella presenta ese mundo solamente aceptado y contemplado como una posesión del individuo absoluto, como la suma de todos los correlatos del «discurso solitario». Pero de ese modo consagra lo meramente existente y justifica lo esencial y necesario en virtud de esa conciencia pura que no necesita de cosa alguna para existir. Husserl no ha dejado dudas sobre del carácter

de ficción de esta solución. Se declara a favor de la ficción como parte nuclear del método: «Así se puede decir realmente, si se aman las paradojas, y decir con estricta verdad, con tal de que se entienda bien el equívoco sentido, que la “ficción” constituye el elemento vital de la fenomenología, como de toda ciencia eidética; que la ficción es la fuente de donde obtiene su sustento el conocimiento de las “verdades eternas”»[14]. Es cierto que trata de prevenir la fijación polémica de esta frase, que «se prestaría especialmente a ser citada para mofarse en un sentido naturalista del conocimiento eidético»[15]. Pero tal precaución no es necesaria. No es la audacia paradójica del eidético lo que provoca la crítica. En ella se expresa el mejor agente de la fenomenología; el remanente utópico del mundo aceptado de las cosas; el impulso latente de hacer aflorar, en filosofía, lo posible en lo real y lo real de lo posible, en lugar de contentarse con el sucedáneo de una verdad obtenida de los meros hechos, de su «ámbito» conceptual. Con razón pudieron alguna vez las tendencias vanguardistas del expresionismo remitirse a Husserl. Pero la propia ficción husserliana enseguida traiciona lo posible en lo real. Si Husserl sustrae la referencia, presente en toda ficción, a la experiencia que ha de cumplirse al definirla como una «posibilidad pura», a cambio transfiere a la ficción presente la evidencia que sólo correspondería a una experiencia futura. En lugar de pensar lo posible como algo que estrictamente va mas allá de lo existente y que aún debe ser realizado, lo trasmuta por encanto en algo real *sui generis* que ha de poder ser pasivamente percibido como la realidad aceptada. A su apriorismo se le asocian justamente elementos del naturalismo. No demuestra sus fantasías en figuras expresionistas, sino en figuras böcklinianas: la isla de los muertos, el fauno tocando la flauta o los genios acuáticos. Hay un elemento naturalista en todos esos seres: se presentan como irreales y, no obstante, como imágenes visuales de algo en cierto modo real, como dóciles imitaciones de faunos o seres elementales ya dados, no como expresión del pensamiento que determina de por sí lo posible como algo nuevo, diferente de todo lo existente. Esas fantasías no son «libres». Análogamente, lo posible en Husserl es ficción en el sentido negativo de que se presenta como si fuese ya algo real. En la fantasía husserliana domina un *quid pro quo:* los objetos naturalistamente imaginados son elevados a objetos «simbólicos», esencialmente normativos, mientras a cambio se trata a lo pensado como si fuese de antemano evidente en una experiencia de alguna manera modificada. El momento de unidad de este *quid pro quo* es el concepto de lo corpóreo: en las fantasías pictóricas de Böcklin y en las «cosas mismas» pensadas de Husserl. «Those Boecklins! All the extraordinary pictures one had only seen on postcards or hanging, in coloured reproduction, on the walls of pensions in Dresden. Mermaids and tritons caught as though by a camera; centaurs in the stiff ungainly position of race-horses in a pressman’s photograph.[16]» Si el cuerpo pone su límite a la apariencia idealista, en el ámbito husserliano domina como apariencia. El desnudo es el símbolo de lo no simbólico. Habita en el interior del templo neorromántico de las esencias. La pureza de la mirada fenomenológica, pasiva y carente de deseos, le va tan bien como la «contranaturaleza» del ascetismo fenomenológico, todavía proclamada en la *Lógica.* Ante el cuerpo, la fenomenología se concibe como «estilo esencial»[17], y progresa hacia él por «grados de claridad»[18]. Cuando finalmente se lo aprehende, ya no es otra cosa que la propia conciencia contemplativa que desaparece en él como en un espejo. El mundo meramente existente que irradia como mundo del sentido

subjetivo, y la subjetividad pura como el verdadero ser –en esta ilusión termina la tentativa fenomenológica de evasión.

La tesis de la perceptibilidad de lo puramente posible como doctrina de la intuición esencial o, como Husserl la denomina originalmente, de la intuición categorial, se ha convertido en divisa de todas las corrientes filosóficas que se remiten a la fenomenología. El que con el nuevo método sea posible asegurarse de las relaciones ideales de cosas con la misma inmediatez e infalibilidad con que, según la concepción tradicional, era posible asegurarse de los datos sensibles, explica la atracción que ejerció Husserl especialmente sobre quienes ya no podían sentirse satisfechos dentro de los sistemas neokantianos y, sin embargo, no estaban dispuestos a entregarse ciegamente al irracionalismo. A ellos, la intuición intelectual de Fichte y de Schelling –a la que, por lo demás, Husserl nunca se refirió– les parecía elevada, a través de los arreglos fenomenológicos, al nivel de esa «ciencia rigurosa» cuyo programa Husserl estableció para su filosofía en el célebre ensayo de la revista *Logos.* La afinidad de muchos de sus discípulos con las tendencias restauradoras hace plausible la sospecha, que ya expresó Troeltsch[19], de que el método de la intuición esencial sirvió desde un principio a maquinaciones ideológicas ofreciendo un pretexto para vestir de verdades eternas, sin demostrarlas, afirmaciones de todo tipo de contenido, en la medida en que podían remitirse sólo al «ser», esto es, a la existencia de poderes institucionales. Pero quienes primeramente se sintieron atraídos por Husserl no eran en modo alguno simples enemigos de las luces. Antes bien, los seducía la perspectiva de no tener que ocuparse filosóficamente sólo de abstractas formas vacías que posterior y eventualmente se llenan de un «material» al que las formas le son meramente exteriores; confiaban en un procedimiento capaz de tornar accesible el propio material y obligarlo a entregar sus singulares formas concretas. La consigna de la concreción hace tiempo que se ha convertido en una frase, ella misma totalmente abstracta. Otra era la forma en que se presentaba en la primera época de la fenomenología, cuando Scheler atacaba la ética rigorista y la «traición a la alegría» y desenmascaraba lo enmohecido de los sistemas oficiales. Intuir esencias significaba ocuparse de lo esencial. Hoy, los genios acuáticos de la fenomenología sólo trajinan ya su propia esencia.

Husserl casi no participó en los esfuerzos por ocuparse del contenido, para lo cual había proporcionado los instrumentos. No es sólo que se distanciara de la mayoría de sus discípulos y muy ocasionalmente publicara análisis materiales, sino que la teoría de la intuición esencial tiene asignada en su obra un espacio muy restringido, y no tiene en modo alguno el acento decisivo que cabría esperar del efecto que su concepto produjo. Fuera del en cierto modo sibilino capítulo introductorio de las *Ideas,* sólo se lo trata detenidamente en la sexta investigación lógica. Pero también esta lo expone sólo brevemente, y Husserl pondrá enseguida el mayor empeño en protegerlo contra posibles malas interpretaciones y en revisarlo hasta tal punto que de la tesis apenas se conserva algo más que el nombre. Los últimos escritos eliminaron luego tácitamente el concepto de intuición esencial, sustituyéndolo por una interpretación neokantiana-funcional de la evidencia. Pero no hay que hacer responsables de esto a las vacilaciones del pensador, porque la intuición categorial es el vértice paradójico de su pensamiento: es la indiferencia en la que deben suprimirse el motivo positivista de la evidencia y el racionalista del ser en sí de las

situaciones objetivas ideales. El movimiento del pensamiento husserliano no pudo mantenerse en ese vértice. La intuición categorial no es un nuevo principio recién descubierto del filosofar. Se muestra como un mero momento dialéctico de transición: como una magnitud imaginaria.

Esta en cierto modo la produce la doctrina de las proposiciones en sí de los *Prolegómenos.* Si tales proposiciones son verdaderamente algo más que creaciones del pensamiento, no pueden ser pensadas creando, sino solamente encontradas pensando. La paradójica exigencia de un pensamiento meramente descubridor resulta de la pretensión de validez del absolutismo lógico. La doctrina de la intuición categorial es su consecuencia por la parte del sujeto: «Podrá dejarse engañar por los argumentos psicologistas quien permanezca encerrado en la esfera de las consideraciones generales. Una simple mirada a cualquiera de las leyes lógicas, a su sentido propio, y a la intelección con que es aprehendida como una verdad en sí, pone necesariamente término al engaño»[20]. Que las «verdades en sí», que son hechos objetivamente dados, pero ideales, resulten evidentes a una «mera inspección», lo enseña luego la sexta investigación lógica. Allí, las verdades en sí se denominan «situaciones objetivas». De estas se afirma: «La misma relación que el objeto sensible establece con la percepción sensible, la mantiene la situación objetiva con el acto de darnos cuenta, acto que la pone (de un modo más o menos adecuado). (Nos sentimos impulsados a decir simplemente: esa misma relación mantiene la situación objetiva con la percepción de la situación objetiva.)»[21]. El racionalista Husserl quiere conferir a las *vérités de raison* de los *Prolegómenos* ese carácter de dato inmediato que para el positivista Husserl vale como único fundamento de derecho del conocimiento. Aquí admite las proposiciones en sí, las unidades puras de validez; allá, la inmanencia de conciencia legitimadora, el ámbito de los datos, de las vivencias. Ambas cosas se hallan separadas por la línea de demarcación fenomenológica: las primeras son «esencias», y las segundas, «hechos». Entre ellas no rige otra relación que la intencionalidad. Las *vérités de raison* son «mentadas» en vivencias fácticas. La intención debe conducir a las *vérités* como tales, sin subjetivizarlas ni relativizarlas en lo más mínimo. El «en sí» de las *vérités* debe aparecer; estas no son producidas por la reflexión subjetiva, sino que se dan ellas solas y son evidentes, pero tampoco pagan el tributo de lo meramente fáctico y contingente del que es deudora la «simple» intuición sensible. Como un *deus ex machina*, la intuición categorial debe conciliar los motivos contradictorios de Husserl. En su carácter paradójico se le oculta al filósofo esa dialéctica que se cumple por encima de su mente.

Sólo la intencionalidad, el «pensar», no es suficiente para dar lugar a la paradoja. El mentar una cosa, y también las situaciones objetivas ideales del tipo de las proposiciones aritméticas aún no son nada idéntico a su evidencia. También puede mentarse lo falso. Ello proporciona a Husserl el fundamento de derecho para ir, en la construcción de la intuición categorial, más allá del concepto de la mera intencionalidad. Y lo completa con el de su «cumplimiento» intuitivo: «a la expresión funciona primero de un modo meramente simbólico se asocia posteriormente la intuición (más o menos) correspondiente. Cuando esto sucede, vivimos una conciencia de cumplimiento descriptivamente peculiar. El acto de puro significar encuentra en el modo de una intención teleológica su cumplimiento en el acto intuitivo»[22]. La intencionalidad afirma su primacía sobre este concepto de intuición.

La intuición no determina por sí sola la intención. Se conforma a ella, se «ajusta a ella». La dependencia de la intuición respecto de la intención, que excluye de antemano de la esfera del significar todos los momentos del material intuitivo heterogéneos a la subjetividad, lleva a Husserl a suponer que hay un paralelismo continuo entre la intención y su cumplimiento. El cumplimiento corresponde a la intención en los momentos en que esta se le ajusta. Pero esta suposición conduce a la tesis de que no sólo los momentos orientados a lo fáctico, sino también los momentos «categoriales», no sensibles, de las significaciones deben tener sus propios cumplimientos. Husserl define estos cumplimientos de los momentos categoriales de la intención como intuiciones categoriales. En la teoría del cumplimiento se concentra la paradoja de la intuición esencial. Pues a Husserl no puede escapársele que no es posible concebir los elementos específicos del pensar en juicios y proposiciones como imágenes de un ser no sensible, transubjetivo, dado que los propios momentos no sensibles no pueden determinarse sino precisamente como momentos del pensar. Husserl no combatió la teoría de las imágenes y los signos para luego restituirla tranquilamente en la «fenomenología del conocimiento»: por eso, en la sexta investigación lógica se apresuró a rechazar nuevamente la teoría de la copia, y este rechazo es el que introduce la revisión de la intuición categorial: «Hemos partido de que la idea de un expresar, que sea en cualquier modo imagen de lo expresado, es totalmente inutilizable para describir la relación que tiene lugar entre las significaciones expresivas y las intuiciones expresadas en el caso de las expresiones con forma. Esto es, indudablemente, exacto y sólo se trata ahora de precisarlo con más detalle. Bástanos reflexionar seriamente sobre lo que puede ser cosa de la expresión y cosa del significar; y llamará nuestra atención que sólo a ciertas partes del enunciado (que pueden indicarse de antemano en la mera forma del juicio) corresponde algo en la intuición, no habiendo nada en esta que pueda corresponder a las demás partes del enunciado»[23]. Pero el concepto de la intuición categorial no puede prescindir de la teoría de las imágenes: sólo cuando los momentos categoriales de las significaciones reproducen en imagen un ser objetivo-ideal, cuando «corresponden» a las significaciones en lugar de producir primeramente ese ser objetivo ideal, este puede llegar a la intuición en cualquier sentido. Así, a despecho de su agudeza crítica, Husserl se ve obligado a mantener positivamente los «correlatos objetivos» de las formas categoriales, esto es, una intuición que los cumpla y que por principio no sea sensible, para que la tesis fundamental de las proposiciones en sí no se derrumbe: «El un y el *el*, el *y* y el o, el si y el así, el todos y el ningún, el algo y el nada, las formas cuantitativas y las determinaciones numéricas, etc., todos estos son elementos significativos de la proposición, pero en vano buscaríamos sus correlatos objetivos (caso de que podamos atribuirles algunos) en la esfera de los objetos reales, lo cual sólo quiere: en la esfera de los objetos de una posible percepción sensible»[24]. En abierta contradicción con las restricciones de la teoría del cumplimiento, el concepto de la intuición categorial halla esta formulación extrema: «Si ahora se plantea esta cuestión: ¿dónde encuentran su cumplimiento las formas categoriales de las significaciones, si no lo encuentran mediante la percepción o la intuición, en este sentido estricto que hemos tratado de indicar provisionalmente al hablar de la "sensibilidad"?, la respuesta nos está claramente trazada por las consideraciones que acabamos de hacer. Ante todo, basta tener presente un ejemplo

cualquiera de percepción digna de crédito, para que resulte indudable que también las formas encuentran realmente cumplimiento, como hemos supuesto sin más, o que encuentran cumplimiento las significaciones enteras de esta o aquella forma y no meramente los momentos “materiales” de la significación [...] Pero si las “formas categoriales” de la expresión, que existen al lado de los momentos materiales, no terminan en la percepción, entendida como mera percepción sensible, será menester tomar por base otro sentido al hablar de la expresión de la percepción en este caso, y será menester en todo caso que exista un acto que preste a los elementos categoriales de la significación los mismos servicios que la mera percepción sensible presta a los materiales»[25].

Husserl construye la intuición categorial como un modo de darse en analogía con la percepción sensible. Pero esta analogía es de una validez bien limitada. El *tertium comparationis* se halla sólo en algo negativo: en que la intuición sensible, lo mismo que el modo de conciencia que Husserl denomina intuición categorial, y que más bien debería llamarse simplemente juicio fundado, no son «datos por sí solos», datos absolutos, sino momentos parciales del proceso total del conocimiento, o en que, como lo expresaba el último Husserl, siguen sometidos a la «posibilidad de la decepción», que trunca justamente la doctrina de la intuición categorial. El término «percatación», que allana el terreno a aquella, es, como ya el concepto husserliano de percepción sensible, ambiguo. El carácter de inmediatez que atribuye a la «percatación de la situación objetiva» no es otra cosa que la inmediatez de la ejecución del juicio. La teoría tradicional del conocimiento expresaría esto diciendo que el juicio es, en su constitución subjetiva, un acto, y el acto del juicio está inmediatamente dado. Juzgar y percatarse de una situación objetiva juzgada son expresiones equivalentes, o, mejor dicho, la segunda reviste metafóricamente a la primera. Al acto de juzgar no se le agrega otro, un «percibir lo juzgado», a menos que se reflexione sobre el juicio realizado. Pero esa reflexión iría entonces, por principio, más allá de la «inmediatez» de la ejecución actual del juicio, al hacer de este su objeto. De todos modos, esa inmediatez de la ejecución del juicio radica en el concepto husserliano del «percatarse». Percatarse significa para él el mentar originario de algo juzgado, la ejecución del juicio como un acto, la síntesis que a un tiempo halla y crea la situación objetiva juzgada. Sin embargo, al mismo tiempo se le exige al «percatarse» la capacidad crítica, la legitimación del juicio, y de ese modo se rebasa la inmediatez pura, que es la única que legitima la analogía con la intuición sensible. Percatarse de la situación objetiva significa también para Husserl asegurarse de la verdad del juicio. La equivocidad de la expresión «acto donante de la percatación» es estrictamente la siguiente: por un lado, percatarse de una situación objetiva, es decir, ejecutar la síntesis del juicio, y por el otro, llevar la verdad de ese juicio a la evidencia absoluta. Pero ninguna de las dos cosas puede interpretarse como intuición categorial. La síntesis en la ejecución del juicio no es una intuición categorial, sino ese acto del pensamiento que, según Husserl, sólo se «cumple» mediante la intuición categorial. Pero la reflexión, que constituye la condición objetivamente necesaria del carácter de evidencia, es tan poco evidente como inmediata. Ella pone a la situación objetiva juzgada en relación con otras situaciones objetivas: su propio resultado es una nueva categorización. Incluso si la reflexión recurriese finalmente a elementos intuitivos sensibles, contendría en sí formas no intuitivas, conceptuales. Husserl transfiere el primer

significado del término «percatación», según el cual este designa el propio juzgar –si se quiere, el «cumplimiento» de un juicio antes supuestamente vacío mediante su ejecución actual–, al segundo significado, el de la reflexión sobre situaciones objetivas fundantes, que produce la evidencia; es decir, el «cumplimiento» en un sentido totalmente distinto. En su fe en el «dato», llama inmediato a lo mediato para mantener alejada de él la posibilidad de la decepción. Asigna a lo inmediato la universalidad y la necesidad que sólo confiere lo mediato, la continuación en la reflexión. Si la ἐποχή total de la teoría del conocimiento se invierte en realismo ingenuo, la consecuencia de la intuición categorial es, como ya ocurre en los *Prolegómenos,* el realismo ingenuo de la lógica. Como evasión de la inmanencia del pensamiento, la construcción paradójica sigue siendo impotente. Ella hace retroceder la espontaneidad kantiana del pensamiento a la mera receptividad del pensamiento. En el último Husserl aparece explícitamente el concepto de la receptividad espontánea, que no es en modo alguno un concepto desacertado.

Con la crítica de la intuición categorial quedan suprimidas todas sus consecuencias. Las esencias independientes del hombre, de su actividad, de su historia, que, no obstante, este ha de aprehender en su «pureza»; su despliegue en la llamada teoría material de los valores, que debe su concreción justamente a la evidencia ficticia; la creencia de que de un fenómeno singular puede destacarse inmediatamente con la mirada su esencia estática, emancipada del espacio y del tiempo; todo ello fue engendrado sólo mediante una fórmula metódica que no tanto indica un nuevo proceder del conocimiento cuanto expresa la incompatibilidad entre certeza positivista y verdad racionalista. La intuición categorial no es un «ver» entidades, sino una mancha ciega en el proceso del conocimiento. Si la pretensión científica de la filosofía de Husserl se siente superior a la especulación hegeliana, la doctrina de la ideación se halla muy por detrás de la posición hegeliana incluso en reflexión científica. En ninguna parte se revela esto con mayor claridad que en el concepto del ser, que para los sucesores existencialistas de Husserl pasó a ocupar la posición central. Hegel restringió la inmediatez del concepto del ser, con el que hace comenzar la dialéctica, considerándola un mero momento parcial de su movimiento inmanente. Enseña que «nada hay en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu o donde sea, que no contenga al mismo tiempo la inmediatez y la mediación, de modo que estas dos determinaciones se presentan como unidas e inseparables, y aquella oposición aparece sin valor»[26]. Por eso, «el ser es lo que comienza, presentado como surgido de la mediación, y justamente de una mediación que es al mismo tiempo la superación de sí misma»[27]. Para Husserl, en cambio, el ser está inmediatamente presente en la intuición categorial: «Es notorio desde luego que así como otro concepto cualquiera (una idea, una unidad específica) sólo puede “surgir”, esto es, sernos dado él mismo, sobre la base de un acto que ponga delante de nuestros ojos, al menos imaginativamente, alguna individualidad correspondiente a dicho concepto, así también el concepto del ser sólo puede surgir cuando se nos pone delante de los ojos, real o imaginativamente, algún ser. Si el ser vale para nosotros como el ser predicativo, ha de sernos dada alguna situación objetiva, y, naturalmente, por medio de un acto que nos la dé –acto que es análogo a la intuición sensible en sentido vulgar–»[28]. La oposición de los momentos de inmediatez y mediatez, hegelianamente superados en el concepto del ser, que contiene ya en sí el movimiento

dialéctico del concepto, es desterrada en Husserl mediante la fórmula mágica de la intuición categorial del ser. El lugar del movimiento inmanente del concepto lo ocupa su empleo equívoco. En la premisa de Husserl, el concepto del ser se emplea en su sentido más general, abstracto y mediato; en la consecuencia se sustituye por el ente como el momento, de la clase que fuere, inmediatamente evidente que entra en la categorización. De esta contaminación se nutrió toda la filosofía existencial. Su ser no es aquel del que ninguna abstracción puede prescindir como momento real y sustentador de la conciencia, sino un ser que se toma como ideal, igual que la conciencia pura husserliana, pero que, en cuanto inmediatamente evidente, debe ser dispensado de la conciencia (ante todo de la reflexión crítica del conocimiento); esta evidencia la ha tomado justamente de lo meramente existente, de lo fáctico, de aquello que la idealidad y la aprioridad del concepto del ser querían preservarla. Así se prepara ya en Husserl la engañosa metafísica del ser de los eleatas de hoy: el puro ser es idéntico al pensar puro. Hegel desenmascaró este concepto del ser. El ser hegeliano no es una turbia identificación de mediatez e inmediatez. No se deja hipostasiar, y sólo con violencia puede utilizarse para contaminar el ente y el ser. Se articula en sus opuestos, y en la inversión dialéctica se vuelve contra sí mismo. Es un concepto eminentemente crítico. Es idéntico a la nada que los eleatas niegan.

Más allá de la mala identidad de pensar y ser iba el impulso originario de la intuición categorial como impulso a la evasión. Tras la doctrina según la cual puede «reconocerse» inmediatamente una «situación objetiva» como la de las proposiciones aritméticas, se vislumbraba un orden de legalidad objetiva superior por principio a toda operación intelectual singular que se sustrae a la arbitrariedad del mentar, que para Husserl proporciona la base para el análisis gnoseológico. Husserl se da cuenta de que la situación objetiva «reconocible» es más que un mero producto subjetivo del pensamiento. El juicio aritmético no sólo consiste en la ejecución subjetiva de los actos de coligar, cuya síntesis representa. Manifiesta que debe haber un elemento no reductible subjetivamente, que exige este y no otro coligamiento. La situación objetiva no es puramente producida, sino al mismo tiempo «encontrada». Justamente la no reducción de la situación objetiva lógica a su constitución por el pensamiento, la no identidad de subjetividad y verdad, llevó a Husserl a la construcción de la intuición categorial. La situación objetiva ideal «intuida» no es un mero producto del pensamiento. Pero cuando Husserl, como ocurre en algunas formulaciones del capítulo sobre las esencias de las *Ideas*, cree poder descubrir esa superior legalidad como *quale* puro del objeto singular sin recurrir a la pluralidad, acaso lo justifique inesperadamente una realidad que, como «sistema», determina tan completamente todos los objetos supuestamente individuales que, de hecho, en cada rasgo singular del sistema es posible leer su «esencia», mientras que la unidad de las notas de la extensión numérica del concepto sólo ofrece un débil reflejo de esta esencia. Acaso aquí pueda sospecharse una de las causas de la infuencia de Husserl. Su filosofía codifica una experiencia objetivamente histórica sin descifrarla jamás: la extinción del argumento. La conciencia se halla en una encrucijada. Cuando el recurso a la intuición y el desprecio del pensamiento discursivo ofrecen el pretexto para una concepción del mundo comandada y una ciega subordinación, al mismo tiempo marca el instante en que ha desaparecido el derecho del argumento y del contraargumento, y en que la actividad del pensamiento sólo

consiste ya en llamar por su nombre a lo que es, a lo que todos saben ya, de modo que ya no se necesita del argumento, y a lo que nadie quiere admitir, de modo que ya no se necesita escuchar ningún contraargumento. Se ha llamado a la era burguesa la era de la clase en perpetua discusión. La fenomenología toma nota, de manera provisional e insuficiente, del fin de la discusión. Insuficiente por persistir en las categorías del mentar, de la mera subjetividad: la situación objetiva no idéntica se convierte para ella en dato inmediato de la conciencia, en algo meramente mental, mientras que su existencia fáctica se convierte en el ser ideal, en pensamiento.

Esto es culpa de la concepción estática de la relación sujeto-objeto. Husserl concibe forma y contenido «están colocados en el siguiente orden jerárquico: el objeto es algo por sí completo, acabado, y para su realidad puede prescindir perfectamente del pensamiento; el pensamiento, por el contrario, es algo imperfecto que necesita completarse primero con una materia y amoldarse a ella como una forma blanda, indeterminada»[29]. Los análisis husserlianos, incluso la construcción paradójica de la intuición categorial, quedan todos detenidos, hegelianamente hablando, en la mera reflexión. Husserl creyó poder apoderarse de todo concepto singular de un modo «libre de teoría», y por ello libre de contradicciones, en la descripción de la vida de la conciencia, sin abordar primero siquiera la interdependencia de los conceptos fundamentales de la teoría del conocimiento. Pero dentro de este pensar reflexivo, totalmente contrario al hegeliano, y contra él, triunfó la dialéctica porque las descripciones parciales que el pensamiento ofrece, conducen constantemente a contradicciones. La proposición en sí, el cumplimiento, la intuición categorial deben resolver esas contradicciones. Pero son invenciones, mucho más de lo que lo es el concepto especulativo, del que el pensamiento científico prescinde y que ya supera en sí esas invenciones como momentos finitos y limitados suyos. La dialéctica restituida sin quererlo devora las invenciones del simple entendimiento humano, que se ha vuelto apologético. Mientras que las descripciones de situaciones objetivas ideales son desautorizadas por los hechos rebeldes, el postulado de lo dado destruye el mecanismo de la formación idealista de los conceptos. El idealismo tradicional negó noblemente la cuestión de la ejecución actual de las síntesis subjetivas al llamarlas funciones trascendentales que por principio están antes y por encima de todo «actuar» psicológico de los individuos, si bien admitía que se obtenían justamente a partir de abstracciones de conocimientos fácticos, es decir, contenidos en la ciencia existente. Husserl no se contentó con esto. Pedía a las síntesis objetivas en cuanto «actos» su legitimación, y emprendiendo la tarea de salvar una segunda existencia para sus significaciones, después de que estas le parecieran tan poco hechos psíquicamente dados que se atrevió a fundamentarlas metafísicamente. Su intento era de nuevo un intento de «mediación», pero no ya en el concepto especulativo, sino en el de la reflexión. Este intento ha fracasado. Pero su fracaso alcanza al propio idealismo.

Pues las contradicciones de la lógica husserliana no son errores accidentales y corregibles. Son originarios del idealismo, inherentes a él: en la teoría idealista del conocimiento nunca ha sido posible corregir un error sin producir necesariamente otro nuevo. Para corregir las contradicciones se desarrolla, en rigurosa consecuencia, un concepto a partir del otro, pero ninguno se aproxima a la «cosa» más que el primero, e

incluso cada uno de ellos se introduce más profundamente en la maraña de la invención. Los más profundos y penetrantes teoremas idealistas, como lo son los kantianos del esquematismo de la razón pura y de la unidad sintética de la apercepción, son los más alejados de los productos del conocimiento humano actualmente cumplidos y demostrables, y los que más retuercen las contradicciones teóricas. Conceptos simples e insostenibles en una fundamentación unívoca, como los de *sensation* y *reflexion* de Locke, acaso describan el comportamiento del pensamiento más exactamente que el «yo pienso», que en verdad ya no expresa actos reales del pensamiento, sino una constelación histórica de sujeto y objeto tomada de la actividad individual. La compacidad del sistema idealista radica en el avance de sus contradicciones. Transmite las deudas de la *prima philosophia*. Husserl promovió su liquidación objetiva, por mucho que se esforzara por mantener la *prima philosophia*. Sólo así puede entenderse su relación con Descartes. En este, el pensamiento burgués, aún no plenamente autónomo, trata de reproducir a partir de sí mismo el cosmos cristiano: en sus comienzos, el espíritu burgués habitaba las ruinas del feudal. Con la fenomenología, el pensamiento burgués llegado a su fin se vuelca en determinaciones disociadas, fragmentariamente colocadas una junto a la otra, y se resigna a la mera reproducción de lo que es. La doctrina de las ideas de Husserl es el sistema en desintegración, así como los primeros sistemas habían sido construidos apilando toscamente las ruinas del *ordo* de antaño. Si la fenomenología trata finalmente de restaurar la totalidad y «despertarla» a partir de las ruinas, de las «sustancias» dispares, su espacio pronto se muestra reducido al punto del εἶδος ego, y el lugar de la unidad en la multiplicidad, postulada por la razón autónoma, lo ocupa la génesis pasiva por asociación[30]. La unidad formal del mundo como unidad constituida por la subjetividad trascendental: eso es todo cuanto queda del sistema del idealismo trascendental.

En consecuencia, pueden distinguirse de algún modo drástico los elementos avanzados y los regresivos de la filosofía de Husserl. Son avanzados aquellos en los que el pensamiento, bajo la presión de sus contradicciones, «transmienta»[31]; sea que la fenomenología se dirija, bien que en vano, a una realidad no inmanente a la conciencia, sea que, en la prosecución de sus propias contradicciones, choque con la vieja roca del idealismo y caiga en aporías que ya no pueden soslayarse por más tiempo y que, para salir de ellas, sólo vale el abandono del propio planteamiento idealista. Husserl adquiere rasgos regresivos cuando considera las aporías como determinaciones positivas e hipostasía la instancia subjetiva, tanto como inmanencia de la conciencia como esencialidad del concepto libre de facticidades. Los rasgos funcionalmente progresistas son, en principio, los motivos de la fenomenología que producen algún desmontaje, en especial los que suscitaron las polémicas del primer Husserl con Brentano y su reducida escuela. En los aparatos conceptuales auxiliares contra los cuales procede –como el sentimiento de la evidencia, el «objeto» de la sensación, la supuesta imposibilidad psicológica de la coexistencia de juicios contradictorios en la misma conciencia y al mismo tiempo–, o bien en las diversas teorías de las imágenes y los signos, Husserl destruyó invenciones teóricas mediante su confrontación con los resultados cognoscitivos de que un pensamiento que fetichizaba los conceptos creía capaz a las funciones inventadas. Pero la fuerza desintegradora de sus análisis es capaz de triturar los propios fetiches de Husserl. Inicialmente abrió a la

fenomenología el camino hacia una concepción extrema del idealismo, la concepción trascendental. Pero no se detuvo ante el concepto fundamental del idealismo: el de la subjetividad pura. Al transferir el progreso crítico todo el poder normativo a la subjetividad, esta tuvo que acabar pagando todas las deudas del movimiento idealista del concepto. El ímpetu de este movimiento ya se había revelado mucho antes, en la fase propiamente fenomenológica, cuando Husserl se separó del positivismo: en la polémica contra el psicologismo. Indudablemente, también esta tiene su componente cuestionable. El recuerdo del hombre real y sus impulsos, que no quiere obedecer a las determinaciones puras del pensamiento, debe mantenerse alejado, como por un conjuro, mediante los ejercicios espirituales fenomenológicos. Pero si la fenomenología retira la participación del hombre en las proposiciones de la lógica pura; si endiosa el poder de su pensamiento haciendo valer las leyes lógicas más allá del círculo de su juicio, aunque fuera el de aquellas figuras supraterrenales que cuentan con la predilección de la fenomenología, la polémica de los *Prolegómenos* se dirige contra la primera de las ilusiones del hombre: la del individuo. En todo caso, la demostración lograda de la diferencia entre ley lógica y ley psicológica dio como resultado que las normas conforme a las cuales los individuos piensan no coinciden con las normas conforme a las cuales transcurre la vida de su conciencia y de su inconsciente. Justamente en esa actividad, en la que el individuo se hace la ilusión de poseerse más firmemente, la actividad «libre» del pensamiento, no se pertenece a sí mismo. La autonomía y el aislamiento del individuo como individuo pensante son tan apariencia –la apariencia que necesariamente produce la sociedad burguesa– como, a la inversa, ese relativismo que, por recurso al individuo aparente, confía en sustraerse a la obligación que lo liga al conocimiento. Sólo que los *Prolegómenos* han absolutizado la instancia de la que depende la ejecución de las operaciones lógicas. Esta imperfección suya vendrían a remediarla las posteriores teorías «monadológicas» de Husserl, especialmente contenidas en las *Meditaciones cartesianas.* Pero si hay un caso en el que la autocorrección de Husserl no hizo más que arruinar una gran idea básica, es el de tales meditaciones. Similar fue sin duda la suerte de otro motivo que, en cuanto a fuerza decepcionante, no cede en nada ante el antipsicológico y que, al mismo tiempo, actúa como su correctivo: el motivo antisistemático. Husserl fue el único filósofo de las escuelas alemanas de su época que defendió el derecho crítico de la razón sin derivar de él la pretensión de deducir el mundo a partir del concepto, de «abarcarlo» totalmente. Justamente el énfasis con el que diferencia la razón pura y sus objetivaciones del ser «mundano», permite que el empirismo abandonado permanezca abierto y no transfigurado. Los hallazgos empíricos no son condenados desde la altura de las ideas, mientras se queden sólo en hallazgos empíricos. Es cierto que el pensamiento de Husserl registra pasivamente las fracturas y contradicciones de su objeto, pero raramente las disimula. Incluso en su propio dominio, la fenomenología conserva una proclividad al fragmento que comparte con intelectuales del tipo de Dilthey y Max Weber. Alinea «investigaciones» y análisis cumplidos sin homogenizarlos cómodamente ni, incluso, nivelar siquiera las inconsistencias resultantes de los estudios singulares. Sólo después de que Husserl apreciara las equivocaciones del método fenomenológico se mostró dispuesto a adoptar, cautelosamente y contra su voluntad, el sistema. Su postura antisistemática se había visto

recompensada con el descubrimiento en el análisis, por así decirlo, ciego y no guiado «desde arriba» por algún concepto superior, de lo que la construcción de los idealistas sistemáticos establece deductivamente y que el pensamiento reconstructivo de los positivistas olvida: el elemento dinámico del conocimiento, la síntesis. Esta es para Husserl un componente de la descripción. El concepto del juicio, constitutivo de la lógica formal, viene caracterizado por la «objetividad idéntica»[32], y el análisis del sentido de esa objetividad, sin la cual sería imposible toda decisión sobre la verdad y de la no verdad, incluso la lógico-formal, culmina en la pregunta por lo que «esa identidad nos asegura»[33]. Pero la respuesta de Husserl tiende a señalar que sin síntesis subjetiva no es posible la objetividad del juicio: «cuando avanza el proceso del pensamiento y nosotros, anudando sintéticamente, retornamos a lo que anteriormente había sido dado como uno, este uno ya no es originariamente evidente: es nuevamente consciente en el medio de un segundo recuerdo, de un recuerdo que no es, en modo alguno, evidente. Este segundo recuerdo, que acontece como una intuición real y verdadera, supondría la restitución de todos los momentos o pasos singulares del proceso originario; y aun si esto aconteciera, esto es, si se creara una nueva evidencia, ¿es seguro que es la restitución de la evidencia anterior? Y ahora pensemos que los juicios que en la evidencia viva se hallaban originariamente constituidos como unidades intencionales en el modo de la identidad, deben tener una validez continuada como objetos que en todo momento son para nosotros y se hallan a nuestra disposición, como convicciones subsistentes para nosotros desde su primera constitución en adelante. La lógica no se refiere a los datos en la evidencia meramente actual, sino a las formas duraderas, llegadas a la evidencia para la fundamentación originaria y que, una y otra vez, deben ser reactivadas e identificadas como objetividades presentes en adelante, con las que puede operarse en el pensamiento aprehendiéndolas de nuevo, y que pueden seguir desarrollándose categorialmente como las mismas para convertirlas cada vez en nuevas formas»[34]. Con la entrada, en virtud del concepto de objetividad, de la cosificación ingenua de la lógica en la conciencia teórico-crítica, ya queda denominado su momento subjetivo-sintético: «La revelación de la génesis del sentido de los juicios significa, hablando con más precisión, lo mismo que el desenvolvimiento de los momentos de sentido implicados en el sentido que sale a la luz y que esencialmente le pertenecen. Los juicios, en cuanto productos acabados de una “constitución” o “génesis”, pueden y deben ser interrogados acerca de esta. Es justamente la peculiaridad esencial de tales productos el que sean los sentidos que llevan en sí, como implicación del sentido de su génesis, una suerte de historicidad; que en ellos el sentido remita gradualmente al sentido originario y a la intencionalidad noemática correspondiente; es decir, que a toda forma asumida por el sentido pueda interrogársele acerca de la historia de su sentido, que le es esencial»[35]. Acaso nunca Husserl haya ido tan lejos como en estas frases. Su contenido en novedades podrá parecer modesto. La fundamentación de la identidad de la cosa a partir de la síntesis subjetiva procede de Kant, y la demostración de la «historicidad interna» de la lógica, de Hegel. Pero el alcance de la conclusión de Husserl hay que buscarlo en el hecho de que arranca la síntesis y la historia a la cosa petrificada e incluso a la forma abstracta del juicio, mientras que en los idealistas clásicos esta pertenece a una concepción del espíritu previamente pensada –justamente «sistemática»– que incluye

el mundo de las cosas sin reconocer más que en el pasaje dialéctico que la situación del mundo propio viene marcada por la cosificación, y sin dar expresión a ese reconocimiento por medio del método. Pero Husserl, investigador detallista y positivista devenido, insiste ante el objeto rígido y extraño del conocimiento hasta que este, bajo la mirada de Medusa, tiene que ceder. La cosa, en cuanto objeto idéntico del juicio, se abre y presenta por un instante lo que su rigidez debe ocultar: el cumplimiento histórico. Justamente la aceptación y el análisis de la cosificación por parte de una filosofía cuya intención es meramente descriptiva y se declara enemiga de la especulación, conduce a que la historia se haga manifiesta como «hallazgo» principal –con lo que, sin duda, el concepto de hallazgo descriptivo se anula a sí mismo–. Husserl sólo necesitaría franquear la puerta abierta para encontrar que la «historicidad interna» que intuyera no es meramente interna.

La fenomenología renunció a ello: «aquí no se cuentan historias»[36]. Con el descubrimiento de la génesis como «implicación del sentido» llega, por única vez, su extremo. Por lo demás, sigue dominando la concepción estática de la relación entre sujeto y objeto. Sólo la *Lógica* y las *Meditaciones cartesianas* completan explícitamente la fenomenología estática con la genética como fenomenología constituyente. De la fenomenología estática se dice: «Sus descripciones son análogas a las de la historia natural, que estudian los distintos tipos y eventualmente los clasifican sistemáticamente»[37]. No en vano aparece aquí el concepto de historia natural. Husserl cree hacer una fenomenología del espíritu estableciendo y catalogando el gabinete de historial natural del mismo. Igual que en el gabinete de historia natural se coleccionan y exponen como propiedades muestras de una vida desaparecida, cuya «naturaleza» sólo alegóricamente significa una historia pasada, y cuya historia no es sino la mera caducidad de la naturaleza, así también la visión fenomenológica tiene en sus «peregrinaciones»[38] que tratar con petrefactos, síntesis fosilizadas cuya «vida intencional» sólo es un pálido reflejo de la vida pasada-real. Las salas-modelo de las demostraciones husserlianas se hallan siempre sustraídas a la praxis de la sociedad presente. Como sombrío recuerdo, su inventario adquiere fácilmente el aura de lo significativo, que Husserl interpreta como esencial. La obsoleta expresión de inventario pertenece al lenguaje secesionista que habla de intuición, corriente de las vivencias y cumplimiento, como el piano a *La isla de los muertos.* Los ilusionismos y los decorados móviles se dan cita en los textos de Husserl: «Pongamos un ejemplo de complejos de representaciones de grado superior muy complicado y, sin embargo, fácilmente comprensible. Un nombre nos recuerda nominativamente el Museo de Dresde y nuestra última visita al mismo: recorriendo las salas, nos detenemos ante un cuadro de Teniers que representa una sala de cuadros. Supongamos que los cuadros de esta última representan a su vez cuadros que, por su parte, contuviesen inscripciones legibles, etc. Así podemos medir qué serie de representaciones pueden encajarse unas en otras y cuántos términos intermedios puede haber realmente en las objetividades aprehensibles»[39]. El ejemplo no pretende desvelar la mala infinidad que describe. La absurda línea de fuga de los cuadros, en la que la propia fenomenología persigue vanamente sus objetos de intención en intención, se convierte para Husserl en canon de un mundo que vale la pena contemplar porque se halla inmóvil ante el fenomenólogo como una colección de «sentidos» noemáticos reflexivamente fundados, apartada y curiosa como los cuadros de cuadros en la

galería. Es el mundo visto como escenario. Husserl estuvo muy cerca de ser consciente de ello en aquel pasaje en que lo rechaza: «La experiencia no es un agujero en un espacio de la conciencia, a través del cual penentra un mundo existente antes de toda experiencia»[40]. Niega la concepción del agujero sólo porque, según él, no puede experimentarse nada totalmente extraño al sujeto; igual que nadie admitiría hallarse frente a un escenario si nunca pudiese abandonar el espacio en el que se escenifica lo que ve. El fenomenólogo se halla confuso. Así se muestra en el gabinete de figuras de cera, otro «ejemplo concreto» para él: «Paseando por el poliorama encontramos en la escalera a una bella desconocida, la consabida sorpresa del poliorama. Es una muñeca, que nos ha engañado por un momento»[41]. El espíritu que pasea sólo se tranquiliza con la sabia reflexión siguiente: «Reconocido el engaño, sucede a la inversa; vemos una muñeca que representa a una dama»[42]. Husserl encuentra la paz en el mundo de las cosas, en el trato no con damas, sino con muñecas. Pero la confusión es la de alguien que no sabe si debe tomar lo interior por exterior o lo exterior por interior, y que ya no se concede el deseo originario de evadirse más que en la figura distorsionada de la angustia.

La angustia marca el ideal de la filosofía husserliana como ideal de la seguridad absoluta conforme al modelo de la propiedad privada. Sus reducciones son reducciones a lo seguro: a la inmanencia de la conciencia y sus vivencias, cuyo título legal ningún poder ha de tener posibilidad de arrebatar a la autoconciencia filosófica a la que «pertenecen»; a las esencias, que libres de toda existencia fáctica hacen también frente a toda impugnación de la existencia fáctica. Ambos postulados se contradicen; el mundo de las vivencias es, según Husserl, mudable y no otra cosa que una «corriente»; pero la trascendencia de las esencias jamás puede convertirse en vivencia. Acaso pueda comprenderse la evolución de Husserl a partir de la tendencia a unir ambos postulados de la seguridad en una última seguridad que identifica la esencia y la corriente de la conciencia. Su necesidad de seguridad es tan grande que, con la ciega ingenuidad de toda fe en la posesión, desconoce lo fatalmente que conduce el ideal de seguridad absoluta hacia la propia destrucción de esa seguridad; desconoce cómo la reducción de las esencias al mundo de la conciencia la hace dependiente de lo fáctico, de lo perecedero; cómo, a la inversa, la esencialidad de la conciencia priva a esta de todo contenido particular y abandona al azar lo que debía ser asegurado. La seguridad queda como último y solitario fetiche, como los millones en un billete de banco devaluado hace mucho tiempo. Más abiertamente que en cualquier otra parte, se manifiesta aquí el carácter resignado de la fenomenología, propio de la burgesía tardía. En ella, la idea de la crítica científica presenta su lado reaccionario: sin analizar el ideal de seguridad como tal, querría prohibir todo pensamiento que no pueda responder a este ideal, preferiblemente el pensamiento mismo. Sus huellas también pueden encontrarse en la transformación del pensamiento en «visión», en el odio a todo teorizar.

La tendencia a eternizar las cosas, los «datos» de la conciencia como incuestionablemente pertenecientes al filósofo, y al mismo tiempo como datos esenciales, ayuda a justificar la posesión. Con la eternización de lo mentado por el acto momentáneo, de lo, al cabo, meramente temporal, los conceptos fenomenológicos deben pagar el precio de la apariencia de su proximidad a las cosas, de su concreción libre de construcciones. Así preparan directamente las ideologías de los sucesores. Cuanto más concreta se hace la

fenomenología, tanto más dispuesta se vuelve a proclamar lo condicionado como incondicionado. Husserl tomó, por ejemplo, del pragmatista William James la tesis empírica de los «fringes», mostrándola como eidética en las *Ideas;* pues siempre sostuvo un estricto paralelismo entre la psicología como ciencia nomológica pura y la fenomenología eidética, paralelismo que lo hacía recelar de la autarquía de esta última. La idea del «halo» de la conciencia actual adquiere en él esta forma: «la corriente de las vivencias nunca puede constar de puras actualidades»[43]. Un sociólogo de orientación husserliana no tardó en deducir de ello la necesidad de las clases sociales. Estas serían la expresión de aquellas consolidaciones psicológicas que corresponden a las actualidades de la conciencia. Una sociedad sin clases presupondría la actualidad simultánea de la vida de la conciencia de todos sus miembros, y esta actualidad es precisamente la que la intelección husserliana de las esencias excluye. La teoría de Husserl debe hacerse responsable de filosofemas de esta clase. Pues por inofensiva y formal que parezca, no puede mantener la pretensión de que hay una «estructura de la conciencia pura» que sea invariante. Como procede de observaciones psicológicas de determinadas personas en determinadas situaciones, no puede sino quedar referida a personas y situaciones. La «inactualidad» de las personas depende de la cosificación del mundo en que viven. Estas quedan petrificadas en un mundo petrificado, y si ese mundo petrificado es producto suyo, ese mismo mundo las reproduce en gran medida. Toda cosificación es también un olvido; pero ningún fenomenólogo podría levantar de antemano y para siempre las mismas barreras que se pondrían a la actualidad de un mundo en el que nada hay que fuerce al olvido. El contenido netamente reaccionario de la fenomenología es su odio a la «actualidad». Cuando busca en el hombre la «esfera de los orígenes absolutos», lo que en verdad quiere es expulsarlo del mundo en él ya originado, como hacen los deístas con su Dios, que Husserl se conforma con «ponerlo entre paréntesis». Para ella, lo humano sólo tiene valor en su inhumanidad: como lo completamente ajeno al hombre, aquello en lo que este no puede reconocerse. Para ella, lo eterno es sólo lo muerto; ella separa inmisericorde el mentar y lo mentado de quien mienta, y lo dado de quien da, y se siente tanto más segura de su objetividad cuanto más se ha olvidado de la existencia: igual que en las proposiciones en sí y las «situaciones objetivas» olvida la síntesis, en el análisis «genético», finito, del conocimiento, olvida el soporte real y el objeto real de este, la sociedad. Las diferencias sociales encuentran el interés de Husserl en el análisis del «medio de la cultura». Estas son registradas como los diferentes grados de accesibilidad a la cultura objetiva de diferentes individuos y comunidades. A este respecto prosigue Husserl en la versión francesa de las *Meditaciones cartesianas:* «Mais cette accessibilité justement n’est pas absolue, et cela pour des raisons essentielles de sa constitution, qu’une explicitation plus précise de son sens met facilement en lumière»[44]. Si de hecho la cultura objetiva no está igual de abierta a la conciencia individual, como, arguye Husserl, lo están el cuerpo y el ser psicofísico, la razón de ello no son las condiciones trascendentales, sino la sociedad de clases y su historia. Pero la interpretación trascendental de Husserl trasplanta el tiempo al espacio, que es exactamente lo que luego hará el pensamiento totalitario sin consideraciones trascendentales. Las diferencias de participación de los hombres en una vida humanamente digna se fundan así en el hecho de que estos han vivido en culturas muy alejadas espacialmente unas de otras,

culturas que son primordialmente «suyas» y desde las cuales sólo poco a poco pueden tener acceso a la «cultura de la humanidad». Pero la egología y la ἐποχή fenomenológica se convierten en una especie de xenofobia trascendental: «C’est moi et ma culture qui formons ici la sphère primordiale par rapport à toute culture “étrangère”»[45]. La realidad vivencial de la conciencia individual «depurada», y obviamente también de su nación, se erige, con todas sus contingencias y limitaciones, en fundamento de la teoría social y de la sociedad; como esencial que es, ha de tener además validez supratemporal. Es este espíritu el que en la sexta investigación llevó a Husserl a colocar uno junto a otro los tres ejemplos de «actos no objetivantes como aparentes cumplimientos de significaciones»: «Dios guarde al emperador. Francisco debe cuidarse. El cochero debe enganchar el tiro»[46].

La seguridad última a que apunta el movimiento conceptual de la fenomenología es el εἶδος ego: la subjetividad esencial debe ser inmediatamente evidente y absolutamente válida en su pureza. La apelación a ella hace desaparecer los conceptos contradictorios precedentes. El último Husserl puede prescindir de la intuición categorial. La propia evidencia puede disolverse en un proceso[47] e independizarse de todo dato cósico-estático[48]: nada de su seguridad es sacrificado si realmente «la fundamentación absoluta del conocimiento [...] sólo es posible en la ciencia universal de la subjetividad trascendental como lo único absolutamente existente»[49]; si bien la evidencia puede exponerse como una estructura de la subjetividad trascendental. Por la cuestión del εἶδος ego es la fenomenología algo mucho más importante que un mero matiz en el idealismo. El trabajo científico en la fundamentación de la lógica pura, que llena toda la obra de Husserl, le hizo capaz de percibir lo fáctico, lo meramente existente, lo indeducible de la Idea, allí donde el idealismo tradicional se cree a salvo de todas las contingencias del mundo: en el Yo pensante. Su crítica a Descartes se dirige contra el naturalismo del *cógito:* «Ya en Descartes se establece el ego como un primero y pequeño límite, indudablemente existente, del mundo [...] y entonces sólo queda descubrir el resto del mundo mediante un proceder lógicamente convincente»[50]. «Un realismo que, como en Descartes, cree haber captado ya en el ego, al que la autorreflexión trascendental primariamente se remite, el alma real del hombre y desde este primer ente real proyecte hipótesis y deducciones probabilistas en un reino de realidad trascendente [...] se desvía absurdamente del problema real, ya que en todo momento supone como posibilidad algo que, en cuanto posibilidad, es en todo momento cuestionable.[51]» Por temor a perder la seguridad absoluta, a perder justamente ese postulado primordial cartesiano de la certeza indudable, Husserl sobrepuja a todo el idealismo tradicional. Él demuestra la dependencia respecto del hecho contingente en el ego cartesiano y establece como supuesto verdadero, y él sólo suficiente, el ideal del supuesto trascendental libre de hechos. Pero con ello ha tocado de manera precisa el punto neurálgico del idealismo. Si el análisis crítico del sentido de la subjetividad trascendental va más allá de la suya; si ese análisis es capaz de captar el momento de facticidad, de «mundo» espaciotemporal, en el εἶδος ego, entonces el idealismo está perdido. Husserl llevó la pretensión de validez del idealismo a la forma del todo o nada.

La plena consecuencia de la concepción de la conciencia como una esencia pura sólo se extrae en las dos últimas obras publicadas en vida de Husserl. La *Lógica* afirma la «necesidad de partir de la subjetividad de cada cual»: «Pero primero he de decir exacta y

expresamente: esta subjetividad soy yo mismo, que reflexiono sobre lo que es y tiene validez para mí, que reflexiono como lógico acerca del mundo existente, por mí supuesto, y acerca de los principios lógicos a él referidos. Continuamente yo y sólo yo, puramente como yo de aquella vida de la conciencia a través de la cual todo tiene sentido para mi sentido de ser»[52]. Pero «cuando en la universalidad de mi *ego cogito* me encuentro como ser psicofísico, como una unidad en este constituida y a este referida en la forma de "otros" seres psicofísicos ante mí, como tales no menos constituidos en multiplicidades de mi vida intencional, aquí se dejan sentir grandes dificultades en relación a mí mismo. Yo, el "ego trascendental", soy lo "anterior" a todo lo mundano como el yo en cuya vida consciente se constituye primero el mundo como unidad intencional. Yo, pues, el yo constituyente, no soy idéntico al yo ya mundano, a mí como ser real psicofísico; y mi vida anímica, mi vida consciente psicofísico-mundana, no es idéntica a mi ego trascendental, en el que se constituye para mí el mundo con todo lo físico y psíquico que contiene»[53]. La cuestión decisiva es la de cómo los dos conceptos del yo se relacionan entre sí: la subjetividad «yo mismo», que Husserl hace equivaler sin más a la persona psicofísica, y el «ego trascendental»: pues sólo si este es, por definición, completamente independiente de aquel, si no está enturbiado por ninguna facticidad, su estructura es la de aquello absoluto que le asegura la primacía sobre el sujeto del cógito cartesiano. Husserl supone como algo «ya inteligible gracias a la clarificación trascendental que mi alma» –el «yo mismo» empírico– «es una autoobjetivación de mi ego trascendental»[54]; que el ego trascendental precede por definición y como condición constitutiva al ego empírico. Aquí está el *nervus probandi*. La falsa transición, la «captación» de la que el propio Husserl habla en una ocasión[55], se vuelve controlable en la consecuencia de esta afirmación: «¿y no encuentro que mi vida trascendental y mi vida anímica, mundana, tiene en todos los respectos el mismo contenido?»[56]. La identidad del pronombre «yo» en el uso de ambos conceptos del yo no dice en principio sino que el concepto del yo trascendental es deducido del yo empírico por abstracción sin que fuera evidente que ambos se basan en un único principio apriórico. Pero si el «contenido» de ambos fuese de hecho idéntico, ¿por qué esa diferencia entre ambos que Husserl tanto subraya? ¿Por qué se les atribuye diferente valencia u originariedad trascendental? Husserl no da ningún criterio de diferenciación. Por eso insiste tanto en la identidad del contenido[57]. No obstante, para él constituiría «una desviación falseadora» «mezclar esta experiencia psicológica interior con aquella otra tomada trascendentalmente como experiencia evidente del *ego cogito*»[58]. La afirmación de una diferencia radical de ambos en la perfecta identidad del «contenido» no deja otra opción que la de recurrir, a la manera tradicional kantiana, a la «forma» y hacer del ego trascendental una condición abstracta de «posibilidad en general» del yo empírico sin contenido alguno que no sea el que le pueda venir del yo empírico. Pero entre las condiciones «trascendentales» de la conciencia pura se cuenta la de su constitución en sí misma, que presupone la experiencia primariamente temporal, y, por ende, el contenido de esta justamente en el sentido de la fenomenología «genética» del último Husserl. No tendría entonces ningún sentido hablar, sea objetiva, sea subjetivamente, de una conciencia intemporal, pues no puede pensarse ninguna relación concreta de la conciencia como la que las reducciones husserlianas preparan, sino como temporalmente determinada. La

estructura de la intencionalidad como retencionalidad y protencionalidad, única que, según Husserl, hace posible la vida de la conciencia, es la estructura temporal. Pero los resultados de toda psicología son para él «hechos»[59]. Llegan a serlo justamente por estar temporalmente determinados. Pero esta determinación tampoco se podría restar de una vida de la conciencia «pura» si aún se la puede identificar como vida de la conciencia y es más que el abstracto «yo pienso» kantiano, del que Husserl se afana en distinguirla.

Si el ego trascendental, o, como Husserl ambiguamente dice, «mi» ego trascendental, fuese la mera forma de la multiplicidad de las vivencias empíricas, este ego no podría objetivarse a «sí mismo». Sería objetivo solamente por las vivencias como su contenido fáctico. Entonces, el «alma» no sería ninguna autoobjetivación de lo trascendental. La unidad trascendental, sólo para tener un «sentido», sólo para poder ser determinada como unidad, queda referida a lo fáctico. Lo fáctico forma parte del «sentido» de lo trascendental, que no puede tratarse como independiente que fuese fundamento absoluto. O bien el ego trascendental sería realmente «mi» ego en un sentido más que formal: el yo con la multitud de sus vivencias. Entonces, ese ego sería aquella alma misma, y no podría «objetivarse», por así decirlo, en un segundo estrato. En el análisis de la conciencia, los conceptos de alma y de conexión vivencial, objetivados según leyes en sus formas de relación, son equivalentes. Husserl podrá dar a los conceptos las vueltas que quiera; el idealista podrá llamar trascendentales a las condiciones, abstraídas, de posibilidad de la vida de la conciencia, pero estas seguirán dependiendo de una vida determinada, de algún modo «fáctica», de la conciencia. No valen «en sí». Se dejan determinar, y adquieren significado únicamente en relación con el yo fáctico. Hipostasiadas, serían incomprensibles. El más riguroso concepto de lo trascendental no lograría liberarse de la interdependencia con el *factum.* Pero aun así seguiría siendo lo que Husserl reprocha al ego cartesiano: una porción de mundo. Husserl reconoció correctamente que la mundanidad del sustrato de la psicología no posee primacía ontológica alguna sobre la mundanidad de la naturaleza psicofísica. Si la filosofía trascendental se halla remitida a aquella, tampoco puede esperar ya el fundarla. Se disuelve como *prima philosophia.*

Las *Meditaciones cartesianas* tratan de desarrollar las consideraciones generales de la *Lógica* acerca del εἶδος ego. Según ellas, el yo trascendental no es «el hombre que se encuentra como hombre en la experiencia natural de sí mismo, ni el hombre que, en la limitación abstractiva a los puros contenidos de la experiencia interior, la experiencia puramente psicológica de sí mismo, encuentra su propia y pura *mens sive animus sive intellectus*»[60]. Hegel ya había criticado esta idea en Fichte: «La determinación del puro saber como yo lleva continuamente consigo la reminiscencia del yo subjetivo, cuyas limitaciones es preciso olvidar, y mantiene presente la conjetura de que las proposiciones y las relaciones resultantes del desarrollo ulterior del yo puedan presentarse y encontrarse en la conciencia ordinaria, y que esta justamente sea la que las afirma»[61]. Justamente por ello, la identidad de la forma lingüística no debe ser ontológicamente hipostasiada. «Mi» vida trascendental no está contenida en «mi» vida psicológica como su sustrato. Pero tampoco debe descuidarse el momento de unidad que se expresa en la identidad de la forma lingüística. Si se separa completamente al yo trascendental del *animus* o *intelectus,* el derecho mismo de llamarlo «yo» se torna problemático. La crítica puede seguir este

proceso hasta la sintaxis de la descripción que en lengua francesa hace Husserl de la ἐποχή: «On peut dire aussi que l'ἐποχη est la méthode universelle et radicale par laquelle je me saisis comme moi pur, avec la vie de conscience pure qui m'est propre, vie dans et par laquelle le monde objectif tout entier existe pour moi, tel justement qu'il existe pour moi»[62]. Mediante el reflexivo «me», el yo psicológicamente vivenciador y juzgador, el «je», puede ser referido al yo puro, al «moi pur», sólo cuando el individuo que reflexiona sobre sí mismo como sujeto gramatical del juicio se equipara al «moi pur» como objeto gramatical. La igualdad con el sujeto se expresa en la forma reflexiva, y la igualdad con el objeto en la determinación predicativa «comme moi pur». Husserl discute justamente la referencia a la unidad, que Hegel caracterizaba en todo su planteamiento como inevitable, mientras se le impone contra su voluntad.

Pero de este doble significado del «yo» depende últimamente la tesis de las *Meditaciones cartesianas* sobre el carácter eidético del sujeto trascendental como posibilidad pura. Esta reza así: «Toda constitución de una posibilidad realmente pura entre posibilidades puras comporta implícitamente, como su horizonte externo, un ego posible en el sentido puro, una variación pura de la posibilidad de mi ego fáctico»[63]. Si la variante «yo puro» debe seguir siendo una variante de «mi yo» y extraer su evidencia de la autoexperiencia, se halla necesariamente ligada a una determinada vida de la conciencia, a saber, la de aquel que dice «yo», es decir, que es mundana o necesariamente referida a lo mundano. De otro modo, el término «mío», que Husserl continuamente emplea y sobrecarga, es estrictamente incomprensible. Sin embargo, Husserl afirma que el ego trascendental precede, a través de la libre variación de la fantasía y en cuanto posibilidad pura, a «mi» yo en sentido lógico. En esta transición desaparece la referencia del supuesto ser absoluto «trascendental», al *factum*. La variación hace que el yo ya no sea «mío», es decir, ya no sea yo. A la fenomenología, para la que tan importante es el análisis del significado, no tendría que escapársele lo específico de la expresión «yo»: en un enunciado cuyo sujeto es «yo», esa palabra no podría sustituirse en absoluto por otra que indicase, por ejemplo, el nombre de la persona que habla, pues la inmediatez de la referencia del enunciado a la persona que habla constituye, en contraste con una referencia mediata, un momento del sentido del enunciado. Pero ello hace palpable el ὕστερον πρότερον. Pues sólo «mi» yo debe ser, en cuanto inmediatamente presente, lo indudablemente cierto; en esto, Husserl sigue siendo cartesiano. Pero cuando el teórico del conocimiento va a través de la variación de «su» yo al yo eidético; lo absoluto de «su» yo es para él el fundamento del derecho a atribuir a ese εἶδος ego abstraído una certeza apodíctica. De ahí el concepto de «experiencia trascendental», que sólo puede ser hecha en el «propio» estado de conciencia. Pero el εἶδος ego hipostasiado sirve luego a Husserl, retroactivamente, para fundar «su» ego y todo otro ego mediante la aprioridad de lo esencial libre de hechos, la cual, no obstante, según su doctrina, estaría ella misma fundada en la certeza inmediata de la conciencia fáctica personal. Husserl se percata de la dificultad. «Es menester tener presente que en la transición de mi ego a un ego en general no está presupuesta la realidad ni la posibilidad de un ámbito de otros. Aquí, el ámbito del εἶδος ego está determinado por la autovariación de mi ego. Me finjo solamente a mí como si fuera diferente, pero no finjo a otros.[64]» El residuo fenomenológico se interpreta en el sentido del solipsismo, y para poder llegar más

allá de este se recurre una vez más a la construcción de la intuición esencial. Del mismo modo que esta quiere, al menos en la concepción de las *Ideas,* apoderarse de la «esencia» de un objeto singular individual, la variación de la singularidad absoluta de «mi» vida de la conciencia quiere hacer surgir el εἶδος ego puro sin tener en cuenta otras vidas de la conciencia de las cuales podría abstraerse la esencia. Pero la construcción se derrumba. Si al teórico del conocimiento se le diera de hecho como punto de partida solamente «su» yo, sin más noción que la del «suyo», pero con la plena noción que califica a cada una de sus vivencias como momento de una «conciencia» unificada, entonces también la variación podría darse siempre sólo dentro del marco de «su yo», en la medida en que retuviese «su» yo. Todas las posibilidades «puras», comoquiera que se especifiquen, serían posibilidades puras de «él», y todo yo variado, el de quien habla. La variación conduciría en todo caso a un contenido cambiante, pero no a la conciencia trascendental. Quien representa el yo puro, tal como lo postula Husserl, esto es, sin representar en lo más mínimo, ni siquiera la mera posibilidad de «otro», siempre es sólo ese yo puro. La variación de la fantasía mediante la posibilidad pura no logra quebrar la inmanencia de la mónada porque el concepto de unidad subyacente en esa inmanencia, y que en Husserl debe fundar el εἶδος ego supraindividual, es él mismo monadológico. «Mi» yo ya es, en verdad, una abstracción, y cualquier otra cosa menos la experiencia originaria que Husserl reclama. A través de la relación posesiva se determina como máximamente mediato. En él se pone la «intersubjetividad», sólo que no como posibilidad pura cualquiera, sino como la condición real de ser yo, sin la cual no puede comprenderse la limitación a «mi» yo. Al limitar la lógica de Husserl el yo como perteneciente a sí mismo, expresa que justamente no se pertenece a sí mismo. Pero la imposibilidad de obtener la «esencia» a partir de la mónada absoluta indica la posición de los individuos en la sociedad monadológica.

La esencia no puede prescindir de la relación con la existencia; la experiencia monadológica no puede llegar a ser esencial. La experiencia aparece en Husserl en el interior de la propia concepción trascendental, y es nombrada con el paradójico nombre de «experiencia trascendental»[65]. El impulso positivista se afirma aún en el εἶδος ego: la trasposición del yo puro en una «esencia», su emancipación de todo lo «mundano», satisface a Husserl sólo como algo predelimitado por la marcha de la «investigación», no como postulado en el sentido del idealismo de Fichte. El ego trascendental debe poder ser desvelado a la investigación como dominio experimentable: «En efecto, en lugar de pretender utilizar el *ego cogito* como premisa apodícticamente para presuntas inferencias que lleven a una subjetividad trascendental« (trascendente, en el texto de Husserl; enmienda de T. W. A.) «dirigimos nuestra atención al hecho de que la ἐποχή fenomenológica me descubre (a mí, el filósofo que medita) una esfera infinita del ser de una nueva clase de experiencia, entendida como esfera de una nueva clase de experiencia, esto es, de la experiencia trascendental»[66]. Pero la «existencia» del sujeto trascendental como dominio de la experiencia y su concepción como posibilidad pura de variación de la fantasía son incompatibles. Así como Husserl trazó los límites de la subjetividad trascendental con respecto al abstracto «yo pienso», así también lo hizo, por el otro lado, respecto al concepto tradicional de la experiencia, el de lo dado: «Pero la doctrina descriptiva de la conciencia, de comienzo radical, no tiene ante sí tales datos y ese todo,

salvo como prejuicios»[67]. ¿Pero cómo debe entenderse entonces la «estructura» de la conciencia trascendental? No debe ser puesta, ni tampoco deducida. Es más que el mero contenido de la conciencia. Ya no se defiende su evidencia inmediata. Pero entonces sólo podría obtenerse por abstracción. Sin embargo, no se aduce ningún motivo de por qué la abstracción se interrumpe en categorías como «mi» yo, que sólo pueden entenderse en su relación con lo fáctico; de por qué no se continúa abstrayendo hasta el «yo pienso» kantiano en cuanto único elemento «puro». La «estructura» trascendental se encuentra igualmente amenazada tanto en el vértice como en la base: en el vértice, porque sigue estando en relación con el *factum* mientras no se reduce a la mera identidad; en la base porque, privada de la referencia a «contenidos», no puede ser conducida a una «experiencia» trascendental, cualquiera que sea la manera de entenderla. Cuando, finalmente, la teoría de Husserl apunta a esos contenidos, admite sin rodeos su contingencia. Pero con ello llega al punto en que tiene que hipostasiar definitivamente la aporía, sublimar el hecho en ontología, recurrir con sistemática necesidad al gesto de Münchhausen; al punto en que el idealismo, si no quiere terminar abdicando, se convierte en la metafísica de la tautología y proyecta su fracaso objetivo al fundamento del ser. Para determinadas proposiciones con un contenido objetivo de la forma «todos los fenómenos acústicos tienen extensión temporal», Husserl introdujo el concepto del «*a priori* contingente». Aplica ese concepto a la propia subjetividad trascendental, con lo cual le imprime el sello de la paradoja: «Para explicar mejor el concepto del *a priori* contingente, bastará exponer, en el marco de nuestras consideraciones actuales, sólo preliminares, lo siguiente: una subjetividad en general (singular o comunicativa) sólo es pensable en una forma esencial que obtenemos, con progresiva evidencia, en sus muy variados contenidos, al develar y evidenciar nuestra propia subjetividad concreta, y merced a la libre mutación de su realidad en posibilidad de una subjetividad concreta en general, dirigimos la mirada a lo invariable que en ello puede apreciarse, esto es, a lo esencialmente necesario. Si nos atenemos desde el comienzo a esta libre mutación, a que la subjetividad debe ser y seguir siendo siempre “racional”, y especialmente siempre una subjetividad que juzga y conoce, nos encontramos con obligadas estructuras esenciales que se hallan bajo el título de razón pura, y en particular de razón pura juzgadora. A ella pertenece también como supuesto una referencia constante y esencialmente necesaria a algún tipo de contenidos hiléticos, entendidos como bases aperceptivas de las experiencias posibles que necesariamente han se suponerse para el juzgar. Si determinamos, pues, el concepto de la forma fundamental mediante los contenidos esencialmente necesarios de una subjetividad racional en general, el concepto de *hyle* (emplificado por todo “dato sensorial”) es un concepto formal, y no un concepto contingente, que sería su contraste. Por otra parte, para una subjetividad que juzga y conoce (y así análogamente para una subjetividad racional en general) no es una exigencia esencial el que haya de poder percibir colores o sonidos, tener sensaciones precisamente de tal y cual diferencia, a pesar de que tales conceptos tengan ya que formarse como conceptos aprióricos (liberados de todo elemento empírico-fáctico»[68]. La distinción entre necesario y contingente en estas proposiciones es impotente. Así como no es una «exigencia esencial» el que la subjetividad perciba justamente «colores o sonidos», tampoco puede concluirse a partir del pensamiento puro que esta tenga experiencias. No es posible deducir

la «existencia» de la subjetividad como necesaria, como «*a priori* formal». Y aún más: si la proposición «todos los fenómenos sonoros tienen extensión temporal» posee un «núcleo de contenido objetivo», entonces también lo tiene el más puro *a priori* formal en el sentido husserliano, el principio de contradicción, si se lo entiende sólo en su relación al todo del conocimiento y al contenido de este, y no se lo objetiva aislándolo. Según Husserl, en aquel principio de la acústica hay un momento de contingencia por cuento que su validez depende de si existe algo así como «sonido en general»: de si la conciencia psicológico-fáctica tiene vivencias fácticas. Pero lo que Husserl concede para el *a priori* contingente, vale asimismo para su *a priori* formal. Consecuentemente, al concepto del *a priori* contingente tendría, en la teoría de Husserl, validez universal. Su *a priori* absoluto incluiría un momento de lo no apriórico. No sería nada difícil apreciar la vacuidad de sentido de la tesis de que el *factum* no apriórico tiene su *a priori* en la característica de no ser *a priori*. Con ello, obviamente, no se habría ganado mucho. El concepto husserliano de la contingencia es, como el de la casualidad en el pensamiento burgués en general, expresión de la imposibilidad de reducir lo real a su concepto, el hecho a su esencia, y, en última instancia, el objeto al sujeto. Hablar de contingencia, así como hablar del *a priori*, indica un proceso social opaco y carente de plan, a merced del cual se halla el individuo: «necesariamente» visto desde el proceso, y «contingentemente» visto desde el individuo, y no sólo desde este, sino también desde una consideración de lo posible.

La superación del idealismo que se anuncia cuando la filosofía de Husserl llega a su término no puede ser considerada como una conquista suya. Si el método fenomenológico ha dado origen a la ontología existencial y a la antropología filosófica, su «fracaso» –palabra favorita de todos los diádocos– deja a ambas vía libre. Que el pensamiento puro no sea lo absolutamente primero en el mundo, sino que tiene su origen en el hombre y en la existencia corpórea, se ha convertido en lugar común de todos aquellos cuyo «anticartesianismo» quiere no tanto analizar concretamente la relación entre conciencia y ser, como difamar a la conciencia misma apelando a la dureza de lo meramente existente. Husserl les lleva ventaja en la fidelidad que, a pesar de todo, guarda a la razón crítica, la única con verdadera «jurisdición». Pero cuando esta razón se atreve a demostrar que ella misma es el fundamento total y absoluto del ser, se enreda en él en antinomias insolubles, y su exhibición como tal fundamento no tanto la priva de su derecho crítico como evidencia que no existe ninguna condición absoluta para el ser. No es lo mismo estatuir irracionalmente la irreductibilidad del ser como su primado ontológico, que llevar tan lejos el análisis fundamental de la conciencia que se convierte en lo contrario de un análisis de la conciencia, en análisis de lo que no es propio de esta. Pues lo que lo hace contrario no es simplemente un contrario; no es ni lo inconsciente ni el ser sustraído a toda afirmación. La exigencia de la primacía de la conciencia sobre el ser va a protesto. Sin embargo, no por ello se cede la primacía a la existencia. El proceso en torno a lo primero absoluto, interminablemente abierto en Husserl, refuta el propio concepto de lo primero absoluto. En él, la superada filosofía de la conciencia es, en su función objetiva, más progresiva que los advenedizos filósofos del ser. Estos recaen en el pensamiento de la identidad, mientras que aquella, aun cuando no llega a la disolución final de la necesidad filosófica de la identidad, la provoca. El idealismo no es sencillamente la no-verdad. Es la verdad en su no-verdad. La

apariencia idealista es tan necesaria en su origen como en su caducidad. El que la conciencia adopte forma monadológica, el que al individuo le parezca el saber de sí mismo más inmediato y más cierto que el mismo saber de todos los demás, es la apariencia de verdad de un mundo falso en que los hombres son extraños y dudosos unos para otros, y en que cada cual se halla sólo en relación inmediata con sus intereses particulares, en los que, no obstante, se realizan sin cesar leyes universales «esenciales»: como el εἶδος trascendental de Husserl en la mónada. Rara vez en la historia del idealismo se han entrelazado de forma tan clara y transparente apariencia y necesidad como en Husserl. Hostil por igual al necesario carácter de apariencia de la inducción como al aparente carácter de necesidad de la deducción, trató de fijar el idealismo en su estado paradójico. La razón de la paradoja, la constitución monadológica de los hombres, sólo podría ser finalmente superada si alguna vez la conciencia dominara sobre el ser, del que siempre afirmó, diciendo sólo una no-verdad, que se fundamenta en la conciencia.

[1] *Die Neue sachlichkeit:* corriente artística iniciada hacia 1925 que, frente al expresionismo, trataba de expresar la existencia objetiva. La «nueva inobjetividad» sólo es una alusión de Adorno al vitalismo. *[N. del T.]*
[2] *Logik,* p. 3.
[3] *L. c.,* p. 279.
[4] *Ideen,* p. 314.
[5] *L. c.,* p. 282.
[6] *L. c.,* pp. 43 s.
[7] *L. c.,* p. 38.
[8] *LU* I, p. 68.
[9] *Ideen,* p. 54.
[10] *L. c.,* p. 251.
[11] *L. c.,* p. 91.
[12] *L. c.,* p. 92.
[13] *L. c.,* p. 94.
[14] *L. c.,* p. 132.
[15] *Ibid.,* nota.
[16] A. Huxley, *Eyeless in Gaza*, p. 457.
[17] *Logik,* p. 217.
[18] *Ideen,* p. 127.
[19] Cfr. E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme,* Tubinga, 1922, pp. 597 ss.
[20] *LU* I, p. 64.
[21] *LU* II, 2, p. 140.
[22] *L. c.,* p. 32.
[23] *L. c.,* pp. 134 s.
[24] *L. c.,* p. 139.
[25] *L. c.,* p. 142.
[26] Hegel, *WW* IV, *Wissenschaft der Logik,* 1.ª parte, pp. 70 s.
[27] *L. c.,* p. 73.

[28] *LU* II, 2, p. 141.
[29] Hegel, *Logik*, *l. c.*, p. 38.
[30] Cfr. *C. M.*, pp. 113 s.
[31] Cfr. *LU* II, 2, pp. 41 y 236.
[32] *Logik*, p. 163.
[33] *Ibid.*
[34] *L. c.*, pp. 163 s.
[35] *L. c.*, p. 184.
[36] *Ideen*, p. 7, nota.
[37] *C. M.*, p. 110.
[38] *Ideen*, p. 265.
[39] *Lc.*, p. 211.
[40] *Logik*, p. 206.
[41] *LU* II, 1, pp. 442 s.
[42] *L. c.*, p. 443.
[43] *Ideen*, p. 63.
[44] *M. C.*, p. 112.
[45] *L. c.*, p. 114.
[46] *LU* II, 2, p. 215.
[47] Cfr. *Logik*, pp. 245 ss.
[48] Cfr. *l. c.*, pp. 251 s.
[49] *L. c.*, p. 240.
[50] *L. c.*, p. 202.
[51] *L. c.*, p. 203.
[52] *L. c.*, pp. 208 s.
[53] *L. c.*, pp. 210 s.
[54] *L. c.*, p. 212.
[55] *L. c.*, p. 226.
[56] *L. c.*, p. 211.
[57] Cfr. *l. c.*, pp. 224 s.
[58] *L. c.*, p. 224.
[59] Cfr. *l. c.*, pp. 221 s.
[60] *C. M.*, p. 64.
[61] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 1.ª parte, p. 82.
[62] *M. C.*, p. 18.
[63] *C. M.*, p. 105.
[64] *L. c.*, p. 106.
[65] *L. c.*, p. 62.
[66] *L. c.*, p. 66.
[67] *L. c.*, p. 77.
[68] *Logik*, pp. 26 s.

Abreviaturas

Para las obras de Edmund Husserl aquí citadas, se emplean las siguientes abreviaturas:

LU I: *Logische Untersuchungen*, vol. I: *Prolegomena zur reinen Logik*, Halle, ^{3}1922.

LU II, 1: *Logische Untersuchungen,* vol. II, 1.ª parte: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Halle, ^{3}1922.

LU II, 2: *Logische Untersuchungen,* vol. II, 2.ª parte: *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, Halle, ^{2}1921.

Ideen: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Halle, ^{2}1922.

Logik: Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, Halle, 1929.

C. M.: Méditations Cartésiennes. Introduction à la Phénoménologie, París, 1931.

M. C.: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Hg. von S. Strasser, Haag, 1950.

DEDICADO A *KARL HEINZ HAAG*

TRES ESTUDIOS SOBRE HEGEL

Aspectos

Contenido de experiencia

«Skoteinos»[1] o cómo habría que leerlo

[1] Adjetivo griego que significa oscuro, tenebroso o incierto. *[N. del T.]*

Al llegar el momento de hacer una nueva edición de los *Aspectos de la filosofía de Hegel*, el autor quiso completar el texto con el ensayo sobre el contenido hegeliano de la experiencia, que entretanto había publicado. Pero la analogía con el dicho *Tres homines faciunt collegium*, tres ensayos hacen un libro, aunque sea breve, lo movió a dar un paso más. De ahí que el autor haya puesto por escrito, conforme a un plan hace tiempo concebido, ciertas consideraciones sobre cuestiones relativas a la comprensión de Hegel. Estas se retrotraen al trabajo desarrollado en el Seminario de Filosofía de la Universidad de Fráncfort. Desde hace muchos años, Max Horkheimer y el autor se han ocupado allí repetidas veces de Hegel; había que consignar lo observado en la docencia. Teniendo en cuenta la unidad del pensamiento filosófico de ambos responsables de las interpretaciones propuestas, pudo prescindirse de referencias individuales.

Para prevenir decepciones, hay que subrayar que «Skoteinos» no pretende algo así como llevar a cabo la dilucidación pendiente de los principales textos de Hegel. Únicamente se formulan unas reflexiones generales relativas a esta tarea; a lo sumo se aconseja sobre cómo llegar a entenderlos sin que nadie quede dispensado del esfuerzo de concretar en los textos esas reflexiones. No se trata de facilitar la lectura, sino de impedir que el esfuerzo extraordinario que, hoy como ayer, Hegel exige, se malgaste. A las indicaciones sobre cómo leerlo habría que aplicarles lo que él le recuerda a la teoría del conocimiento: sólo podrían tener éxito en la consumación de la interpretación particular llevada hasta el final. Pero, con ello, el autor habría rebasado los límites de una propedéutica que él debía imponerse. El haberse detenido allí donde habría que comenzar podrá disculparle de algunas de las manifiestas insuficiencias que lo desazonan.

La intención del conjunto es la preparación de un concepto modificado de la dialéctica.

Fráncfort, verano de 1963

Aspectos

Una ocasión cronológica como el 125 aniversario de la muerte de Hegel podría invitar a hacer lo que se llama una apreciación crítica. Pero este concepto, aunque alguna vez haya servido de algo, se ha vuelto insufrible. Anuncia, por parte de quien tenga la dudosa fortuna de vivir después y, por su profesión, deba ocuparse de aquel sobre el que ha de hablar, la desvergonzada pretensión de señalar soberanamente al muerto su puesto y así colocarse en cierto sentido por encima de él. En la aborrecible pregunta de qué significan para el presente Kant y, ahora también, Hegel –y ya el llamado renacimiento hegeliano comenzó hace medio siglo con un libro de Benedetto Croce que se comprometía a separar lo vivo de lo muerto en Hegel–, resuena esta presunción. No se lanza, en cambio, la pregunta inversa, la de qué significa el presente ante Hegel; si, por ejemplo, la razón a la que, después de que en él se tornara absoluta, nos imaginamos haber llegado, no se encuentra en verdad muy rezagada tras aquella absoluta y se ha acomodado al mero ente, cuya carga la razón hegeliana quiso poner en movimiento valiéndose de la que impera en el ente mismo. A todas las apreciaciones les alcanza el juicio expresado en el prólogo de la *Fenomenología del espíritu*, el cual se aplica a quienes se hallan por encima de las cosas simplemente porque no están en las cosas. Les falta desde el principio la seriedad y el compromiso de la filosofía de Hegel, pues frente a ella siguen haciendo lo que él con toda razón llamó desdeñosamente filosofía de punto de vista. Si no se quiere rebotar en sus primeras palabras, es preciso, por insuficientemente que se haga, enfrentar la pretensión de verdad de su filosofía, en lugar de perorar sobre ella desde arriba, lo que significa por debajo de ella.

Igual que otros sistemas de pensamiento cerrados, esta filosofía percibe la dudosa ventaja de no tener que admitir crítica alguna. Toda crítica que se quede en detalles será parcial, desatenderá el todo, que, de cualquier manera, la tendrá en cuenta. Mas, inversamente, criticar el todo como todo sería hacer algo abstracto, «sin mediación», y pasaría por encima del motivo fundamental de la filosofía hegeliana: que no cabe destilarla de ninguna «sentencia», de ningún principio general, y que sólo se presenta como totalidad en la concreta complexión de todos sus momentos. Por lo que sólo honrará a Hegel quien, sin dejarse intimidar por el temor a la complicación casi mitológica de un proceder crítico que en todos los casos parece volver falso su principio, en vez de otorgarle graciosamente méritos, o negárselos con malevolencia, enfile hacia el todo que él mismo persiguió.

Difícilmente habrá pensamiento teórico de algún alcance que, sin haber atesorado en sí la filosofía hegeliana, sea hoy capaz de hacer justicia a la experiencia de la conciencia y, en verdad, no de la conciencia sola, sino de la viva y corporal de los hombres. Pero esto no puede explicarse con la mísera salida de que el idealista absoluto fue en igual medida realista, sobre todo un hombre dotado de una aguda visión histórica: las penetraciones de Hegel en los contenidos, que osaron llegar hasta la irreconciliabilidad de las contradicciones de la sociedad burguesa, no se pueden separar, como de una incómoda adición, de la especulación, cuyo concepto vulgar nada tiene que ver con el hegeliano. La especulación más bien las maduró, y pierden su sustancia cuando se las concibe como meramente empíricas. La doctrina de que lo *a priori* es también *a posteriori*, que en Fichte

era programática y que Hegel hizo por primera vez efectiva, no es ninguna osada flor retórica, sino el nervio vital de Hegel: inspira tanto la crítica de lo empírico testarudo como la del apriorismo estático. Donde Hegel deja hablar al material, opera la idea de la identidad de sujeto y objeto en el «espíritu», una identidad originaria que se escinde y se reúne de nuevo. Si así no fuese, el contenido del sistema, de una riqueza inagotable, sería, o mera acumulación de datos y prefilosófico, o simplemente dogmático y sin vigor. Con razón se ha vuelto Richard Kroner contra la descripción de la historia del idealismo alemán como un progreso rectilíneo desde Schelling a Hegel. Pues este se defendió del momento dogmático de la filosofía schellinguiana de la naturaleza recurriendo al impulso gnoseológico fichteano e incluso kantiano. La dinámica de la *Fenomenología del espíritu* comienza siendo gnoseológica para después –y como ya se esboza en la introducción– ciertamente desbaratar la posición de una teoría del conocimiento aislada o, en el lenguaje hegeliano, abstracta. La plenitud de lo concreto, que en Hegel viene interpretada por el pensamiento, al cual, a su vez, nutre, no corresponde así tanto a su actitud realista como a su manera de efectuar la anamnesis, la inmersión del espíritu en sí mismo, o, en palabras de Hegel, el entrar en sí y recogerse en sí del ser. Si, para salvar el contenido material de la filosofía hegeliana de la supuestamente anticuada y arbitraria especulación, quisiéramos eliminar su idealismo, no nos quedarían en las manos otras cosas que positivismo y una trivial historia del espíritu. Pero lo que Hegel pensó es de una categoría enteramente distinta de la de la mera inclusión en contextos ante los que las ciencias particulares cierran los ojos. Su sistema no es una organización de asilo científico, como tampoco un conglomerado de observaciones geniales. Cuando se estudia su obra, se tiene en ocasiones la sensación de que el progreso que el espíritu cree haber efectuado desde la muerte de Hegel, y contra él, tanto merced a una metodología clara como a un empirismo invulnerable, es una peculiar regresión; mientras que a los filósofos que creen conservar algo de su herencia se les suele escapar aquel contenido concreto sobre el que se puso a prueba el pensamiento de Hegel.

Recordemos, por ejemplo, la teoría de la *Gestalt* ampliada, sobre todo por Köhler, a una especie de filosofía. Hegel reconoció la primacía del todo sobre sus partes, finitas, insuficientes y contradictorias cuando se las confronta con él. Pero ni derivó una metafísica del principio abstracto de la totalidad ni glorificó el todo en cuanto tal en nombre de la «buena forma». Del mismo modo que no independizó las partes frente al todo como elementos suyos, el crítico del Romanticismo sabía perfectamente que el todo sólo se realiza a través de las partes, únicamente a través de la desgarradura, de la enajenación, de la reflexión; en suma, de todo lo que es anatema para la teoría de la *Gestalt.* Su todo es solamente la suma de los momentos parciales que apuntan más alla de sí mismos, se generan unos a partir de otros; no es nada que esté más allá de ellos. A esto es a lo que apunta la categoría de totalidad, que es incompatible con toda inclinación armonizadora, por mucho que el Hegel tardío haya albergado subjetivamente tales inclinaciones. La constatación de lo desvinculado, así como el principio de continuidad, son ambos por igual objeto de su pensamiento crítico; en las conexiones complejas no se dan transiciones continuas, sino vuelcos; el proceso no transcurre por aproximación de los distintos momentos, sino a través de rupturas. Si la moderna teoría de la *Gestalt,* en su interpretación

por Max Scheler, protesta contra el subjetivismo gnoseológico tradicional; si interpreta como algo ya determinado y estructurado el material sensorial, el modo de darse los fenómenos, que en el conjunto de la tradición kantiana era descalificado como algo caótico, Hegel había hecho hincapié con toda energía en tal determinación del objeto, sin por ello convertir en un ídolo aquella certeza sensorial con cuya crítica comienza la *Fenomenología del espíritu,* ni tampoco oponerle una intuición intelectual. Justamente a través del idealismo absoluto, que no deja que nada se quede fuera del sujeto ampliado hasta lo infinito, sino que todo lo mete a la fuerza dentro del circuito de la inmanencia, se cancela la oposición entre la conciencia conferidora de forma y de sentido y la mera materia. En Hegel se encuentra explícita toda la crítica posterior al llamado formalismo, tanto de la teoría del conocimiento como de la ética, por más que no por ello –como antes que él Schelling y actualmente la ontología existencial– saltase de un brinco a lo supuestamente concreto. La ilimitada expansión del sujeto a espíritu absoluto tiene en él como consecuencia que aparezca como momento inherente a este espíritu no sólo el sujeto, sino también el objeto, y lo haga de modo sustancial y reivindicando su propio ser. Por eso es la tan admirada riqueza de materiales de Hegel función del pensamiento especulativo. Hegel fue el primero que contribuyó a que este ya no siguiera hablando sólo de los instrumentos del conocimiento, sino que dijese lo esencial sobre sus objetos esenciales, no obstante que no suspendiese jamás la autorreflexión crítica de la conciencia. Hasta donde cabe hablar de un realismo en Hegel, tal realismo reside en el impulso de su idealismo, al que no es heterogéneo. En Hegel, el idealismo se trasciende tendencialmente a sí mismo.

El extremo idealista de su pensamiento, la construcción del sujeto-objeto, de ningún modo puede despacharse como arrogancia del concepto dejado fuera de control. Ya en Kant, la fuente secreta de energía la constituía la idea de que el mundo dividido en sujeto y objeto, en el que, cual prisioneros de nuestra propia constitución, sólo nos las habemos con fenómenos, no es lo último. A ello añade Hegel algo nada kantiano: que al captar nosotros conceptualmente el mundo en bloque, al tener presentes los límites impuestos a la subjetividad, al contemplar esta como «mera» subjetividad, estamos ya fuera de esos límites. Y Hegel, que en muchos aspectos es un Kant que ha vuelto a sí mismo, se ve teniendo que concluir que, de acuerdo con su propia idea, el conocimiento, si tal cosa existe, es conocimiento total, y que todo juicio unilateral se refiere, por su simple forma, a lo absoluto, y que no descansará hasta quedar superado *[aufgehoben]* en lo absoluto. El idealismo especulativo no desdeña temerariamente los límites de la posibilidad del conocimiento, sino que busca las palabras con que decir que a todo conocimiento que propiamente lo sea, sencillamente le es inherente estar referido a la verdad; que el conocimiento, para ser tal conocimiento y no una simple duplicación del sujeto, ha de ser más que meramente subjetivo, ha de ser objetividad en el sentido de la razón objetiva de Platón, cuya herencia se combina en Hegel químicamente con la subjetiva filosofía trascendental. Hablando hegelianamente –y haciendo al mismo tiempo una interpretación que de nuevo lo refleja y lo modifica en un aspecto central–, podría decirse que, en él, la construcción del sujeto absoluto hace justicia a una objetividad irresoluble en subjetividad. Paradójicamente, es el idealismo absoluto el que históricamente deja libre el método que en la introducción a la *Fenomenología* se denomina el «mero mirar». Sólo así puede Hegel

pensar a partir de la cosa, entregarse, digamos que pasivamente, a su contenido, pues en virtud del sistema, la cosa queda adscrita a su identidad con el sujeto absoluto. Las cosas mismas hablan en una filosofía que está resuelta a demostrar que es una con ellas. Por mucho que el Hegel fichteano subrayara la idea de la «posición», de la producción por el espíritu, y por puramente activo y práctico que fuera su concepto de evolución, al mismo tiempo se mostraba pasivo en su respeto a lo determinado, cuya comprensión no consiste sino en obedecer a su concepto. En la fenomenología husserliana, la doctrina de la receptividad espontánea desempeña cierto papel. También esta doctrina es hegeliana de parte a parte, si bien en Hegel no está limitada a un tipo determinado de actos de la conciencia, sino que se despliega en todos los niveles, tanto de la subjetividad como de la objetividad. Hegel se pliega en todo momento a la esencia propia del objeto, que en todo momento le es renovadamente inmediato, pero precisamente tal subordinación a la disciplina de la cosa reclama el máximo esfuerzo del concepto, y triunfa en el instante en que las intenciones del sujeto se extinguen en el objeto. La crítica de Hegel acierta en el corazón de la estática división del conocimiento en los lados del sujeto y el objeto, que a la lógica de la ciencia hoy aceptada le parece natural, y de aquella teoría residual de la verdad, según la cual es objetivo lo que resta después de tachar los llamados factores subjetivos; y su efecto es mortal porque no opone a ellas ninguna irracional unidad de sujeto y objeto, sino que mantiene los momentos de lo subjetivo y lo objetivo, que en cada caso se distinguen entre sí, y, con todo, los concibe como recíprocamente mediados. En el dominio de las llamadas ciencias sociales, dondequiera que el objeto mismo viene mediado por el «espíritu», la fecundidad del conocimiento no se debe a la exclusión del sujeto, sino a su supremo esfuerzo a través de todas sus inervaciones y experiencias, y esta intelección, que la autorreflexión hoy arranca a unas ciencias sociales poco dispuestas a reconocerla, proviene del sistema de Hegel. Ella le confiere superioridad científica sobre un ejercicio de la ciencia que, al tiempo que se enfurece contra el sujeto, sufre una regresión al registro precientífico de meros hechos, datos y pareceres inconexos, esto es, de lo subjetivo más inútil y fortuito. Por muy resueltamente que Hegel se entregue a la determinación de su objeto, esto es, de la dinámica objetiva de la sociedad, su concepción de la relación entre sujeto y objeto, suficiente en todo conocimiento de hechos, lo inmuniza contra la tentación de aceptar acríticamente la fachada: no en vano la dialéctica de esencia y fenómeno ocupa el centro de la lógica. Conviene recordar esto en una situación en la que los administradores de la dialéctica en su versión materialista, ese magro pensamiento oficial del bloque oriental, la han degradado a la irreflexiva teoría del reflejo. La dialéctica, limpia así del fermento crítico, se presta al dogmatismo tanto como antaño la inmediatez de la intuición intelectual de Schelling, contra la que se dirigió la polémica hegeliana. Hegel había hecho justicia al criticismo kantiano al criticar el propio dualismo kantiano de forma y contenido y hacer entrar en una dinámica las rígidas determinaciones diferenciales de Kant y, según la interpretación de Hegel, también de Fichte, mas sin sacrificar la insolubilidad de los momentos a una chata identidad inmediata. En su idealismo, la razón se convierte en crítica en un sentido que critica nuevamente a Kant al hacerse negativa, movilizadora de la estática de los momentos, que, sin embargo, se retienen como tales. La reflexión atraviesa de tal manera los polos, que Kant había contrapuesto, de forma y

contenido, naturaleza y espíritu, teoría y praxis, libertad y necesidad, cosa en sí y fenómeno, que ninguna de estas determinaciones queda en pie como algo último. Para poder ser y ser pensada, cada una de ellas necesita por sí misma exactamente de aquel otro momento que en Kant se le contraponía. De ahí que en Hegel mediación no quiera jamás decir, como se figura esa mala inteligencia que no ha podido ser más fatal y que procede de Kierkegaard, algo intermedio entre los extremos, sino algo que acontece a través de los extremos y en ellos mismos; tal es el aspecto radical de Hegel, incompatible con todo moderantismo. Lo que la filosofía tradicional espera hacer cristalizar como elementos ontológicos fundamentales no son –señala Hegel– ideas discretamente puestas unas frente a otras, pues cada una de ellas exige su opuesta, y el proceso es la relación de todas entre sí. Mas de esta manera se transforma tan radicalmente el sentido de la ontología que parece ocioso aplicarlo, como hoy quieren hacer algunos intérpretes de Hegel, a una llamada estructura fundamental cuya esencia consiste precisamente en no serlo, en no ser ὑποχείενον. Si, según Kant, no es posible ningún mundo, ningún *constitutum* sin las condiciones subjetivas de la razón, de lo *constituens*, la autorreflexión hegeliana del idealismo agrega que tampoco es posible ningún *constituens*, que no puede haber condiciones generadoras del espíritu que no hayan sido abstraídas de sujetos fácticos y, por ende, últimamente de algo no meramente subjetivo, del «mundo». Hegel se había sentido perdido dentro de la funesta herencia de la metafísica tradicional, con su pregunta, siempre insistentemente respondida, por un principio último al que poder reducirlo todo.

Por eso, a la dialéctica, quintaesencia de la filosofía hegeliana, no le conviene ningún principio metódico ni ontológico que la caracterice de manera semejante a como lo hace la doctrina de las ideas al Platón intermedio o la monadología a Leibniz. La dialéctica no es ni un mero proceder del espíritu mediante el cual este se sustrajese a su objeto –sucede en él literalmente lo contrario: una confrontación permanente del objeto con su propio concepto–, ni una concepción del mundo en cuyo esquema hubiese que comprimir la realidad. La dialéctica es tan poco afecta a la definición aislada como apta para encajar en una cualquiera. Es un resuelto esforzarse por emparejar la conciencia crítica que la razón tiene de sí misma con la experiencia crítica de los objetos. El concepto científico de verificación es natural de aquel reino de conceptos rígidos y separados –como los de teoría y experiencia– al que Hegel declaró la guerra. Pero si queremos justamente pedirle su verificación a aquella doctrina de la dialéctica, que la ignorancia suele despachar como camisa de fuerza de los conceptos, tal doctrina se ha verificado en la fase histórica más reciente en una medida que constituye una condena de la tentativa de conformarse a lo que es el caso prescindiendo de la supuesta arbitrariedad de tal construcción: Hitler, de acuerdo con su propia ideología y como alguacil tolerado de otros intereses más fuertes, estaba dispuesto a acabar con el bolchevismo mientras su guerra proyectaba sobre Europa la gigantesca sombra del mundo eslavo, aquel mundo del que Hegel ya decía, lleno de presentimientos, que no había entrado aún en la historia. Pero lo que facultó a Hegel para ello no fue ninguna mirada histórica profética, sino esa energía constructiva que penetra en lo que hay sin por eso renunciar a sí misma en cuanto razón, crítica y conciencia de la posibilidad.

No obstante todo esto, aun cuando la dialéctica prueba la imposibilidad de reducir el

mundo a un polo subjetivo fijado, y persigue metódicamente la negación y producción alternativas de los momentos subjetivos y objetivos, la filosofía de Hegel, por ser una filosofía del espíritu, se aferró al idealismo. Sólo la doctrina, inherente al idealismo, de la identidad de sujeto y objeto –que por su pura forma termina siempre en la primacía del sujeto–, le confirió aquella fuerza de lo total que llevó a cabo el trabajo negativo, la fluidificación de los conceptos aislados, la reflexión de lo inmediato y, luego, la superación de la reflexión. Las formulaciones más drásticas a este respecto se encuentran en la historia de la filosofía que Hegel elaboró. Según esta, la filosofía fichteana no sólo es la consumación de la kantiana –como el mismo Fichte una y otra vez sostuvo–, sino que –llega Hegel a decir– no hay «ninguna filosofía fuera de la de este y la de Schelling»[1]. Lo mismo que Fichte, quiso sobrepujar en idealismo a Kant disolviendo el momento que no es propio de la conciencia, el momento dado de la realidad, en una posición del sujeto infinito. Ante la alarmante fragilidad del sistema kantiano, Hegel encareció, y aun acrecentó, la consecuencia de los seguidores de Kant. No le chocó que las grietas kantianas indicasen justamente aquel momento de no identidad que es propio e inseparable de la concepción hegeliana de la filosofía de la identidad. Por el contrario, juzgó lo siguiente sobre Fichte: «Fichte superó ese defecto, esa irreflexiva inconsecuencia kantiana que hace que la totalidad del sistema carezca de unidad especulativa [...] Su filosofía es cultivo de la forma en sí (la razón se sintetiza en sí misma, es síntesis del concepto y la realidad) y, sobre todo, una exposición más consecuente de la filosofía kantiana»[2]. El acuerdo con Fichte va todavía más lejos: «La filosofía fichteana posee la gran ventaja e importancia de haber sentado que la filosofía tiene que ser una ciencia de un solo axioma supremo, del cual se deriven necesariamente todas las determinaciones. Su grandeza es la unidad del principio y el intento de desarrollar a partir de él, de forma científicamente consecuente, todo el contenido de la conciencia, o como se decía, construir el mundo entero»[3]. Pocas frases revelarán tan concisamente como estas la relación, en sí misma contradictoria, de Hegel con el idealismo. Pues lo que constituye el contenido de la filosofía hegeliana es que no cabe expresar la verdad –en Hegel, el sistema– como si fuese semejante axioma, como un principio originario, puesto que esta es la totalidad dinámica de todas las proposiciones que se engendran unas a otras en virtud de su contradicción. Pero esto es exactamente lo opuesto al intento fichteano de extraer el mundo de la pura identidad, del sujeto absoluto, de una posición originaria. Pese a lo cual, Hegel admite enfáticamente como válido el postulado fichteano del sistema deductivo: Sólo que él otorga a este segundo axioma un peso infinitamente mayor que el que se le concede en la propia doctrina fichteana de la ciencia. No se queda –en el lenguaje hegeliano– en la «forma absoluta» que Fichte había asido y que debía encerrar en sí la realidad, sino que la realidad concreta se construye al captar el pensamiento la contraposición entre el contenido y la forma y, si se quiere, desplegarse a partir de la forma misma el contenido a ella opuesto. En la decisión de no tolerar límite alguno y eliminar todo resto terreno de determinación diferenciadora, Hegel dio literalmente cien vueltas al idealismo fichteano. De ese modo, los axiomas de Fichte pierden su significación conclusiva. Hegel sabía de la insuficiencia de un axioma abstracto, del cual debiera seguirse todo, fuera de la dialéctica. Lo que se tiene ya en Fichte, pero aún sin desarrollar, lo convierte en motor del filosofar. La consecuencia del axioma niega a este

y acaba con su primacía absoluta. De ahí que Hegel tuviese que partir (en la *Fenomenología*) del sujeto y captar a la vista de su automovimiento todos los contenidos concretos, tanto como, a la inversa, estatuir (en la *Lógica*) con el ser el movimiento del pensamiento. Cuando se la entiende debidamente, la elección del punto de partida, de lo considerado lo primero, es indiferente para la filosofía hegeliana: esta no reconoce semejante primero como algo fijo que permaneciese inalteradamente igual a sí mismo en el desarrollo del pensamiento. Hegel deja así muy atrás toda metafísica tradicional y el concepto preespeculativo del idealismo. Pero, con todo, no abandona el idealismo. La absoluta estrictez y unidad del curso del pensamiento, a la que, con Fichte y frente a Kant, aspira, estatuye ya por sí sola la prioridad del espíritu, por más que en cada nivel el sujeto se determine como objeto tanto como, al contrario, el objeto se determine como sujeto. Al atreverse el espíritu observador a probar que todo lo que existe es conmensurable con el espíritu mismo, con el *lógos*, con las determinaciones del pensamiento, el espíritu se erige en algo ontológicamente último, aunque a la vez conciba todavía la no-verdad que hay en ello –la del *a priori* abstracto– y se esfuerce por apartar esa su propia tesis general. En la objetividad de la dialéctica hegeliana, que echa abajo todo mero subjetivismo, se esconde algo de la voluntad del sujeto de saltar por encima de su propia sombra: el sujeto-objeto de Hegel es un sujeto. Lo cual explica la contradicción no resuelta, pese a la propia exigencia hegeliana de consecuencia omnilateral, de que la dialéctica sujeto-objeto, privada como está de todo concepto superior abstracto, constituya el todo y, sin embargo, se realice como vida del espíritu absoluto. La quintaesencia de lo condicionado sería lo incondicionado. De ahí sobre todo lo flotante, lo suspendido en el aire, de la filosofía hegeliana, y su escándalo permanente: el que el nombre del concepto especulativo supremo, el de lo absoluto, de lo absuelto, sea literalmente el nombre de aquello flotante. Pero el escándalo hegeliano no ha de atribuirse a ninguna falta de claridad ni a nada abstruso, sino que es el precio que Hegel ha de pagar por la consecuencia absoluta, la cual choca con las barreras del pensar consecuente sin poder quitarlas de en medio. En lo enmarañado y achacoso de la dialéctica hegeliana se encuentra esta su máxima verdad, la de su imposibilidad, aunque sea sin que esa dialéctica, la teodicea de la autoconciencia, tenga la autoconciencia de tal cosa.

Pero Hegel se ofrece así a hacer la crítica del idealismo, a hacer una crítica inmanente, como reclamaba él de toda crítica. Y su umbral llega hasta él mismo. Richard Kroner ha caracterizado la relación de Hegel con Fichte con palabras que, por lo demás, en cierto modo convienen ya a Fichte: «En la medida en que, con la reflexión, se contrapone a todo lo demás, el yo no se distingue de todo lo demás: en tal medida, él mismo pertenece más bien a lo contrapuesto, a lo puesto, a los contenidos del pensamiento, a los momentos de su actividad»[4]. La respuesta del idealismo alemán a esta forma de entender el ser condicionado del yo, una de las que la filosofía de la reflexión pudo trabajosamente encontrar en su desarrollo científico moderno, consiste, tomada a grandes rasgos, en la distinción fichteana entre individuo y sujeto, en definitiva, en la kantiana entre el yo como sustrato de la psicología empírica y el «yo pienso» trascendental. El sujeto finito es, como decía Husserl, un trozo de mundo. Afectado como está por la relatividad, no basta para fundamentar lo absoluto. Esto presupone ya el «constitutum» kantiano que la filosofía trascendental debe clarificar en primer lugar. Frente a esto, el «yo pienso», la pura

identidad –pura en el enfático sentido kantiano– es algo independiente de toda facticidad espaciotemporal. Sólo entonces se puede disolver sin resto en su concepto todo lo existente. Kant no llegó a dar este paso. Del mismo modo que, por un lado, las formas categoriales del «yo pienso» requieren un contenido que les corresponda y que no provenga de ellas mismas, para posibilitar la verdad –o sea, el conocimiento de la naturaleza–, por otro lado se respetan el «yo pienso» mismo y las formas categoriales de Kant como una especie de datos; en este sentido, al menos la crítica de la razón pura es más una fenomenología de la subjetividad que un sistema especulativo. En el «para nosotros» que Kant emplea una y otra vez sin reflexionar sobre él, con ensimismada ingenuidad, se reconoce la referencia de las formas categoriales, no sólo en su aplicación, sino también en su propio origen, a lo existente aludido –o sea, a los hombres–, lo que por su parte sólo es resultado de la interacción de las formas con el material de los sentidos. La reflexión kantiana quedó interrumpida en este punto, atestiguando así la irreductibilidad de lo fáctico al espíritu, el entrecruzamiento de los distintos momentos. Fichte no se contentó con ello. Llevó sin contemplaciones más allá de Kant la distinción entre el sujeto trascendental y el empírico, y por mor de la irreconciliabilidad de ambos intentó arrancar de la facticidad el principio del yo, justificando así el idealismo en aquella absolutez que luego se convirtió en el medio en que habría de desarrollarse el sistema hegeliano. El radicalismo fichteano puso así en libertad lo que en Kant se hallaba encerrado en la semioscuridad de la fenomenología trascendental, pero, contra su voluntad, salió también a luz lo cuestionable de su propio sujeto absoluto. Él mismo dijo de este algo que todos los idealistas posteriores, y entre ellos especialmente los ontólogos, se guardaron muy cuidadosamente de decirlo: que es una abstracción[5]. Sin embargo, el «yo puro» debe condicionar aquello de lo cual se lo abstrae, lo que a su vez lo condiciona a él, puesto que, sin tal abstracción, es simplemente imposible pensar su propio concepto. No cabe independizar absolutamente el resultado de la abstracción respecto de aquello de lo que se ha extraído; como lo abstracto ha de seguir siendo aplicable a lo subsumido bajo él; como la vuelta atrás tiene que ser posible, siempre se conservará en él, en cierto sentido, la cualidad de aquello de lo que ha sido abstraído, aunque sea de una generalidad superior. Por consiguiente, si la formación del concepto de sujeto trascendental o espíritu absoluto se sobrepone totalmente a la conciencia individual, simplemente espaciotemporal, de la que fue obtenido, no cabe redimir ya tal concepto; y entonces, él mismo, que ha demolido todos los fetiches, se convierte en otro más. Pero los filósofos especulativos a partir de Fichte no advirtieron esto. Fichte hipostasió el yo así abstraído, y Hegel permaneció prisionero de él. Ambos pasaron por alto que la expresión yo, tanto la pura y trascendental como la empírica e inmediata, ha de designar alguna conciencia. Ya Schopenhauer insistió en esto frente a Kant, dando un giro antropológico-materialista a su polémica. La razón pura kantiana «no se ha tomado», al menos en la filosofía moral, «como una facultad cognoscitiva del hombre, que es lo único que es, sino que se la ha hipostasiado, sin derecho alguno y para el más pernicioso de los ejemplos y precedentes, como algo que fuera por sí –para documentar lo que puede valer nuestro deplorable periodo filosófico actual–. Entretanto, este planteamiento de la moral como algo no para hombres como tales, sino para todos los seres racionales en cuanto tales, es para Kant un tema tan fundamental y una idea tan

preferente, que no se cansa de repetirla en cada ocasión. Contra lo cual digo que nunca estamos autorizados para establecer un género que nos esté dado en una única especie, y en cuyo concepto no se pueda, por ende, incluir absolutamente nada que no se haya tomado de esta única especie, por lo cual lo que se dijese del género tendría que entenderse siempre como dicho exclusivamente de esta; mientras que, en el caso de que para formar el género se hubiese prescindido sin autorización de algo propio de tal especie, tal vez precisamente por ello se habría suprimido la condición de posibilidad de las restantes propiedades y se las habría hipostasiado como género»[6]. Pero en Hegel todavía se toman –y no precisamente por negligencia con el lenguaje– de la experiencia de sí mismo del sujeto finito las expresiones más enfáticas, como espíritu y autoconciencia: tampoco él puede cortar los hilos entre el espíritu absoluto y la persona empírica. Si el yo absoluto fichteano y hegeliano, en cuanto abstracción del empírico, llegara a eliminar tan radicalmente el contenido peculiar de este que ya no fuese, en definitiva, aquello de lo que ha sido abstraído –o sea, un yo–, que se deshiciese totalmente de la facticidad que acompaña a este concepto, ya no sería aquel ser consigo del espíritu, aquella patria del conocimiento, de la que, por otra parte, depende de modo único la primacía de la subjetividad en los grandes sistemas idealistas. Un yo que ya no fuese en ningún sentido yo, esto es, que se pasase sin hacer referencia alguna a la conciencia individuada y, por tanto, necesariamente a la persona espaciotemporal, sería un sinsentido que no sólo quedaría desvinculado y sería tan indeterminable como Hegel se lo reprochaba al concepto opuesto, al del ser, sino que ya no habría manera de aprehenderlo como yo, o sea, como algo en mediación con la conciencia. El análisis del sujeto absoluto tiene que reconocer la inrresolubilidad de un momento empírico no idéntico en lo que las doctrinas del sujeto absoluto, los sistemas idealistas de la identidad, no podían reconocer como irresoluble. En esta medida, la filosofía de Hegel es, de acuerdo con el veredicto dictado por su propio concepto, no verdadera. Pero entonces, ¿cómo es, con todo, verdadera?

Para responder a esto es preciso descifrar lo que domina toda la filosofía hegeliana sin dejarse nunca capturar. Se trata del espíritu. No se lo contrasta absolutamente con algo no espiritual, material; no es originariamente esfera alguna de objetos particulares, como la de las posteriores ciencias del espíritu. Más bien sería algo ilimitado y absoluto: por eso Hegel, heredero de la razón práctica kantiana, lo llama libre. Pero, según la definición de la *Enciclopedia*, es «esencialmente activo, producente»[7], de igual modo que ya la razón práctica kantiana se diferencia esencialmente de la teórica en que crea su «objeto», el acto. El momento kantiano de la espontaneidad, que en la unidad sintética de la apercepción se aúna completamente con la identidad constitutiva –el concepto kantiano del «yo pienso» era la fórmula de la indiferencia entre la espontaneidad productiva y la identidad lógica–, se hace en Hegel total, y en esta totalidad se hace principio del ser no menos que del pensar. Pero como Hegel deja de contraponer el producir y el actuar, en cuanto obras meramente subjetivas, a la materia, sino que los busca en los objetos concretos, en la realidad objetiva, penetra en el secreto que se oculta tras la apercepción sintética, y saca a esta de la mera hipóstasis arbitraria del concepto abstracto. Y el secreto no es sino el trabajo social. Esto se reconoció por primera vez en los manuscritos filosófico-económicos, descubiertos en 1932, del joven Marx: «La grandeza de la fenomenología hegeliana y de su resultado final –la

dialéctica, la negatividad como principio motor y generador– consiste [...] en que capta la esencia del trabajo y concibe a los hombres objetivos, verdaderos por ser hombres reales, como resultado de su propio trabajo»[8]. El momento de universalidad del activo sujeto trascendental frente al meramente empírico, aislado y contingente, no es una simple quimera, como tampoco lo es la validez de las proposiciones lógicas frente al decurso fáctico de los actos mentales individuales y singulares. Tal universalidad es, por el contrario, la expresión, al mismo tiempo exacta y, en interés de la tesis general idealista, oculta a sus propios ojos, de la esencia social del trabajo; la universalidad que se convierte en trabajo en general en cuanto este es algo para otro, algo conmensurable con otros, en cuanto salida de la contingecia del sujeto singular. Ya según la *Política* de Aristóteles, la autoconservación de los sujetos depende del trabajo de los demás no menos que la sociedad de la actividad de los particulares. La remisión del momento generativo del espíritu a un sujeto en general, en lugar de a la persona individual que trabaja, define el trabajo como organizado, social: su propia «racionalidad», el orden de las funciones, es una relación social.

La traducción del concepto hegeliano de espíritu en trabajo social desencadena el reproche de un sociologismo que confunde la génesis y el efecto de la filosofía hegeliana con su contenido. Hegel era indiscutiblemente un analista trascendental, como Kant. Podría demostrarse hasta en los detalles que, como crítico de este, trató de hacer justicia a sus intenciones más allá de la *Crítica de la razón pura*, del mismo modo que ya la *Teoría de la ciencia* de Fichte forzó el concepto kantiano de lo puro. Las categorías hegelianas, sobre todo el espíritu, caen en el dominio de los constituyentes trascendentales. Pero la sociedad, la conexión funcional de las personas empíricas, sería en Hegel –hablando kantianamente– un *constitutum*, un trozo de eso existente que en la Gran Lógica –en la doctrina de lo absolutamente incondicionado y de la existencia como algo devenido[9]– se despliega a partir de lo absoluto, que sería espíritu. La interpretación del espíritu como sociedad parece así una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος incompatible con el sentido de la filosofía hegeliana ya sólo por faltar a la máxima de la crítica inmanente y por intentar capturar el contenido de verdad de la filosofía hegeliana en algo exterior a ella que esta habría derivado en su propia estructura como algo condicionado o puesto. Desde luego, la crítica explícita de Hegel podría poner de relieve que este no consigue efectuar semejante deducción. La expresión lingüística «existencia», que necesariamente es algo conceptual, es confundida con lo que designa, con algo no conceptual, con lo cual no puede fundirse en una identidad[10]. La absolutez del espíritu no puede sostenerla Hegel de modo inmanente, cosa que, al menos, atestigua su propia filosofía en cuanto que no encuentra lo absoluto en ningún otro lugar que en la totalidad del desacuerdo, en la unidad con su otro. Pero, recíprocamente, la sociedad, por su parte, no es mera existencia, mero *factum*. Sólo para un pensamiento exteriormente antitético, abstracto en el sentido hegeliano de la palabra, sería la relación entre espíritu y sociedad la relación lógico-trascendental entre *constituens* y *constitutum*. A la sociedad le incumbe justamente lo que Hegel reserva al espíritu frente a todos los momentos singulares, aislados, de lo empírico, momentos mediados por la sociedad, constituidos por ella igual que para cualquier idealista las cosas son constituidas por el espíritu antes incluso de toda influencia particular de la sociedad sobre los fenómenos: esta

se manifiesta en ellos como en Hegel lo hace la esencia. La sociedad es tan esencialmente concepto como lo es el espíritu. Como unidad de los sujetos que mediante su trabajo reproducen la vida de la especie, se hace en ella objetivo, independiente de toda reflexión y aparte de las cualidades específicas de los productos del trabajo y de los trabajadores. El principio de la equivalencia del trabajo social hace de la sociedad –en el sentido burgués moderno– algo abstracto y máximamente real, de todo punto igual que lo que Hegel enseña del enfático concepto del concepto. Por eso, cada uno de los pasos del pensar tropieza con la sociedad, y ninguno podría fijarla como tal, como una cosa entre cosas. Lo que permite al dialéctico Hegel preservar el concepto de espíritu de la contaminación con el *factum brutum* y, de ese modo, sublimar y justificar en el espíritu la brutalidad de lo fáctico, es cosa secundaria. La experiencia, inconsciente de sí misma, del trabajo social abstracto se transfigura para el sujeto que reflexiona sobre ella. El trabajo se convierte para él en su forma de reflexión, en puro acto del espíritu, en unidad productiva del espíritu, pues nada puede haber fuera de él. Pero el *factum brutum* que se desvanece en el concepto total de espíritu regresa a él como coacción lógica. Lo particular no puede escapar de ella, como tampoco el individuo a la *contrainte sociale.* Sólo que tal brutalidad de la coacción crea una apariencia de reconciliación en la doctrina de la identidad producida.

Ya antes de Hegel, las expresiones mediante las cuales se define el espíritu en los sistemas idealistas como un producir originario se tomaron, sin excepción, de la esfera del trabajo. No es posible encontrar otras porque lo que se mienta con la síntesis trascendental no puede desprenderse, teniendo en cuenta su propio sentido, de la relación con el trabajo. La actividad sistemática regulada de la razón hace virar el trabajo hacia el interior; y la carga y la coacción del dirigido hacia el exterior se transmiten al esfuerzo de reflejar y modelar que hace el conocimiento en torno al «objeto», conocimiento que luego se necesita en el progresivo dominio de la naturaleza. Ya la distinción tradicional entre sensibilidad y entendimiento indica que el entendimiento, en oposición a lo meramente dado por la sensibilidad, hace algo así como un obsequio sin contrapartida: lo dado por los sentidos sería como los frutos del campo, en tanto que las operaciones del entendimiento estarían sujetas a arbitrariedad; podrían acontecer o no efectuarse, por ser operaciones mediante las cuales los hombres forman algo que queda frente a ellos. La primacía del *lógos* ha sido siempre una parte de la moral del trabajo. La manera de comportarse el pensamiento como tal, cualquiera que sea el contenido que tenga, es disputa hecha habitual e interiorizada con la naturaleza; es una intervención, no un mero recibir. Por ello, cuando se habla de pensamiento, se habla conjuntamente de un material del que el pensamiento se sabe separado, para aprestarlo tal como hace el trabajo con su materia prima. A todo pensar le acompaña así ese momento de esfuerzo violento –reflejo de las necesidades vitales– que caracteriza al trabajo: las fatigas y el esfuerzo del concepto no son nada metafórico.

El Hegel de la *Fenomenología,* para el que la conciencia del espíritu en cuanto actividad viviente y su identidad con el sujeto social real eran menos desvaídas que para el Hegel tardío, reconoció –si no en la teoría, por virtud del lenguaje– el espíritu espontáneo como trabajo. El camino de la conciencia natural hacia la identidad del saber absoluto sería él mismo trabajo. La relación del espíritu con lo dado aparece conforme al modelo de un proceso social, y justamente el de un proceso laboral: «El saber que hay primeramente, o

espíritu inmediato, es lo carente de espíritu, la conciencia sensorial. Para convertirse en auténtico saber, o sea, para engendrar el elemento de la ciencia que es su mismo concepto puro, ha de trabajar y recorrer un largo camino»[11]. Esto no es nada figurado: si el espíritu ha de ser real, ha de serlo sobre todo su trabajo. El hegeliano «trabajo del concepto» no circunscribe de forma más o menos laxa la actividad del sabio. No en vano la presenta siempre Hegel, en cuanto filosofía, también como algo pasivo, «contemplativo». Aquello en lo que el filósofo trabaja no es propiamente sino en otorgar la palabra a lo activo en la cosa misma, a lo que, en cuanto trabajo social, tiene forma objetiva frente a los hombres y, sin embargo, sigue siendo trabajo de los hombres: «El movimiento en el que la conciencia inesencial trata de alcanzar este ser una», se lee en un pasaje avanzado de la *Fenomenología,* «es triple, acorde con las triples relaciones que habrá de sostener con su más allá configurado: primeramente como conciencia pura, después como esencia singular que mantiene relaciones de apetencia y trabajo con la realidad, y, en tercer lugar, como conciencia de su ser para sí»[12].

La interpretación de Hegel ha insistido con razón en que los momentos principales que en su filosofía se distinguen entre sí son, cada uno de ellos, al mismo tiempo el todo. Pero esto vale también, ciertamente, para el concepto de trabajo como relación con la realidad, ya que esta relación es, en cuanto dialéctica de sujeto-objeto, toda ella dialéctica. La conexión central de los conceptos de apetencia y de trabajo desliga a este último de la mera analogía con la actividad abstracta del espíritu abstracto. El trabajo en su sentido plenario está, en efecto, ligado a la apetencia que él por su parte niega: satisface las necesidades de los hombres en todos los niveles, los auxilia en su desamparo, reproduce su vida y a cambio les exige renuncias. Aun en su forma intelectual, el trabajo sigue siendo un brazo que se ha alargado para aportar medios de subsistencia, el principio de dominio de la naturaleza independizado y luego ciertamente enajenado de su saber de sí mismo. Pero el idealismo se torna falso cuando trueca la totalidad del trabajo en ser en sí, cuando sublima el principio del trabajo en algo metafísico, en *actus purus* del espíritu, y tendencialmente transfigura lo producido por los hombres, siempre frágil y condicionado, junto con el trabajo mismo, que es su pena, en algo eterno y justo. Si nos estuviese permitido especular sobre la especulación hegeliana, podríamos conjeturar que en la ampliación del espíritu a totalidad se encuentra, cabeza abajo, el conocimiento de que el espíritu no es ningún principio aislado, ninguna sustancia autosuficiente, sino un momento del trabajo social: el que está separado del trabajo físico. Pero el trabajo físico se ve remitido necesariamente a lo que él mismo no es, a la naturaleza, sin cuyo concepto es tan imposible tener una noción del trabajo –y, en último término, de su forma reflexiva, el espíritu– como tenerla de la naturaleza sin el trabajo: ambos son distintos y ambos vienen mutuamente mediados. La crítica de Marx al Programa de Gotha nombra tanto más exactamente una situación real profundamente encerrada en la filosofía hegeliana cuanto que no pretendía ser una polémica contra Hegel. Todo ello gira en torno a la celebrada sentencia de que «el trabajo es la fuente de toda riqueza y de toda cultura», a la cual opone Marx que «el trabajo no es la fuente de toda riqueza. La naturaleza no es menos fuente de valores de uso (en los que consiste, ciertamente, la riqueza fáctica) que el trabajo, el cual es sólo la manifestación de una fuerza de la naturaleza: la fuerza humana de trabajo. Esa frase se encuentra en todas las

cartillas infantiles, y tiene razón en la medida en que se sobreentienda que el trabajo se desarrolla con los objetos y los medios correspondientes. Pero un programa socialista no ha de permitir semejantes declaraciones burguesas, por no hablar de las condiciones que, por modo único, les dan su sentido. Y mientras el hombre se comporte desde el principio respecto a la naturaleza, que es la fuente primera de todos los medios y objetos del trabajo, como propietario; mientras la trate como algo que le pertenece, su trabajo será fuente de valores de uso, y, por ende, de riqueza. Los burgueses tienen muy buenas razones para atribuir al trabajo una fuerza creadora sobrenatural, pues justamente del condicionamiento del trabajo por la naturaleza se sigue que el hombre que no posea otra propiedad que su fuerza de trabajo tiene que ser, en todas las circunstancias sociales y culturales, esclavo de otros hombres que se han hecho propietarios de las condiciones objetivas del trabajo»[13]. De ahí que Hegel no pueda bajo ningún concepto admitir la separación entre el trabajo físico y el intelectual, y que no descifre el espíritu como aspecto aislado del trabajo, sino, al contrario, vaporice el trabajo a momento del espíritu, eligiendo en cierto modo como máxima la figura retórica *pars pro toto.* Pero, separado de lo que no es idéntico con él mismo, el trabajo se convierte en ideología. Los que disponen del trabajo de otros le atribuyen una dignidad en sí, aquella absolutez y aquella originariedad, justamente porque el trabajo es sólo algo para otros. La metafísica del trabajo y la apropiación del trabajo ajeno son complementarias. Esta relación social dicta su no-verdad a Hegel, la cual consiste en el enmascaramiento del sujeto como sujeto-objeto, en la negación de lo no idéntico en la totalidad, por mucho que, en la reflexión de cada juicio particular, dicha relación aparezca como lo que es.

Dejando aparte el capítulo sobre el amo y el esclavo, es asombroso que la esencia del espíritu productivo hegeliano aparezca con máxima fuerza en la doctrina de la *Fenomenología del espíritu* acerca de «la religión natural», en cuyo tercer grado lo espiritual adquiere por primera vez contenido religioso como «producto del trabajo humano»[14]: «El espíritu se manifiesta aquí, pues, como el artesano y su obrar, mediante el cual se produce a sí mismo como objeto; pero no ha llegado aún al pensamiento de sí mismo, es un trabajar instintivo, como las abejas construyen sus celdas [...] Los cristales de las pirámides y los obeliscos [...] son los trabajos de este artesano de la forma rigurosa»[15]. Como Hegel no contrapone simplemente el fetichismo a la religión, a modo de estadio tosco o degenerado, sino que lo define como momento necesario de la formación del espíritu religioso y, por ello –en el sentido de la dialéctica de sujeto– objeto de la *Fenomenología,* del contenido religioso en sí y, en último término, de lo absoluto, el trabajo humano queda asumido, en su forma material cósica, en las determinaciones esenciales del espíritu en cuanto absoluto. Faltaba muy poca cosa –recordar el momento natural del trabajo, a la vez mediado e indisoluble– para que la dialéctica hegeliana se llamase a sí misma por su nombre.

Aunque con la separación entre el trabajo físico y el intelectual, este, más leve, se reserva, pese a todas las afirmaciones contrarias, el privilegio, el recuerdo de aquel aparece una y otra vez en el proceso espiritual como imagen del actuar físico creada por la imaginación; el espíritu jamás puede sustraerse completamente a su relación con la naturaleza que ha de dominar; pues para dominarla, la obedece, y hasta su orgullosa

soberanía la adquiere con grandes penas[16]. Pero la metafísica del espíritu, que por ser la de su propio trabajo inconsciente, hace del espíritu algo absoluto, es la afirmación de su cautividad, el intento del espíritu que se hace a sí mismo objeto de reflexión por reinterpretar como bendición y justificar la maldición a que se doblega al difundirla. Lo que permite acusar de ideológica a la filosofía hegeliana es ante todo la interpretación de la alabanza burguesa del trabajo, que la exalta sin límite. Los sobrios rasgos realistas de Hegel encuentran asilo precisamente en este punto elevado del sistema idealista, en lo absoluto tan embriagadoramente proclamado al final de la *Fenomenología*. Sin embargo, incluso esta engañosa identificación del trabajo con lo absoluto tiene su razón. Mientras el mundo forme un sistema, lo hará justamente a través de la cerrada universalidad del trabajo social, el cual es, de hecho, la mediación radical; y, del mismo modo que lo era entre el hombre y la naturaleza, lo será dentro del espíritu que es para sí, que no tolera nada fuera y respeta la memoria de lo que hubiese habido fuera. Nada hay en el mundo que no se le aparezca al hombre exclusivamente a través del trabajo social. Incluso la pura naturaleza, cuando el trabajo carece de todo poder sobre ella, viene determinada precisamente por él, aunque sea como relación negativa con el trabajo. Sólo la autoconciencia de todo esto podría haber llevado a la dialéctica hegeliana más allá de sí misma, pero tal autoconciencia lo impidió: pronunciaría si no ese nombre que la tiene hechizada. Puesto que de nada se sabe sino de lo que pasa a través del trabajo, este se convierte, con razón y sin ella, en algo absoluto, de desdicha en dicha; por eso, aquel todo, que es una parte, ocupa forzosa, inevitablemente el puesto de la verdad en la ciencia de la conciencia que aparece. Pues la absolutización del trabajo es la de las relaciones de clase: una humanidad libre de trabajo estaría libre de dominación. El espíritu sabe esto, mas sin permitirse saberlo; y tal es la miseria toda de la filosofía. Pero el paso a través del cual el trabajo se eleva sin más a principio metafísico no es otro que la eliminación consecuente de ese «material» al que todo trabajo se siente ligado, que le traza a él mismo sus límites, que le recuerda lo inferior y relativiza su soberanía. De ahí que la teoría del conocimiento haga juegos malabares mientras lo dado produzca la ilusión de engendrado por el espíritu mismo. Ha de desvanecerse el hecho de que también el espíritu se encuentre bajo la coacción del trabajo e incluso sea trabajo; la gran filosofía introduce literalmente de modo subrepticio la suma de la coacción como libertad. Pero se verá desmentida, porque no se puede conseguir la reducción de lo existente al espíritu, porque, como sabía el mismo Hegel, es preciso abandonar la posición gnoseológica cuando se la desempeña hasta el fin; pero su verdad radica en que nadie es capaz de salir del mundo constituido por el trabajo para pasar a otro que fuese inmediato. La crítica de la identificación del espíritu con el trabajo sólo puede llevarse a cabo confrontando el concepto filosófico del espíritu con lo que propiamente este efectúe, no recurriendo a algo positivamente trascendente, de la clase que sea.

El espíritu no ha llevado a cabo semejante cosa. Es sabido que el concepto de sistema, en su vigorosa versión hegeliana, que ciertamente no corresponde al concepto de sistema deductivo de las ciencias positivas, se ha de entender orgánicamente, como un crecer y haber crecido uno dentro de otro todos los momentos parciales de un todo por virtud de este todo, que cada uno se encontraría ya ínsito en cada uno de ellos. Tal concepto de sistema implica la identidad de sujeto y objeto desplegada hasta encerrar todo en sí, hasta

lo absoluto; y la verdad del sistema se derrumba con esa identidad. Pero esta, la reconciliación plena a través del espíritu en medio de un mundo real de antagonismos, es una mera afirmación. La anticipación filosófica de la reconciliación ofende a la reconciliación real; a cualquier cosa que la contradiga la acusa de ser indigna de la filosofía y propia de la existencia corrompida. Pero un sistema sin lagunas y una reconciliación consumada no son lo mismo, sino incluso una contradicción: la unidad del sistema proviene de un poder no reconciliado. El mundo concebido en el sistema hegeliano se ha acreditado literalmente como sistema, a saber: el de una sociedad radicalmente socializada, sólo ahora, al cabo de ciento veinticinco años, y lo ha hecho satánicamente. Entre las hazañas más grandiosas de Hegel se cuenta el que extrajese del concepto ese carácter sistemático de la sociedad mucho antes de que este pudiese imponerse en el ámbito de la propia experiencia hegeliana, en Alemania, que se había quedado muy retrasada en el desarrollo burgués. El mundo que está trabado mediante la «producción», mediante el trabajo social conforme a las relaciones de cambio, depende en todos sus momentos de las condiciones sociales de la producción y hace así efectiva realidad la primacía del todo sobre las partes; la desesperada impotencia de cada individuo verifica hoy aquí la exaltada idea hegeliana de sistema. Incluso el culto del hacer, de la producción, no sólo es ideología del hombre dominador de la naturaleza, ilimitadamente activo. En él sedimenta el hecho de que la relación universal de cambio, en la que todo cuanto hay es un ser para otro, venga dominada por quienes disponen de la producción social, y este dominio se venera filosóficamente. Justamente el ser para otro, el fundamento oficial del derecho de existencia de todas las mercancías, es algo que la producción sólo arrastra consigo. Y el mundo, en el que no hay nada por mor de sí mismo, es a la vez el mundo del producir desatado, olvidado de su destino humano. Este ensimismamiento de la producción, el insaciable y destructivo principio de expansión de la sociedad de cambio, se refleja en la metafísica hegeliana. Ella describe, y no en perspectivas históricas, sino esencialmente, lo que el mundo propiamente es sin engañarse con la pregunta por la autenticidad.

La sociedad burguesa es una totalidad de antagonismos. Se mantiene viva únicamente merced a sus antagonismos, y no puede atenuarlos. En la obra hegeliana de peor fama por su tendencia restauradora, su apología de lo existente y por su culto del Estado, la *Filosofía del derecho,* se formula crudamente todo esto. Precisamente las excentricidades de Hegel, los pasajes provocadores responsables de que en el mundo occidental pensadores relevantes como Veblen, Dewey e incluso Santayana asociaran a Hegel con el imperialismo alemán y el fascismo, habría que derivarlas de la conciencia del carácter antagonista de la totalidad. Por eso no hay que restar importancia a la idolatría del Estado en Hegel, ni tratarla como una mera aberración empírica o un componente inesencial. Lo que la produjo es la percatación de que las contradicciones de la sociedad burguesa no pueden solucionarse con su propio movimiento. A este respecto son decisivos pasajes como este: «Aquí se pone de relieve que, con todo el exceso de riqueza, la sociedad civil no es lo suficientemente rica, es decir, no posee lo suficiente en su particular caudal para remediar el exceso de pobreza y la formación de una plebe [...] Merced a esta su propia dialéctica, la sociedad civil, ante todo esta sociedad determinada, se verá empujada más allá de sí misma para buscar consumidores fuera de ella misma, en otros pueblos que le vayan a la zaga en

cuanto a los recursos en que ella es excedentaria, o, en general en industria, etc., y, de ese modo, los medios de subsistencia necesarios»[17]. Que la pobreza, el «pauperismo» en la terminología antigua de Hegel, aumente con la riqueza social, es algo para lo que el libre juego de las fuerzas de la sociedad capitalista, cuya teoría económica liberal Hegel había aceptado, desconoce todo remedio, y menos aún podía imaginar Hegel un incremento de la producción que volviera irrisoria la afirmación de que la sociedad no es suficientemente rica en bienes. Hegel invoca desesperadamente al Estado como instancia situada más allá de tal juego de fuerzas. El párrafo 249 se refiere explícitamente al pasaje inmediatamente precedente, que es el más avanzado. Comienza así: «La previsión policial realiza y conserva ante todo lo universal que está contenido en la particularidad de la sociedad civil cual orden exterior y organización externos para la protección y seguridad de las masas frente a finalidades e intereses particulares que tienen en esto universal su subsistencia, y en cuanto dirección superior ejerce asimismo la tutela de los intereses (§ 246) que van más allá de esta sociedad»[18]. Tiene que mitigar lo que, de no ser así, no habría que mitigar. La filosofía política de Hegel es un golpe de fuerza necesario; golpe de fuerza porque suspende la dialéctica en nombre de un principio que debía ser objeto de la propia crítica hegeliana de lo abstracto, y ello porque, como al menos da a entender, no tiene su lugar más allá del juego social de fuerzas: «Los intereses *particulares* comunes, que pertenecen a la sociedad civil y se hallan fuera de lo universal existente en sí y para sí del Estado mismo, tenen su administración en las corporaciones de las comunidades y de los demás oficios y estamentos, junto con sus autoridades, presidentes, administradores y similares. En la medida en que estos asuntos, que ellos vigilan, son por una parte la propiedad privada y el interés de estas esferas particulares, y en este aspecto su autoridad descansa conjuntamente en la confianza de sus camaradas de clase y de la población, y por otra parte estos círculos han de estar subordinados a los intereses superiores del Estado, para la ocupación de estos puestos en general se producirá una mezcla de elección común de estos interesados y ratificación y determinación superiores[19]. Pero el golpe de fuerza era necesario, ya que, en otro caso, el principio dialéctico se saldría de lo existente y habría negado la tesis de la identidad absoluta –que sólo en cuanto realizada es absoluta: tal es el núcleo de la filosofía hegeliana–. En ninguna parte se acerca tanto la filosofía de Hegel a su propio substrato, la sociedad, como allí donde desatina sobre ella. En realidad es esencialmente negativa: es una crítica. Al convertir Hegel la filosofía trascendental de la *Crítica de la razón pura* –justamente en virtud de su tesis de la identidad de la razón con lo existente– en crítica de lo existente mismo, va más allá de toda positividad y denuncia el mundo –cuya teodicea constituye su propio programa– tanto en su integridad y coherencia como en su coherencia culposa, en la que todo lo existente merece perecer. Incluso la falsa pretensión de que el mundo es, sin embargo, bueno, contiene en sí otra legítima: la de que habría que hacer bueno y reconciliar el mundo fáctico no meramente en la idea que se le opone, sino realmente. Si bien el sistema hegeliano acaba en la no-verdad por su propia consecuencia, ello no sentencia a Hegel –como quisieran las infatuadas ciencias positivas– tanto como a la realidad. El desdeñoso «tanto peor para los hechos» se moviliza tan automáticamente contra Hegel porque dice la sangrante verdad sobre los hechos. Él no los reprodujo meramente, sino que engendrados con el pensamiento, los concibió y criticó: su

negatividad los hace siempre algo distinto de lo que simplemente son y de lo que afirman ser. El principio del devenir de la realidad, según el cual esta es más que su positividad, y que es el motor idealista central de Hegel, es al mismo tiempo antiidealista: es crítica del sujeto a la realidad que el idealismo hace equivaler al sujeto absoluto, a saber: la conciencia de la contradicción en la cosa y, con ella, la fuerza de la teoría, con la que esta se vuelve contra sí misma. Si la filosofía hegeliana fracasa medida con el criterio máximo, que es el propio, al mismo tiempo se acredita. La no identidad de lo antagonista, con la que choca y que sólo a duras penas consigue doblegar, es la de ese todo que no es lo verdadero, sino lo no verdadero, la oposición absoluta a la justicia. Mas precisamente esta no identidad adopta en la realidad la forma de la identidad, el carácter omniabarcador sobre el cual no impera ningún tercero reconciliador. Esta ofuscada identidad es la esencia de la ideología, de la apariencia socialmente necesaria. Esta únicamente podría desvanecerse a través de la contradicción devenida absoluta, no mitigándola en lo absoluto, y tal vez sería así capaz un día de encontrar aquella reconciliación que Hegel tuvo que fingir porque su posibilidad real todavía se le ocultaba. La filosofía hegeliana quiere ser negativa en todos sus momentos particulares; mas cuando, contra su intención, se convierte en negativa también en su totalidad, reconoce en ello la negatividad de su objeto. Al acabar saliendo incoerciblemente a la luz la no identidad de sujeto y objeto, de concepto y cosa, de idea y sociedad; al desvanecerse en la negatividad absoluta, deja atrás lo que había prometido y se hace verdaderamente idéntica con su enmarañado objeto. Pero la cesación del movimiento, lo absoluto, últimamente no significa en él otra cosa que la vida reconciliada, la de los impulsos satisfechos, que no conoce ya privación alguna ni tampoco el trabajo, únicamente al cual debe, sin embargo, la reconciliación. La verdad de Hegel no tiene, por tanto, su puesto fuera del sistema, sino que se halla ínsita en él tanto como la no-verdad. Pues esta no-verdad no es sino la no-verdad del sistema de la sociedad, que constituye el sustrato de su filosofía.

El giro objetivo que en Hegel dio el idealismo y la restitución de la metafísica especulativa aniquilada por el criticismo, que restauró incluso conceptos como el del ser y quiso salvar hasta la prueba ontológica de la existencia de Dios, todo ello ha alentado a reclamar a Hegel para la ontología existencial. La interpretación que hace Heidegger de la *Introducción a la fenomenología* en sus «Sendas perdidas» es el testimonio más conocido, aunque no el primero. En estas reivindicaciones podemos observar lo mal que a la ontología existencial le sienta que se hable de su afinidad con el idealismo trascendental, al que cree haber superado con el *pathos* del ser. Pero mientras lo que actualmente se denomina pregunta por el ser halla un sitio en el sistema hegeliano como momento suyo, Hegel deniega al ser precisamente esa absolutez, ese ser anterior a todo pensar y a todo concepto del que la más reciente resurrección de la metafísica espera apropiarse. La teoría hegeliana del ser, que determina a este de un modo esencialmente negativo como un momento reflejado y criticado de la dialéctica, es incompatible con su actual teologización. No hay aspecto de su filosofía más actual que su desmontaje del concepto de ser. Ya la definición del ser que se encuentra al comienzo de la *Fenomenología* dice exactamente lo contrario de lo que hoy quiere sugerir tal palabra: «La substancia viva es, además, el ser

que es en verdad sujeto, o, lo que es lo mismo, que es en verdad real, pero sólo en cuanto que es el movimiento del ponerse a sí mismo o la mediación de su devenir otro consigo misma»[20]. La diferencia entre el ser como sujeto y el ser que Hegel escribe con la entonces ortográfica y hoy arcaica y griega *[Seyn]* concierne al todo. Como es sabido, y en oposición a aquel partir de la conciencia subjetiva, la lógica despliega las categorías del pensar mismo en su objetividad, comenzando por el concepto del ser. Pero este comienzo no fundamenta ninguna *prima philosophia.* El ser de Hegel es lo opuesto a una esencia originaria. Hegel no abona al concepto de ser, como una dignidad originaria, la inmediatez, la apariencia de que el ser sea lógica y genéticamente anterior a toda reflexión, a toda división de sujeto y objeto, sino que se la anula. El ser es –se lee inmediatamente al comienzo de la parte de la *Lógica* que lleva por título la palabra Ser– lo «inmediato indeterminado»[21], y esta inmediatez, a la que se aferra la ontología existencial, se convierte para Hegel, que calaba la mediatez de cada cosa inmediata, en virtud de su indeterminación, en un argumento contra la dignidad del ser, en su perfecta negatividad, en motivo para dar aquel paso dialéctico que hace equivaler el ser a la nada: «En su inmediatez indeterminada es igual sólo a sí mismo [...] es la pura indeterminación y el puro vacío. No hay nada que intuir en él, si es que puede hablarse aquí de intuir; o bien es sólo este puro, vacío intuir en sí mismo. Tampoco hay en él nada que pensar, o bien es igualmente sólo un pensar vacío. El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad nada, ni más ni menos que nada»[22]. Pero este vacío es menos una cualidad ontológica del ser que una carencia del pensamiento filosófico que termina en el ser. «Si expresamos el ser como predicado de lo absoluto», escribe el Hegel de la madurez en la *Enciclopedia,* «ello nos da su primera definición: lo absoluto es el ser. Esta es (en el pensamiento) la definición puramente inicial, la más abstracta y menesterosa»[23]. Como última herencia de la originariamente donante intuición husserliana se celebra hoy el concepto de ser como lo que se sustrae a toda cosificación, como la inmediatez absoluta. Hegel no sólo lo caló como inintuitivo debido a aquella indeterminación y a aquel vacío, sino como un concepto que se olvida de que es concepto y se disfraza de inmediatez pura; en cierto modo, el más cósico de todos. «En el ser en cuanto aquello simple e inmediato queda atrás [...] el recuerdo de que es resultado de una abstracción total y, ya por tal abstracta negatividad, no es nada»[24], se lee en un pasaje algo posterior de la *Lógica.* Pero en unas frases de esta obra que se aguzan específicamente contra Jacobi puede comprobarse que con lo anterior no se dramatizaba un juego sublime entre palabras originarias, sino que la crítica del ser significa en realidad crítica de todo uso enfático de este concepto: «En esta pureza totalmente abstracta de la continuidad, es decir, en esta indeterminación y vaciedad del imaginar, es indiferente llamar a esta abstracción espacio, o intuir puro, o pensar puro: todo esto es lo mismo que aquello que el hindú –cuando exteriormente inmóvil, e igualmente quieto en cuanto a sensación, imaginación, fantasía, deseos, etc., no mira durante años más que la punta de su nariz y dice interiormente en sí Om, Om, Om, o bien no dice absolutamente nada– llama Brahma. Esta conciencia sorda y vacía es, entendida como conciencia, el Ser»[25]. Hegel oía la invocación al ser con rigidez mánica como formalista matraqueo del molinillo de oraciones. Sabía lo que actualmente se falsea y se pierde pese a todo el palabreo sobre lo concreto precisamente en la magia de la concreción indeterminada, que

no tiene otro contenido que su propia aura: que la filosofía no debe buscar su objeto en los supremos conceptos universales, por mor de su pretendida eternidad y su carácter imperecedero, conceptos que luego se avergüenzan de su propia universalidad. Como después de él hiciera sólo el Nietzsche de *El ocaso de los ídolos*, rechazó la equiparación del contenido filosófico, de la verdad, con las abstracciones supremas, y colocó la verdad precisamente en aquellas determinaciones con las cuales la metafísica tradicional era demasiado refinada para mancharse las manos. El idealismo se trasciende a sí mismo en Hegel ante todo con esta intención, que impera del modo más grandioso en la referencia directa de las etapas de la conciencia a las etapas sociohistóricas en la *Fenomenología del espíritu*. Lo que hoy dice elevarse por encima de la dialéctica como invocación de palabras originarias, como «Sage», la abstracción, es más que nunca presa suya, pues es una abstracción que se hincha hasta presentarse como algo existente en y para sí, reduciéndose así a algo totalmente carente de contenido, a tautología, a ser, que no dice nada sino solamente ser.

A partir de Husserl, los filósofos contemporáneos del ser se oponen al idealismo. En realidad se expresa en ellos la situación irrevocable de la conciencia histórica: ellos registran la verdad de que a partir de la mera inmanencia subjetiva, la conciencia, no puede desplegarse o seguirse algo que no es. Pero han hipostasiado el resultado supremo de la abstracción subjetivo-conceptual, el ser, y de esta suerte, sin percatarse de ello, han quedado atrapados en el idealismo, tanto en su postura teórica como en su actitud hacia la sociedad. Nada les prueba esto de forma más evidente que las especulaciones del archiidealista Hegel. Aunque los restauradores de la ontología se sienten de acuerdo con Hegel, como ya sucedió en el temprano trabajo de Heidegger sobre una supuesta obra de Duns Scoto en lo que se refiere a la concepción general de la metafísica occidental, de la que posteriormente aquellos esperaban escapar, la verdad es que en Hegel un idealismo extremo trasciende la mera subjetividad y rompe el círculo cegador de la inmanencia filosófica. También en Hegel quiere el idealismo –para emplear una expresión de Emil Lask a algo más general– ir más allá de sí mismo. Pero tras la coincidencia formal con el impulso ontológico se esconden diferencias cuya sutileza mira al todo. La idea, que en Hegel se vuelve propiamente contra el idealismo tradicional, no es la del ser, sino la de la verdad: «Lo que sostiene la filosofía en general es que la forma del pensar es la absoluta, y que la verdad se manifiesta en ella como es en sí y para sí»[26]. El carácter absoluto del espíritu, contrapuesto a todo lo meramente finito, garantizaría la absolutez de la verdad, que se sustrae al mero opinar, a toda intención y a todo subjetivo «hecho de conciencia»: tal es la cima de la filosofía de Hegel. Para él, la verdad no es ninguna simple relación entre el juicio y el objeto, ningún predicado del pensar subjetivo, pues ha de elevarse sustancialmente por encima de ello como un «en sí y para sí». El saber de la verdad no es para él inferior al de lo absoluto: a eso tiende su crítica del criticismo demarcador, que separa tajante la subjetividad del ser en sí. El criticismo, se lee en un pasaje que cita Kroner, ha «otorgado una buena conciencia al no saber de lo eterno y divino al asegurar ella [*sc.* “la llamada filosofía crítica”] haber demostrado que no se puede saber nada de lo eterno y divino [...] Nada ha sido mejor recibido por la superficialidad del saber y del carácter, nada tan gustosamente aceptado, como esta doctrina del no-saber, con la que esa

misma superficialidad e insulsez se ha presentado como lo más distinguido, como la meta y el resultado de toda aspiración intelectual»[27]. Semejante enfática idea de la verdad da un mentís al subjetivismo, cuya constante preocupación por si la verdad es suficientemente verdadera termina en la abolición de la verdad misma. El contenido de conciencia que se despliega como verdad no es verdad sólo para el cognoscente, aunque sea sujeto trascendental. La idea de la objetividad de la verdad robustece la razón del sujeto: ha de serle posible y ha de serle suficiente, en tanto que los intentos actuales de evasión del subjetivismo se dan a la difamación del sujeto. Pero la idea hegeliana, por ser idea de la razón, se diferencia de la restauración del concepto absoluto del ser en que viene en sí mediada. Para Hegel, la verdad en sí no es el «ser»: precisamente en este se oculta la abstracción, el modo de proceder del sujeto que fabrica de forma nominalista sus conceptos. Pero en la idea hegeliana de la verdad se encarece el momento subjetivo, el de la relatividad, por percatarse este de sí mismo. En lo verdadero está contenido el pensamiento, en el que lo verdadero no queda absorbido, «por lo cual, cuando la reflexión se excluye de lo verdadero y no se la concibe como momento positivo de lo absoluto, se desconoce la razón»[28]. Acaso nada pueda decir más sobre la esencia del pensar dialéctico que el que la autoconciencia del momento subjetivo que hay en la verdad, la reflexión sobre la reflexión, haya de reconciliarse con la injusticia que la subjetividad disponedora hace a la verdad en sí al meramente mentarla y dar por verdadero lo que nunca lo es del todo. Si la dialéctica idealista se vuelve contra el idealismo, es porque su propio principio, que es precisamente la exaltación de su pretensión idealista, es al mismo tiempo antiidealista. La dialéctica es un proceso no tanto bajo el aspecto del ser en sí de la verdad como bajo el de actividad de la conciencia, y el proceso no es sino la verdad misma. Hegel recalca esto en giros siempre nuevos: «la verdad es su movimiento en ella misma, mientras que aquel método» –el matemático– «es el conocimiento exterior al material»[29]. Tal movimiento se desliga del sujeto pensante: «todo depende de concebir y expresar lo verdadero no como sustancia, sino igualmente como sujeto»[30]. Pero como en todo juicio particular la cosa de que se trate se confronta con su concepto, y como, además, todo juicio particular finito se desvanece por no verdadero, la actividad subjetiva de la reflexión traslada la verdad más allá del concepto tradicional de adecuación del pensamiento a las cosas: la verdad ya no se deja capturar como cualidad de los juicios. En Hegel, la verdad es como en la definición tradicional, pero en secreta oposición a ella, «concordancia del concepto con su realidad»[31]; consiste «en la concordancia del objeto consigo mismo, es decir, con su concepto»[32]. Pero como ningún juicio finito alcanza jamás tal concordancia, el concepto de verdad es arrancado de la lógica predicativa y trasladado por entero a la dialéctica. «Hay que dejar de lado», dice Hegel, «la opinión de que la verdad tiene que ser algo manifiesto»[33]. La crítica de la separación tajante de los momentos del juicio funde la verdad, en cuanto concebida como mero resultado, con el proceso. Destruye la apariencia de que la verdad en general pueda ser un conformarse la conciencia a algo singular frente a ella: «Lo verdadero y lo falso se encuentran entre esos pensamientos determinados que, inmóviles, se consideran como esencias propias que, fijas y aisladas, se mantuviesen una de un lado y la otra del opuesto, sin comunidad entre ellas. Por el contrario, es preciso sostener que la verdad no es una moneda acuñada que pueda darse y

recibirse sin más. No hay lo falso [...] Decir que se sabe algo falsamente equivale a decir que el saber se halla en desigualdad con su sustancia. Sólo que esta desigualdad constituye la diferenciación en general, que es el momento esencial. De esta diferenciación llegará a surgir su igualdad, y esta igualdad devenida es la verdad. Pero no es verdad como si la desigualdad se hubiese eliminado como se elimina la escoria del metal puro, ni tampoco como la herramienta se deja lejos de la vasija terminada, sino que la desigualdad sigue presente de un modo inmediato en lo verdadero como tal, como lo negativo, como el sí mismo»[34]. De este modo rompe con la doctrina de la verdad como una *adaequatio rei atque cogitationis*, que toda la filosofía moderna recita y repite. Con la dialéctica, ese proceder del nominalismo consecuente despertado a la conciencia de sí mismo, que somete a prueba en la cosa todo concepto y lo convence así de su insuficiencia, se enciende una idea platónica de la verdad. Pero no afirma tal idea como si fuese inmediatamente intuitiva, evidente, sino que la espera justamente de aquella insistencia del trabajo del pensamiento que tradicionalmente se detiene en la crítica del platonismo: también la razón filosófica tiene su astucia. Sólo gracias a que la exigencia de verdad deja que se proteste la pretensión de verdad, con todo indispensable, de todo juicio limitado, y, por ende, no verdadero; a que la *adaequatio* subjetiva es negada por la autorreflexión, la verdad pasa por sí sola a idea objetiva, ya irreductible nominalistamente. Hegel interpreta una y otra vez el movimiento en que ha de consistir la verdad como «movimiento propio», que estaría tan motivado por las circunstancias del juicio como por la síntesis del pensamiento. Que el sujeto no deba contentarse con la mera adecuación de sus juicios a las circunstancias, es consecuencia de que el juicio no es una actividad meramente subjetiva, y de que la verdad no es una mera cualidad del juicio, sino que en ella siempre se impone a la vez lo que, sin ser aislable, no puede reducirse al sujeto y lo que las tradicionales teorías idealistas del conocimiento creían poder preterir como una mera X. La verdad se desprende de su subjetividad: como ningún juicio subjetivo puede ser verdadero y, sin embargo, todos tienen que querer serlo, la verdad trasciende hasta el en sí. Pero, con este trascender, la verdad, ni meramente «puesta», ni meramente «desvelada», es también incompatible con lo que pregunta la ontología. La verdad hegeliana ni está ya en el tiempo, como lo estaba la nominalista, ni, a la manera ontológica, se halla por encima de él: el tiempo es para Hegel un momento de ella misma. La verdad es, como proceso, un «atravesar todos los momentos» que se opone a la «proposición libre de contradicción» y, en cuanto tal, posee un núcleo temporal. Esto liquida aquella hipóstasis de la abstracción y del concepto igual a sí mismo que domina la filosofía tradicional. Aunque el movimiento hegeliano del concepto ha restaurado en cierto sentido el platonismo, este ha quedado a la vez curado de su estatismo, de su herencia mítica, y ha asumido toda la espontaneidad de la conciencia liberada. Pero si, a pesar de todo, Hegel permanece últimamente adherido a la tesis de la identidad y, por ende, al idealismo, en una hora del espíritu en la que, a diferencia de lo que sucedía hace cien años, este se halla encadenado por el conformismo, la crítica del idealismo, que desde hace mucho tiempo es poco costosa y que antes había que arrancarla del poderío del idealismo hegeliano, ha de recordarnos un momento de la verdad de aquella tesis de la identidad. Si, hablando kantianamente, no hubiera parecido alguno entre el sujeto y el objeto, si ambos se encontrasen separados, absolutamente opuestos y sin mediación, como quiere el

positivismo desatado, no sólo no habría verdad alguna, sino tampoco ninguna razón y ningún pensamiento. Un pensar que hubiese extirpado completamente su impulso mimético, un tipo de ilustración que no llevase a cabo la autorreflexión que constituye el contenido del sistema hegeliano y que este denomina afinidad entre la cosa y el pensamiento, desembocaría en la locura. El pensar absolutamente carente de relación, oposición perfecta a la filosofía de la identidad; el pensar que retira toda participación del sujeto, toda «ocupación», todo antropomorfismo del objeto, es la conciencia del esquizofrénico. Su objetividad triunfa en el narcisismo patológico. El concepto especulativo hegeliano salva la mimesis gracias a que el espíritu se tiene delante a sí mismo: la verdad no es *adaequatio,* sino afinidad, y, merced a Hegel, este tener presente la razón su esencia mimética se manifiesta con el idealismo moribundo como derecho humano de la razón.

Esto permitiría la objeción de que Hegel, el realista platónico e idealista absoluto, se habría entregado con la hipóstasis del espíritu al fetichismo del concepto no menos que hoy se hace en nombre del ser. Sin embargo, el juicio que insiste en esta semejanza es él mismo abstracto. Podrán el pensar abstracto y el ser abstracto ser la misma cosa, tal como se dice en los comienzos de la filosofía occidental en un verso, sin duda muy controvertido, del poema de Parménides, pero los significados del concepto ontológico de ser y del hegeliano de razón son distintos. Ambas categorías participan de la dinámica histórica. Teniendo en cuenta su crítica del reflexionar finito y limitado, se ha intentado –incluso Kroner lo ha hecho– encasillar a Hegel con los irracionalistas, y en este respecto cabe apelar a algunas declaraciones suyas, como la de que la especulación, igual que la fe inmediata, va contra la reflexión. Pero, igual que hace Kant en las tres *Críticas,* conserva resueltamente la razón como algo uno, como razón, *ratio,* pensar. Incluso el movimiento que ha de llevar más allá de todas las determinaciones finitas del pensamiento es movimiento autocrítico de este: el concepto especulativo no es ni intuición a secas ni «intuición categorial». Podrá dudarse de la rigurosidad del intento hegeliano de salvar, frente a Kant, la prueba ontológica de la existencia de Dios, pero lo que lo movió a ello no fue una voluntad de oscurecimiento de la razón, sino, por el contrario, la utópica esperanza de que el bloque constituido por los «límites de la posibilidad de la experiencia» no sea lo último, de que, como en la escena final del *Fausto,* todo salga bien, de que, con toda su debilidad, su condicionamiento y su negatividad, el espíritu se asemeje a la verdad y, por ende, sea capaz de conocerla. Si en otro tiempo se señaló con razón la desmesura de la doctrina hegeliana del espíritu absoluto, hoy que todos difaman al idealismo, y más que nadie los secretamente idealistas, la noción del carácter absoluto del espíritu se muestra como un saludable correctivo. Ella corrige la paralizante resignación de la conciencia actual, siempre dispuesta a reforzar de nuevo, desde su propia debilidad, la humillación que le inflige la prepotencia la existencia ciega: «En la llamada prueba ontológica de la existencia de Dios se encuentra la misma conversión del concepto absoluto en el ser, lo que en la época moderna constituyó la hondura de la idea, pero que en la época más reciente se ha dado por cosa inconcebible –con lo cual, puesto que la verdad sólo es la unidad del concepto y de lo existente, se ha renunciado al conocimiento de la verdad»[35].

Aunque la razón hegeliana se resiste a ser meramente subjetiva y negativa, y

continuamente hace de portavoz de lo contrapuesto a tal razón subjetiva e incluso encuentra gustosamente la razón en lo que se opone a ella, Hegel no reduce a obediencia al que proteste simplemente haciendo que lo heterónomo y enajenado le sepa bien, como si fuese cosa propia; ni tampoco simplemente le enseña que de nada sirve dar coces contra el aguijón. Hegel sintió hasta en lo más íntimo que el destino del hombre en general sólo puede realizarse a través de lo que enajenado, algo así como a través del poder superior del mundo sobre el sujeto. El hombre debe apropiarse de los poderes que le son hostiles, en cierto modo introducirse a hurtadillas en ellos. Hegel introdujo en la filosofía de la historia la astucia de la razón para hacer plausible que la razón objetiva, la realización de la libertad, sale con bien merced a las pasiones ciegas e irracionales de los individuos históricos. Esta concepción revela algo del núcleo experiencial del pensamiento hegeliano. Este es todo él astuto; espera la victoria sobre el poder del mundo, que penetra con la mirada sin ilusiones, de que tal poder se vuelva contra él mismo, hasta convertirlo en algo diferente. En la conversación con Goethe que nos ha transmitido Eckermann, en la que aquel se quitó la careta como en pocas ocasiones, Hegel define la dialéctica como el espíritu de contradicción organizado. Lo cual alude ante todo a esa clase de astucia, que es algo así como una grandiosa astucia del campesino que durante tanto tiempo ha aprendido a bajar la cabeza ante los poderosos y amoldarse a sus necesidades hasta que puede arrebatarles el poder: la dialéctica del amo y el esclavo de la *Fenomenología* divulga esto. Es sabido que Hegel, a lo largo de toda su vida, incluso como supuesto filósofo político prusiano, no renunció a lo suabo, y las noticias que sobre él tenemos consignan una y otra vez la asombrosa sencillez de la forma de ser de aquel escritor excepcionalmente difícil. Guardaba inquebrantable fidelidad a su origen, lo cual es condición de un yo robusto y de toda elevación del pensamiento. Ciertamente hay también en ello un momento no resuelto de falsa positividad, pues fija lo ya dado, a lo cual se halla siempre adscrito, como quien cree reforzar su dignidad anunciando con gestos o palabras que es un hombre humilde. Pero esta ingenuidad de quien nada tenía de ingenuo, y que en el sistema tiene su correspondencia en la reconstrucción de la inmediatez a todos sus niveles, da testimonio, una vez más, de una astucia genial, especialmente frente al estúpidamente pérfido reproche de artificioso y demasiado sutil, que desde entonces se viene incansablemente repitiendo contra todo pensamiento dialéctico. En la ingenuidad del pensamiento que se halla tan próximo a su objeto como si lo tratase de tú, el tan adulto Hegel salvó, en palabras de Horkheimer, una parte de su infancia, el coraje de aceptar la debilidad, a la que presta su ingenio para que acabe superando lo más dificultoso.

También en este aspecto, la filosofía hegeliana, acaso más dialéctica de lo que ella misma se imagina, se encuentra sobre el filo de la navaja. Pues, por poco que quiera «renunciar al conocimiento de la verdad», es innegable su tendencia a la resignación. Desearía justificar lo existente como algo racional, y deshacerse de la reflexión que a ello se opone con aquella superioridad que insiste en lo complicado que es el mundo y extrae de ello la sabia conclusión de que no es posible transformarlo. Hegel era en este punto un burgués como en ningún otro. Pero sería algo secundario juzgarlo por este aspecto. Pues lo más discutible, y, por lo mismo, lo más difundido de sus doctrinas, la afirmación de que lo real es racional, no era algo meramente apologético, puesto que la razón se encuentra en él

formando constelación con la libertad. La libertad y la razón son un sinsentido una sin la otra. Lo real únicamente puede ser tenido por racional si es transparente a la idea de la libertad, esto es, a la autodeterminación real de la humanidad. Quien escamotee a Hegel esta herencia de la Ilustración, y proclame airado que su lógica no tiene propiamente nada que ver con la organización racional del mundo, lo falsea. Incluso allí donde, en época posterior, defiende lo positivo, lo que hay, que en su juventud había atacado, apela a la razón, que concibe lo meramente existente como algo que es más que meramente existente, que lo concibe bajo el aspecto de la autoconciencia y de la autoliberación de los hombres. Así como el idealismo absoluto no puede desprenderse de su origen subjetivo en la razón del individuo singular, que este emplea para su autoconservación, tampoco puede hacerlo su concepto objetivo; ya en la filosofía de la historia de Kant, la autoconservación se convierte, en virtud de su propio movimiento, en objetividad, en «humanidad», en una sociedad justa. Esto solo indujo a Hegel a definir la razón subjetiva, momento necesario del espíritu absoluto, como algo al mismo tiempo universal. La razón de cada individuo, por la que comienza el movimiento hegeliano del concepto en la dialéctica de la certeza sensible, es ya siempre potencialmente, y aunque ella no lo sepa, la razón de la especie. Esto es también verdad respecto a la doctrina, por lo demás no verdadera, de los idealistas, que establece la conciencia trascendental, que es una abstracción a partir de la conciencia individual, y a pesar de que se remite genética y lógicamente a esta, como algo en sí y sustancial. La doble cara de Jano de la filosofía de Hegel se manifiesta ante todo en la categoría de lo individual. Hegel aprehendió tan bien como su antípoda Schopenhauer el momento de apariencia que hay en la individuación, la obstinación con que se persevera en lo que uno mismo es, la estrechez y el particularismo del interés individual; pero, no obstante, no expropió a la objetividad o la esencia de su referencia al individuo y a lo inmediato: lo universal siempre es, al mismo tiempo, lo particular, y lo particular, lo universal. Al escindir la dialéctica esta relación, hace justicia al campo social de fuerzas en el que todo lo individual se encuentra ya de antemano socialmente preformado, pero en el que nada se realiza sino a través de los individuos. Las categorías de lo particular y lo universal, del individuo y la sociedad, han de quedar tan poco inmovilizadas como las de sujeto y objeto, igual que no debe interpretarse el proceso entre una y otra como si aconteciese entre dos polos inmutables: la participación de ambos momentos, lo que en definitiva son, sólo puede determinarse en la concreción histórica. Aunque en la construcción de la filosofía hegeliana se acentúa al máximo lo universal y, en último término, institucional, que es lo sustancial frente a la caducidad del individuo, en ello habla algo más que el acuerdo con el curso del mundo, algo más que el fácil consuelo ante la caducidad de la existencia: se dice que es caduca. Mientras que la filosofía de Hegel extrae la más plena consecuencia del subjetivismo burgués, esto es, concibe propiamente la totalidad del mundo como producto del trabajo –si se quiere, como mercancía–, Hegel hace al mismo tiempo la más incisiva crítica de la subjetividad, una crítica que va mucho más allá de la distinción fichteana entre sujeto e individuo. Hegel desarrolla el no-yo, que en Fichte es algo puesto abstractamente, sometiéndolo a la dialéctica y haciéndolo concreto, y por tanto no sólo universal, sino en todo el ser determinado de su contenido, el cual limita al sujeto. Mientras que Heine –sin duda no el menos entendedor de sus oyentes– pudo

concebir la doctrina de Hegel sobre todo como una forma de hacer valer la individualidad, en innumerables estratos del sistema esta es tratada hasta con menosprecio. Pero ello refleja la ambigüedad de la sociedad burguesa respecto a la individualidad, de una sociedad que en Hegel llega verdaderamente a ser autoconsciente. A esta sociedad, el ser humano productor libre de ataduras le parece autónomo, heredero del legislador divino, virtualmente todopoderoso. Pero el individuo singular, que en esta sociedad es, en verdad, mero agente del proceso social de producción, y cuyas necesidades vienen, por decirlo así, arrastradas por este proceso, es al mismo tiempo totalmente impotente y nulo. En contradicción no resuelta con el énfasis en el humanismo, Hegel ordenaba explícita e implícitamente a los hombres someterse como ejecutores de un trabajo socialmente necesario a una necesidad ajena a ellos. De ese modo encarna teóricamente la antinomia de lo universal y lo particular en la sociedad burguesa. Pero al formularla sin contemplaciones, la hace más transparente que nunca, y hasta la critica como defensor suyo. Como la libertad es la de los individuos reales, repudia su apariencia, el individuo, que en medio de la falta univesal de libertad se conduce como si fuese ya libre y universal. La confianza hegeliana en que esto le sería posible a la razón teórica es congruente con el saber que la razón sólo tiene esperanza de realizarse, de convertirse en realidad racional, si muestra el punto de apoyo que permita sacar de sus goznes la vetusta carga del mito. Esta carga es lo meramente existente, que acaba atrincherándose en el individuo; y el punto de apoyo es la razón individual tomada como la de lo existente mismo. La apologética y la resignación hegelianas son la máscara burguesa que se ha puesto la utopía para no ser inmediatamente reconocida y sorprendida, para no permanecer en la impotencia.

Acaso donde mejor se evidencie lo poco que la filosofía de Hegel se compadece con el concepto de la burguesía sea en su postura con respecto a la moral. Esta constituye un momento de la crítica que Hegel hace de la categoría de individualidad en general. Hegel fue en la *Fenomenología* el primero que dijo expresamente que el desgarro entre el yo y el mundo atraviesa además al propio yo; que –en palabras de Kroner[36]– se continúa dentro del individuo y lo escinde según la racionalidad objetiva y subjetiva de su querer y su actuar. Pronto supo que el individuo mismo es tanto un ser que funciona socialmente, que es determinado por la «cosa», es decir, su trabajo, como un ser para sí mismo, con inclinaciones, intereses y disposiciones específicos, y que ambos momentos van en direcciones distintas. Pero, con ello, la acción puramente moral, en la que el individuo cree poseerse enteramente a sí mismo y darse a sí mismo la norma, se torna ambigua, un autoengaño. Si la moderna psicología analítica ha reconocido que lo que el individuo humano piensa de sí mismo es en gran medida apariencia, mera «racionalización», ha hecho suya una parte de la especulación hegeliana. Hegel derivó el paso de la autoconciencia moral pura a la hipocresía –que luego se convertiría con Nietzsche en el punto flaco de la filosofía– de su momento de no-verdad objetiva. Formulaciones que, como la de la *Fenomenología*, se refieren al «corazón duro» que reclama la pureza del deber, todavía pertenecen históricamente al contexto de la crítica poskantiana –schilleriana, por ejemplo– de la rigurosa ética de Kant, pero preludian ya la doctrina nietzscheana del resentimiento, de la moral como «venganza». La frase de Hegel que dice que no hay nada moralmente real no es ningún mero momento del paso a su doctrina de la eticidad objetiva.

Ella declara ya el reconocimiento de que lo moral no se entiende por sí mismo, de que la conciencia moral no garantiza la acción justa, y de que el puro abismamiento del yo en lo que haya que hacer o no hacer se enreda en el absurdo y la presunción. Hegel prolonga un impulso de la Ilustración radical: no contrapone el bien a la vida empírica como un principio abstracto, como una idea suficiente en sí misma, sino que lo vincula, de acuerdo con su propia sustancia, a la formación de una totalidad justa –precisamente a lo que aparece en la *Crítica de la razón práctica* bajo el nombre de humanidad–. De esta manera trasciende Hegel la separación burguesa entre el *ethos* como algo que, sin duda, obliga incondicionalmente, pero que es válido únicamente para el sujeto, y la objetividad de la sociedad, que supuestamente es sólo empírica. Esta es una de las perspectivas más grandiosas de la mediación hegeliana entre lo *a priori* y lo *a posteriori*. Es asombrosa la agudeza de esta formulación: «Puesto que la moralidad en general es imperfecta, tiende en sí a desaparecer la designación de un individuo como inmoral, pues sólo tiene un fundamento arbitrario. De ese modo, el sentido y el contenido del juicio de la experiencia es solamente que a algunos no debería corresponder la felicidad en y para sí, lo que es tanto como decir que se trata de la envidia que se cubre con el manto de la moralidad. Pero la razón de que otros deban participar de la llamada felicidad es la buena amistad que a ellos y a sí misma concede y desea esta gracia, es decir, esta contingencia»[37]. Ningún mero burgués hubiera hablado así. Pues la glorificación burguesa de lo existente encierra siempre la ilusión de que el individuo, el puro ser para sí, que es necesariamente el modo de aparecerse a sí mismo el sujeto en lo existente, es dueño y señor del bien. Hegel destruyó esta ilusión. Su crítica de la moral es irreconciliable con aquella apología de la sociedad que, para mantenerse en su propia injusticia, necesita de la ideología moral del individuo, de su renuncia a la felicidad.

Cuando se traspasa con la mirada el clisé del carácter burgués de Hegel, se deja de ceder a la sugestión de Schopenhauer y, luego, de Kierkegaard, que despacharon a la persona de Hegel como conformista y de escasa relevancia, y no en último lugar basaron en ello su veredicto contra la filosofía hegeliana. Para honra suya, Hegel no fue un pensador existencial en el sentido inaugurado por Kierkegaard y hoy pervertido en una presuntuosa fraseología. El que la más reciente, y ya deshilachada, versión del culto de la personalidad no vaya con él, no lo degrada a profesor entregado a su docencia, bien situado e indiferente a los sufrimientos de los hombres, que fue la manera, que tanto prosperó en la posteridad, en que Kierkegaard y Schopenhauer lo denigraron después de que este último hubiese mostrado personalmente frente a Hegel infinitamente menos humanidad y largueza que este, que, mayor que él, le concedió la habilitación a pesar de que, en una insensata disputa habida en el coloquio, se las dio de arrogante, frente al filósofo, de sólido y competente investigador científico. La crítica hegeliana aventajaba a esa noción de existencia que pretendía ser superior a ella mucho antes de que la existencia, el ser humano filosofante y su autenticidad se ufanasen y, después, incluso se estableciesen académicamente. Como la mera persona empírica del que piensa se queda atrás respecto al poder y la objetividad del pensamiento por él pensado, cualquiera que este sea, la pretensión de verdad de un pensamiento no es la adecuación de este al que piensa, la imagen refleja del que piensa, la mísera repetición de lo que él es. Semejante pretención se acredita en lo que excede de la

estrechez de la mera existencia, y en lo cual el individuo humano, para poder acertar, se desprende de sí mismo. De este desprendimiento dan muestra los apasionados ademanes de Hegel, el semblante demacrado por el pensamiento de quien literalmente se redujo a crueles cenizas. Y su banalidad burguesa es el inmenso esfuerzo, marcado por su imposibilidad, que requiere pensar lo incondicionado y llevar tal pensamiento a buen término –una imposibilidad que la filosofía hegeliana refleja en sí como esencia de la negatividad misma–. Frente a lo cual, la apelación a la autenticidad, al riesgo y a la situación límite es pura modestia. Si verdaderamente se tiene necesidad en la filosofía del sujeto pensante, si es cierto que sin ese elemento que hoy circula bajo la marca de fábrica de lo existenciario no es posible entender la objetividad de la cosa misma, entonces ese momento no se legitima allí donde afecta estarlo, sino donde, por virtud de la disciplina que le impone la cosa, rompe su autoafirmación y se extingue en ella. Tal es el camino que siguió Hegel como nadie antes lo hizo. Pero en el mismo instante en que el momento existencial se afirma a sí mismo como fundamento de la verdad, se convierte en mentira. Contra ella va también el odio de Hegel a quienes conceden a la inmediatez de su experiencia el derecho a la verdad entera.

La plenitud experiencial de que en él se alimenta el pensamiento es incomparable: ella queda consignada en el pensamiento mismo, pero nunca como mera materia, como «material» o incluso como ejemplo y dato exterior al pensamiento. El pensamiento abstracto vuelve a transformarse a través de lo experimentado, y el mero material merced al impulso del pensar, en algo vivo, como puede demostrarse en cada frase de la *Fenomenología del espíritu*. A Hegel le fue dado lo que –casi siempre sin razón– se celebra en los artistas: la sublimación; pues verdaderamente mostró la vida en irisados reflejos repetida en el espíritu. Pero de ningún modo ha de imaginarse la sublimación en Hegel como algo que acompaña a una interiorización: su doctrina de la exteriorización, lo mismo que la crítica de la subjetividad para sí, ciega y «fatua», que lleva a cabo coincidiendo con Goethe, y que se sale del idealismo, es lo opuesto a la interiorización, de la que incluso su persona apenas muestra huellas. El hombre Hegel absorbió en el espíritu, como sujeto de su doctrina, el sujeto y el objeto: la vida de su espíritu fue en sí la vida entera. Po eso, su retirarse de la vida no debe confundirse con la ideología de la renuncia del sabio. Como espíritu sublimado, la persona resuena con lo exterior vivo y corporal como sólo lo hace la gran música; la filosofía de Hegel suena. Como en su oyente y crítico Kierkegaard, podría hablarse de un cuerpo espiritual. Su prometida, la baronesa María von Tucher, le tomó a mal que en una carta que ella había escrito a la hermana de Hegel añadiese estas palabras: «Esto te hará ver lo feliz que podré ser con ella para el resto de mi existencia, y lo feliz que ya me hace, si es que la felicidad entra en el destino de mi vida, haber recibido este amor, que jamás en la vida podía haber esperado»[38]. Estas palabras privadas son todo el Hegel antiprivado. El pensamiento que expresan se vestirá más tarde en el Zaratrustra con una forma poética: «¿Persigo, acaso, la felicidad? Yo persigo mi obra». Pero la sequedad y sobriedad, casi comerciales, con que en Hegel se retrae el *pathos* extremo, confiere al pensamiento una dignidad que este pierde cuando instrumenta con trompetas su propio *pathos*. El destino de aquella vida estaba sujeto al contenido de su filosofía. Ninguna filosofía ha sido tan hondamente rica, ninguna se ha mantenido tan imperturbable en medio

de la experiencia a la que se encomendó sin reservas; y hasta los hitos de su fracaso fueron marcados por la verdad misma.

[1] Hegel, *WW* 19, p. 611.
[2] *L. c.*, p. 613.
[3] *L. c.*, p. 615.
[4] R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tubinga, 1924, II, p. 279.
[5] Cfr., p. e., J. G. Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, *WW* (reimpresión de la *Gesamtausgabe* editada por J. H. Fichte) I, pp. 425 s., y *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, ed. cit., pp. 477 s.
[6] A. Schopenhauer, *Preisschrift über die Grundlage der Moral. Sämtliche Werke*, P. Deussen (ed.), Múnich, 1912, III, p. 601.
[7] Hegel, *WW* 10, p. 305.
[8] K. Marx, *Die Frühschriften*, S. Landshut (ed.), Stuttgart, 1953, p. 269.
[9] Cfr. Hegel, *WW* 4, pp. 588 ss.
[10] Cfr. al respecto el texto del final de «Skoteinos».
[11] Hegel, *WW* 2, p. 30.
[12] *Op. cit.*, p. 171.
[13] K. Marx, *Kritik des Gothaer Programms*, en K. Marx y F. Engels, *Ausgewählte Schriften*, Stuttgart, 1953, II, p. 11.
[14] Cfr. Kroner, *op. cit.*, II, pp. 404 s.
[15] Hegel, *WW* 2, p. 531.
[16] Cfr. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Ámsterdam, 1847, p. 38 [*GS* 3, pp. 42 s.].
[17] Hegel, *WW* 7, pp. 319 s.
[18] *L. c.*, pp. 322 s.
[19] *Op. cit.*, p. 396.
[20] *WW* 2, p. 23.
[21] *WW* 4, p. 87.
[22] *L. c.*, pp. 87 s.
[23] *WW* 8, p. 204.
[24] *WW* 4, p. 110.
[25] *L. c.*, p. 107.
[26] *WW* 8, p. 91.
[27] *Op. cit.*, p. 35.
[28] *WW* 2, p. 25.
[29] *Op. cit.*, p. 46.
[30] *Op. cit.*, p. 22.
[31] *WW* 10, p. 17.
[32] *WW* 8, p. 372.
[33] *WW* 4, p. 46.
[34] *WW* 2, pp. 38 s.
[35] *WW* 7, pp. 387 s.
[36] Cfr. Kroner, *op. cit.*, II, p. 386.

[37] Hegel, *WW* 2, p. 479.
[38] K. Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre,* Heidelberg, 1901, 1.ª parte, p. 87.

Contenido de experiencia

En algunos modelos de experiencia espiritual conviene considerar cómo esta motiva objetivamente –no biográfica y psicológicamente– la filosofía hegeliana y constituye su contenido de verdad. Aquí, el concepto de experiencia permanece todavía en el aire: sólo la representación puede concretarlo. Este concepto no apunta a ninguna «experiencia originaria» fenomenológica; tampoco –como hace la interpretación de Hegel en las *Sendas perdidas* de Heidegger– a lo ontológico, a la «palabra del ser», al «ser del ente»[1]; según la propia doctrina de Hegel, nada de esto cabe destilar del avance del pensamiento. Su pensamiento nunca hubiera admitido la pretensión heideggeriana de que «el nuevo objeto que, en la historia de la formación de la conciencia, surge en cada caso ante ella, no es nada que sea verdadero, que sea ente, sino la verdad de lo verdadero, el ser del ente, el aparecer de lo que aparece»[2]; ni lo hubiese bautizado nunca con el nombre de experiencia; pues, para Hegel, aquello de lo que en cada caso se tiene experiencia es la contradicción motora de tal verdad absoluta. Nada se sabe «que no esté en la experiencia»[3] –luego tampoco se sabe nada de aquel ser en el que la ontología existencial resitúa el fundamento de lo que es y es experimentado–. Ser y el fundamento son en Hegel «determinaciones de la reflexión», categorías inseparables del sujeto, como en Kant. La suposición de la experiencia como un modo del ser, como algo presubjetivamente «acontecido» o «despejado» es sencillamente incompatible con la concepción hegeliana de la experiencia como «movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero»[4].

Mas tampoco nos referimos a observaciones empíricas que en la filosofía de Hegel se elaborasen sintéticamente. Lo que aquí se tematiza son contenidos de experiencia de la filosofía hegeliana, no contenidos de experiencia en la filosofía hegeliana. Lo así entendido toca más bien a lo que en la introducción a su *Sistema de la filosofía* Hegel llama la «postura del pensamiento con respecto a la objetividad» –la del suyo–. Intentaremos traducir a una posible experiencia actual lo que a Hegel se le abrió esencialmente, lo que él vio en el mundo, bien que más acá de las categorías tradicionales de la filosofía, incluidas las hegelianas, y de su crítica. No entramos a considerar la controversia sobre la prioridad histórico-espiritual en la biografía de Hegel de los motivos teológicos o político-sociales. Nuestro interés no se centra en quien, como Hegel, llegó subjetivamente a esta o aquella doctrina, sino –con espíritu hegeliano– en la presión de lo que objetivamente se le presentó, lo cual se reflejó y precipitó en su filosofía. Prescindiremos también de lo que ha quedado codificado como efecto histórico suyo: de la concepción de la idea de evolución y su vinculación con la estática metafísica procedente de Platón, e incluso de Aristóteles, así como de todo lo que ha acontecido en las ciencias particulares. Nos preguntaremos por lo que su filosofía expresa como tal filosofía, por su sustancia y lo que esta tiene que no le permite agotarse en los resultados de las ciencias particulares.

Parece que ya es hora de recurrir a ello. La tradición, al menos la del idealismo alemán poskantiano, que encontró su forma más recia en Hegel, ha palidecido, y la terminología nos queda hoy lejos en muchos aspectos. El planteamiento entero de Hegel se mantiene transversal al programa de asunción inmediata de lo dado como base inalterable del

conocimiento. Desde los días de Hegel, este programa ha sido asumido casi como una obviedad no sólo por el positivismo, sino también por sus auténticos adversarios, como Bergson y Husserl. Cuanto menos toleren los omnipresentes mecanismos de mediación del intercambio la inmediatez humana, tanto más se apresurará una filosofía complaciente a asegurar que posee en lo inmediato el fundamento de las cosas. Este espíritu ha triunfado sobre la especulación, tanto en las ciencias positivas como en sus opositores. Pero no es que hayan cambiado los estilos de pensamiento o las modas filosóficas, como acaso se imaginen los representantes de las concepciones estetizantes y psicologizantes de la historia de la filosofía. Más bien ocurre que, por fuerza y necesidad, el idealismo fue olvidado, o al menos reducido a mero bien cultural; por fuerza en la reflexión crítica y por necesidad en la tendencia evolutiva de una sociedad que cada vez ha aceptado menos la prognosis hegeliana de que ella devendrá espíritu absoluto, de que ella será racional. También las ideas tienen, una vez acuñadas, una historia de su verdad, y no una mera supervivencia: no permanecen en sí indiferentes a lo que les suceda. Ahora bien, la filosofía de Hegel, y todo pensamiento dialéctico, se siente hoy agobiada por la paradoja de estar anticuada respecto a la ciencia y, al mismo tiempo, ser más actual que nunca frente a ella. Que el pensamiento de Hegel no pase de experimentar un renacimiento académico, anticuado hace ya tiempo, o que la conciencia actual capte en Hegel un contenido de verdad que se nos debe, depende de que se divulge tal paradoja y no se la esconda en una «vuelta a» o en una separación entre corderos y cabritos dentro de la filosofía hegeliana. Si no se quiere conservar a medias lo que se alaba como su sentido de la realidad y diluir su filosofía, no se tiene otra opción que relacionar los momentos que en él hoy nos resultan extraños con las experiencias que su filosofía encierra, por muy cifradas que estén, y por oculta que su verdad se halle.

De este modo no entregaremos a Hegel al empirismo, sino que seremos fieles a su propia filosofía: al *desideratum* de la crítica inmanente, que se cuenta entre las piezas centrales de su método. Pues la filosofía hegeliana exige ir más allá de la oposición entre racionalismo y empirismo, lo mismo que sobre todas las oposiciones rígidas de la tradición filosófica: exige, por tanto, adueñarse del espíritu en sus experiencias interpretativas del mundo tanto como construir la experiencia en el movimiento del espíritu. Y para tomarle la palabra a su filosofía basta, casi sin preocuparse por su lugar en la historia de la filosofía, con hacerla volver a su núcleo experiencial, que ha de ser uno con su espíritu. Él mismo identifica, en aquel pasaje de la introducción a la *Fenomenología* que Heidegger también cita, la experiencia con la dialéctica[5]. Pero si, en cambio, se protesta diciendo que así se escogen de antemano categorías y doctrinas sin aceptar el sistema acabado, que, según él, es lo único que decide sobre todo lo particular, su propia intención pone una vez más a cubierto tal cosa. El sistema no es nada que haya de pensarse de entrada abstractamente, no es ningún esquema omnicomprensivo, sino el centro de fuerzas que actúa latente en los momentos particulares. Estos se unen por sí mismos, por su movimiento y su tendencia, en un todo que no es nada fuera de sus determinaciones particulares. No hay, desde luego, ninguna garantía de que la reducción a experiencias confirme aquella identidad de los opuestos en el todo que constituye precisamente el presupuesto y el resultado del método hegeliano. Tal vez la reducción haga sucumbir la pretensión de identidad.

No se debe silenciar la dificultad específica del comienzo. En las escuelas de tradición humeana, que lo emplean enfáticamente, el concepto de experiencia ha hecho del propio carácter de inmediatez un criterio, y justamente de inmediatez al sujeto. La experiencia sería lo que está inmediatamente ahí, lo inmediatamente dado, puro de todo elemento del pensamiento, y, por ende, seguro. Pero la filosofía hegeliana desafía a este concepto de inmediatez, y, con él, al tan difundido de experiencia: «Frecuentemente tienen los hombres por superior a lo inmediato, y se piensa que lo mediato es algo dependiente; pero el concepto tiene las dos caras: es mediación en la superación, y así inmediatez»[6]. Según él, no hay nada entre el cielo y la tierra que no esté «mediado», y que, por lo tanto, no encierre en su determinación como algo que está ahí la reflexión de su mera existencia, un momento espiritual: «la misma inmediatez está esencialmente mediada»[7]. Si la filosofía kantiana, que Hegel presupone en toda polémica, intentó mostrar en todo conocimiento válido formas del espíritu constitutivas suyas, Hegel, para suprimir la separación kantiana entre forma y contenido, interpretó todo ente como algo al mismo tiempo también espiritual. De sus hallazgos gnoseológicos no es el menor el de que incluso los momentos en los que el conocimiento se figura poseer lo que para él es último e irreductible son siempre, a su vez, productos de la abstracción y, por tanto, del «espíritu». Esto puede aclararse sin más que considerar que las llamadas impresiones de los sentidos, por ejemplo, a las que la antigua teoría del conocimiento reducía todo saber, son ellas mismas meras construcciones, y no se dan puramente como tales en la conciencia viva; que, por ejemplo, no se percibe ningún rojo aislado, a partir del cual se compongan luego las llamadas síntesis superiores, salvo en las condiciones del laboratorio, preparadas y extrañas al conocimiento vivo. Aquellas cualidades supuestamente elementales de la inmediatez se presentan siempre categorialmente ya formadas, y no es posible separar limpiamente como «capas» los momentos sensibles y categoriales. «Lo empírico no es mero observar, oír, sentir, etc.; no es percibir lo singular, sino que estriba esencialmente en encontrar especies, géneros y leyes. Y haciendo todo esto, la experiencia encuentra el suelo del concepto.[8]» La ciencia moderna ha sobrepujado esta idea antipositivista de Hegel sólo en la medida en que la teoría de la *Gestalt* ha evidenciado que no se da ningún «esto» sensible aislado y sin cualificar, sino que siempre está ya estructurado. Pero la teoría de la *Gestalt* no se ha sacudido la primacía de lo dado, en la creencia de su preeminencia respecto al ingrediente subjetivo, armonizando así el conocimiento: del mismo modo que para el positivismo lo dado era inmediato, para ella es inmediata su unidad con la forma, una suerte de cosa en sí en medio de la inmanencia de la conciencia. La teoría de la *Gestalt* sólo reconoce como algo accidental, valiéndose de distinciones como la de las buenas y malas formas –que entran en el concepto ya sancionado de forma–, que la forma y el dato, que la antigua epistemología había distinguido en bruto, tampoco son enteramente congruentes. Hegel se había elevado muy por encima de todo esto ya en la *Fenomenología del espíritu*. Demolió la tesis de la mera inmediatez como fundamento del conocimiento y echó abajo el concepto empirista de experiencia sin glorificar lo dado como algo dotado de sentido. Es característico de su método el que haya medido la inmediatez con su propia medida, y haya mostrado que no es tal. No la critica en principio como atomista y mecánica, puesto que siempre lleva ya en sí misma algo distinto de ella, la subjetividad, sin la cual no estaría

«dada», y que tampoco es ya objetividad: «El principio de la experiencia encierra la precisión infinitamente importante de que, para aceptar y dar por verdadero un contenido, ha de estar presente el hombre; más precisamente: este encuentra dicho contenido en unidad y coordinación con la certeza de sí mismo»[9]. Sin embargo, Hegel no sacrifica el concepto de inmediatez, pues de hacerlo, su propia idea de la experiencia perdería su sentido racional: «La inmediatez del saber no sólo no excluye su mediación, sino que una y otra están tan vinculadas que el saber inmediato es incluso producto y resultado del saber mediado»[10]. Tan poco se puede hablar de la mediación sin algo inmediato como, a la inversa, encontrar algo inmediato que no esté mediado. Pero Hegel no contrasta rígidamente ambos momentos. Ellos se producen y reproducen recíprocamente, se forman de nuevo en cada nivel y sólo desaparecen reconciliados en la unidad del todo. «La lógica misma y toda la filosofía son ejemplo del hecho de semejante conocer, que no avanza ni en una inmediatez ni en una mediación unilaterales.[11]» Con esto parece que la intención de hacer que la filosofía hegeliana vuelva a las experiencias está juzgado por el veredicto que ella pronuncia al reforzar al máximo el criticismo kantiano. La única experiencia de que puede tratarse en Hegel y frente a él cambia radicalmente el concepto corriente de experiencia.

Donde más difícl es apoderarse del contenido de la experiencia es allí donde la filosofía hegeliana se separa de quienes eligen la experiencia como principio. Como es sabido, Hegel acentúa de la manera más enérgica el momento del no-yo en el espíritu. Pero discutir que Hegel haya sido idealista es, sin duda, prerrogativa de artes interpretativas que siguen la máxima de hacer hablar a alguien por boca de ganso dondequiera que ven la oportunidad de aprovechar propagandísticamente la autoridad de un gran nombre. Ellas tendrían que reducir a la irrelevancia aquella frase según la cual la verdad es esencialmente sujeto[12] –una irrelevancia que al cabo no dejaría ninguna *differentia specifica* en el sistema hegeliano–. Más bien habría que buscar el contenido de experiencia del propio idealismo hegeliano, el que Hegel comparte con el conjunto del movimiento de los sistemas poskantianos de Alemania, sobre todo con Fichte y Schelling. Pero este periodo aún se ciñe demasiado estrechamente –acaso bajo la tenaz sugestión de Dilthey– a la perspectiva de los pensadores singulares y sus diferencias. En realidad, el idealismo fue en los decenios que transcurrieron desde la *Doctrina de la ciencia* hasta la muerte de Hegel un movimiento no tanto estrictamente individualizado como colectivo: en la terminología de Hegel, un éter de ideas. Ni estaban estas ligadas exclusivamente a un sistema u otro, ni siempre las individualidades las articulaban plenamente. Incluso tras la desunión de Schelling y Hegel se encuentran en ambos –en *Las edades del mundo* de aquel y en la *Fenomenología* de este– formulaciones y secuencias enteras de pensamientos cuyo autor no es más fácil de identificar de lo que lo era cuando eran jóvenes. Lo cual, por lo demás, permite eliminar algunas dificultades. Aquellos escritores no operaban con conceptos fijados, como cierta filosofía posterior, que hasta ha elegido como modelo aquella ciencia a la que la generación idealista se resistió. El clima de acuerdo colectivo permitía dar a conocer lo que se pensaba incluso cuando la impronta individual no era totalmente transparente; la preocupación por la exactitud habría sido contraproducente, pues al producirla se habría lesionado aquello en que se estaba de acuerdo. El contenido experiencial del idealismo no coincide sin más con

sus posiciones gnoseológico-metafísicas. El *pathos* en la palabra «espíritu», que acabó por hacerla sospechosa de desmesura, se volvió contra los primeros síntomas de aquel tipo de ciencia que desde entonces toma el poder incluso donde su propio objeto debería ser el espíritu. Este impulso puede rastrearse hasta en pasajes como este de *La diferencia*[13]: «Sólo en la medida en que la reflexión se refiera a lo absoluto será razón, y su acto, un saber. Pero con esta referencia su obra perece, quedando sólo la referencia, que es la única realidad del conocimiento; por consiguiente, no hay otra verdad de la reflexión aislada, del pensar puro, que la de su aniquilación. Pero lo absoluto, puesto que lo produce en el filosofar la reflexión para la conciencia, se convierte así en una totalidad objetiva, en un todo del saber, en una organización de los conocimientos. En esta organización, cada parte es, a la vez, el todo, ya que existe como referencia a lo absoluto. Pero como parte que tiene otras fuera de ella, es algo limitado, que sólo existe por las demás; aislada en su limitación es insuficiente, y sólo tiene sentido y significado en su relación con el todo. Por lo cual no se puede hablar de conceptos aislados y por sí, de conocimientos aislados, como si fuesen un saber. Puede haber un conjunto de conocimientos empíricos aislados, que, en cuanto saber de la experiencia, muestren su justificación en la experiencia, es decir, en la identidad del concepto y el ser, del sujeto y el objeto. Mas precisamente por ello no constituyen un saber científico, ya que tienen tal justificación solamente en una identidad limitada y relativa, y ni se legitiman como partes necesarias de un conjunto de conocimientos organizados en la conciencia ni se reconoce en ellos, a través de la especulación, la referencia a lo absoluto»[14]. Hasta el idealismo total de Hegel posee actualidad en cuanto crítica del tejemaneje científico tan imperante hoy como entonces, es decir, contra otra cosa, no en sí. El impulso a elevar el espíritu, por ciego que sea, saca fuerzas de la resistencia contra el saber muerto, contra la conciencia cosificada que Hegel a la vez disolvió y, en su inevitabilidad, salvó frente al romanticismo. La experiencia del idealismo alemán poskantiano reacciona contra la limitación provinciana, contra la tranquilidad que proporciona la división del trabajo dentro de sectores de la vida preestablecidos y dentro del conocimiento organizado. Por ello tienen su peso filosófico escritos aparentemente periféricos y prácticos, como el *Plan razonado* de Fichte[15] y la *Introducción al estudio académico* de Schelling. El término infinitud, por ejemplo, que a todos ellos les fluía de la pluma con facilidad (a diferencia de Kant), adquiere color primeramente a la vista de lo que para ellos era la miseria de lo finito, del interés propio endurecido y de la fijación particularista del conocimiento en que ese interés se refleja. Desde entonces, hablar de la totalidad, pero de una totalidad privada de su sentido polémico, no es más que ideología antiintelectualista. En los primeros tiempos del idealismo, cuando en la subdesarrollada Alemania no había llegado a formarse la sociedad burguesa como un todo, la crítica de lo particular tenía otra dignidad. En el ámbito teórico, el idealismo significaba advertir que los saberes singulares sumados no constituyen un todo, y que lo mejor del conocimiento, en cuanto potencial humano, se escapa por entre las mallas de la división del trabajo. El goetheano «sólo falta el lazo espiritual» resume sentenciosamente esta situación. Una vez el idealismo fue contra el fámulo Wagner[16]. Pero una vez que sus iguales heredaron el idealismo, este se descubrió como la particularidad que Hegel ya había adivinado al menos en Fichte. En la sociedad total, la totalidad se convierte en el mal radical. Necesitada de una

cohesión progresiva, en Hegel buscará una reconciliación que la totalidad impedirá una vez alcanzada aquella realidad que Hegel anticipó entusiásticamente en el concepto.

Para comprender el motivo de la crítica de la ciencia: lo más cercano, lo inmediatamente cierto para cada sujeto particular no es fundamento de la verdad, no es absolutamente cierto, no es «inmediato»; para ello no hace aún ninguna falta el concepto especulativo. La conciencia personal del individuo, cuya complexión analiza la teoría tradicional del conocimento, es evidenciable como apariencia. No sólo debe su portador a la sociedad la existencia y la reproducción de la vida, sino que todo aquello merced a lo cual se constituye como un ser específicamente cognoscente, esto es, la universalidad lógica, que rige en todo su pensamiento, tiene siempre una esencia social, como señaló sobre todo la escuela durkheimiana. El individuo, que en virtud de lo que le haya de estar dado inmediatamente se tiene a sí mismo por el fundamento de derecho de la verdad, obedece a la cegadora complexión de una sociedad que, como individualista, necesariamente se desconoce a sí misma. Lo que cree que es primero e irrefutablemente absoluto es algo derivado y secundario hasta en cada dato sensible: «El individuo, tal como aparece en este mundo cotidiano y prosaico, no [...] es activo desde su propia totalidad, ni es comprensible por sí mismo, sino por otra cosa»[17]. El precio de demencia que ha de pagar aquella cegadora complexión es que la salida de la pura inmediatez del «eso que hay ahí», de lo supuestamente más cierto, no alcanza a superar la azarosidad de la persona individual que en cada caso es lo que es, esto es, el solipsismo –que, en palabras de Schopenhauer, quizá pueda curarse, pero no refutarse–. Pero el pensar que conciba como implícitamente sociales tanto al individuo humano en cuanto *zoon politikon* como las categorías de la conciencia subjetiva, no seguirá aferrándose a un concepto de experiencia que, aunque sea contra su voluntad, hipostasía al individuo. El avance de la experiencia hasta llegar a conciencia de su interdependencia con la de todos corrige retroactivamente su inserción en lo meramente individual. Esto lo percibió la filosofía. Su crítica de la inmediatez da cuenta de que aquello a lo que se confía la conciencia ingenua como inmediato, como lo más cercano a ella, es objetivamente tan poco inmediato y primero como toda posesión. Hegel destruye la propia mitología de lo primero: «Lo que es en sí, lo inmediato, abstracto y general, lo que todavía no ha progresado, constituye el comienzo. Lo más concreto y rico es lo tardío, mientras que lo primero es lo más pobre en determinaciones»[18]. Bajo el aspecto de esta desmitologización, la filosofía hegeliana se convierte en la fórmula de la general obligación de no ser ingenuo; temprana respuesta a una situación del mundo que teje incesantemente su propio velo. «De hecho, el pensar es esencialmente la negación de lo que está inmediatamente ante nosotros.[19]» Como su antípoda Schopenhauer, Hegel quería desgarrar el velo: de ahí su polémica contra la doctrina kantiana de la incognoscibilidad de la cosa en sí[20]. Tal es, sin duda, uno de los motivos más hondos de su filosofía, por más que oculto a ella misma.

El estrato del pensamiento que así tocamos se distingue de Kant, como por lo demás ya se distinguía Fichte, y del conjunto del siglo XVIII por su necesidad de una expresión nueva. El pensamiento maduro quiere escribir la historia del espíritu –algo que hasta entonces hacía de modo meramente inconsciente–, quiere ser eco de la hora que le tocó. Tal es la diferencia entre el idealismo alemán, especialmente el de Hegel, y la Ilustración, más que la

que la historia oficial de la filosofía señala como tal: más importante incluso que la autocrítica de la Ilustración es la expresa asunción del sujeto concreto y del mundo histórico y la dimanización del filosofar. Con Kant, la filosofía teórica todavía había como mucho aplicado su canon a las ciencias positivas, a la comprobación de su validez, esto es, a la pregunta de cómo es posible el conocimiento científico. Mas ahora vuelve con toda la armadura de la autorreflexión de la teoría de la ciencia a referirse con intención normativa a lo que se divisa como lo central de la realidad, pero que se escapa a través de la red de las ciencias particulares. Esto, y no una mayor riqueza de material, es lo que motiva ese llenarse de contenido del filosofar en el moderno clima de Hegel frente a Kant y aun Fichte. Pero Hegel impulsó la filosofía a una elaboración intelectualmente consecuente de las experiencias de la realidad no gracias a un inquebrantable pensar en ellas, ya fuese de modo realista ingneuo, ya dado a lo que se suele llamar vulgarmente especulación desenfrenada. Más bien hizo que, a través de una autorreflexión crítica incluso de la filosofía crítico-ilustrada y del método de la ciencia, la filosofía advirtiera contenidos esenciales, en lugar de limitarse a una comprobación propedéutica de posibilidades epistemológicas. Formado como estaba en la ciencia, y con sus propios medios, traspasó los límites de una ciencia sólo consignadora y ordenadora que aspiraba a organizar materiales y había dominado antes de él, como volvió a dominar después él, cuando el pensamiento perdió la inmensa tensión de su autorreflexión. Su filosofía es al mismo tiempo de la razón y antipositiva. Se opone a la mera teoría del conocimiento al hacer patente que las formas que según ella constituyen el conocimiento dependen del contenido del conocimiento tanto como a la inversa: «Pero, en general, no hay materia sin forma, ni forma sin materia. La materia y la forma se engendran recíprocamente»[21]. Para demostrarlo se sirve, sin embargo, de una teoría del conocimiento más consecuente. Pues si esta, en cuanto doctrina de la contingencia e impenetrabilidad del contenido y de la necesidad de las formas, abre un foso entre aquel y estas, él la intensifica hasta hacer evidente algo que a ella no le corresponde extraer: que la conciencia que pone límites, necesariamente trasciende con ello lo limitado. Para Hegel es canónica la sentencia goethiana de que todo lo perfecto en su género mira más allá de su género, pues tiene con Goethe mucho más en común de lo que la superficial diferencia entre las doctrinas del protofenómeno y del automovimiento de lo absoluto hace suponer.

Kant había «amarrado» la filosofía a los juicios sintéticos *a priori:* en cierto modo se había contraído a ellos lo que quedaba de la antigua metafísica tras la crítica de la razón. Pero los juicios sintéticos *a priori* están atravesados por una profunda contradicción. Si fuesen *a priori* en el estricto sentido kantiano, carecerían de todo contenido, no serían más que formas, proposiciones puramente lógicas, tautologías, en las que el conocimiento no añadiría nada nuevo, ninguna otra cosa, a sí mismo. Pero si fuesen sintéticos, esto es, conocimientos en serio, y no una mera autoduplicación del sujeto, precisarían de aquellos contenidos que Kant quería proscribir de su esfera por contingentes y meramente empíricos. Y teniendo en cuenta la ruptura radical entre ellos, se vuelve al enigma de cómo se encuentran forma y contenido, qué le sucede a aquel conocimiento, cuya validez quería Kant justificar. Hegel responde a esto que forma y contenido están esencialmente mediados el uno por el otro. Pero esto quiere decir que una mera doctrina formal del conocimiento

como la que la teoría del conocimiento proyecta se suprime a sí misma, no es posible, y que la filosofía, para conseguir aquella normatividad que la teoría del conocimiento persigue, tiene que disolver esta teoría. De ese modo, el filosofar que atiende al contenido, que trata de hacer necesarias y estrictas las experiencias, queda determinado justamente por la autorreflexión del filosofar formal, que había rechazado y prohibido el filosofar que atiende al contenido como meramente dogmático. Con este paso al contenido queda anulada la separación entre lo *a priori* y lo empírico, que se había mantenido en toda la tradición platónico-aristotélica hasta Kant y que Fichte puso por vez primera en duda: «Lo empírico, tomado en su síntesis, es el concepto especulativo»[22]. La filosofía reclama el derecho, y acepta el deber, de recurrir a los momentos materiales, que brotan del proceso vital real de los hombres socializados como momentos esenciales y no meramente accidentales. La metafísica falsamente resucitada de nuestros días, que censura tal cosa como un hundirse en la mera facticidad y se atribuye la misión de proteger el ser del ente frente al ente, queda en lo decisivo a la zaga de Hegel, por mucho que equivocadamente crea haber progresado y dejado atrás el idealismo de este. Ese Hegel abstractamente desacreditado por su idealismo, que contrasta con la concreción de las escuelas fenomenológicas, antropológicas y ontológicas, introdujo en las ideas filosóficas infinitamente concreción que tales corrientes, y no porque el sentido de la realidad y la visión histórica de su fantasía especulativa se equilibrasen, sino por virtud del enfoque de su filosofía –podría decirse que por el carácter experiencial de la especulación misma–. La filosofía, reclama Hegel, debe comprender «que su contenido es la realidad. A la conciencia más próxima a este contenido la llamamos experiencia»[23]. No quiere dejarse amedrentar, ni abandonar la esperanza de comprender aquel todo de la realidad y de su contenido que la institución científica le altera en nombre de resultados válidos, invulnerables e inatacables. Hegel vislumbró lo que de regresivo y despótico hay en la humildad kantiana, y se rebeló contra la conocida frase en la que la Ilustración de Kant se congracia con el oscurantismo: «Tuve pues que anular el saber para reservar un sitio a la fe, y el dogmatismo de la metafísica, es decir, el prejuicio de que puede avanzarse en ella sin crítica de la razón pura, es la verdadera fuente de todo descreimiento opuesto a la moralidad, que siempre es muy dogmático»[24]. La antítesis hegeliana reza así: «La esencia oculta del universo no tiene en sí fuerza alguna que pueda ofrecer resistencia al denuedo del conocer; tiene que abrirse a él y poner ante sus ojos, para goce de él, sus riquezas y profundidades»[25]. En semejantes formulaciones se amplía el *pathos* protoburgués de Bacon a otro más propio de una humanidad mayor de edad: el de que, con todo, se logrará. Frente a la resignación de la época presente, este impulso fundamenta la verdadera actualidad de Hegel. El extremo idealista, con cuya medida el primer Hegel sentencia, como parejamente hace Hölderlin, al espíritu obligado a ser «útil», y, por ende, infiel a sí mismo, tiene sus implicaciones materialistas. Estas se esfuman allí donde tal idealismo extremo pacta con lo que posteriormente se llamó realismo, allí donde el espíritu se adapta tras habérsele demostrado, con muchas evidencias sin duda, que no le cabía realizarse de otro modo que a través de una adaptación. Hegel se acerca tanto más al materialismo social cuanto más lejos lleva, incluso gnoseológicamente, el idealismo, cuanto más se empeña, contra Kant, en concebir los objetos desde dentro. La confianza del

espíritu en que el mundo «en sí» es él mismo, no es sólo una estrecha ilusión de omnipotencia: se alimenta de la experiencia de que, en definitiva, no existe nada fuera de lo producido por hombres, nada independiente del trabajo social. Incluso la naturaleza aparentemente intacta de él se define como tal a través del trabajo, y en tal sentido está mediada por él; relaciones como esta son patentes, por ejemplo, en el problema de las llamadas zonas no capitalistas, que según la teoría del imperialismo son función de las capitalistas: estas necesitan de aquellas para utilizar el capital. La pretensión leibniciana de construir el mundo a partir de su principio interno, que Kant había rechazado como metafísica dogmática, reaparece en Hegel, pues, en forma de su contraria. El ente se aproxima al producto del trabajo sin que, por lo demás, perezca en él el momento natural. Pero cuando, como en Hegel, al hacer el total todo entra en el sujeto en cuanto espíritu absoluto, el idealismo se supera a sí mismo, pues no sobrevive ninguna diferencia en la que cupiese captar al sujeto como algo distinto, como sujeto. Una vez que, en lo absoluto, el objeto es sujeto, el objeto deja de ser inferior al sujeto. En su ápice, la identidad se convierte en agente de lo no idéntico. Por infranqueables que sean en la filosofía hegeliana las fronteras que prohíben dar tal paso en forma manifiesta, es inevitable darlo en su propio contenido. El hegelismo de izquierda no constituyó una evolución histórica más allá de Hegel que lo malentendiese y ocultase, sino, fiel a la dialéctica, una parte de la autoconciencia de su filosofía –de la que esta tuvo que privarse para seguir siendo filosofía.

Por ello no hay que despachar apresuradamente el fermento idealista hegeliano como una desmesura. Este extrae su fuerza de lo que el llamado sentido común precientífico percibe en la ciencia, y sobre lo cual esta resbala demasiado autosatisfecha. Pues para poder operar con los conceptos limpios y claros de los que hace gala, la ciencia los fija y luego juzga sin tener en consideración que la vida de la cosa mentada con el concepto no se agota en la fijación del concepto. La protesta del espíritu aún no ajustado por la ciencia contra las determinaciones conceptuales practicables y las meras definiciones verbales, así como la exigencia de no manejar los conceptos como si fuesen fichas de juego, sino –como su nombre quiere– concebir en ellos lo que propiamente es la cosa y lo que contenga en sí de momentos esenciales y en modo alguno mutuamente concordantes, nos dan el canon de aquel idealismo hegeliano –al que se ha reprendido por desatinadamente soberano– que quiere poner en claro enteramente la cosa mediante su concepto porque cosa y concepto son al cabo uno y lo mismo. Nunca se aleja más en la superficie la filosofía hegeliana del concepto predialéctico de experiencia que en este punto: lo que incumbe al espíritu es algo que le cae en suerte, en lugar de simplemente disponerlo él, puesto que ello no es a su vez otra cosa que espíritu. Pero ni siquiera esta cima antiempirista de la filosofía hegeliana apunta al vacío. Señala la diferencia entre la cosa misma, el objeto del conocimiento, y su mero vaciado científico, con el que la ciencia autocrítica no puede contentarse. Sólo que, indudablemente, el concepto no puede saltar por encima de su esencia abstractiva y clasificatoria, separadora y arbitraria. Hegel odiaba especialmente, y con razón, los intentos –entonces los de Schelling– de hacer tal cosa. Ellos delataban de qué se trataba principalmente: del sueño de la verdad de la cosa misma dándose en una intuición intelectual que no se halla por encima del concepto, sino bajo él, y que justamente al usurpar su objetividad recae en la subjetividad del mero opinar. Apenas hay nada a lo que

el pensamiento filosófico sea más sensible que a lo más próximo a él, a lo que lo compromete escondiendo la diferencia con el todo en un matiz inapreciable. Por eso enseñaba Hegel que es preciso tanto fijar *more scientifico* los significados de los conceptos para que sigan siendo conceptos como transformarlo, «moverlos», según lo pida el objeto, para no desfigurarlos. De la dialéctica se espera que desarrolle este postulado, el cual, sin desarrollar, sería meramente paradójico. La dialéctica no es la disposición a sustituir el significado de un concepto por otro subrepticio, como se ha hecho en su parodia y en su petrificación dogmática, ni tampoco, como se sospecha de la lógica hegeliana, a tachar el principio de contradicción; sino que la contradicción misma, la existente entre el concepto fijado y el movido, se erige en agente del filosofar. Al quedar fijo el concepto, esto es, al confrontarse su significado con lo comprendido bajo él, su identidad con la cosa muestra que la forma lógica de la definición exige a la vez la no identidad, esto es, que concepto y cosa no son uno y lo mismo. Justamente por eso, el concepto que se mantenga fiel a su propio significado tiene que variar; y la filosofía que considere el concepto como algo más elevado que un mero instrumento del entendimiento tiene que abandonar, cumpliendo lo que ella misma manda, la definición que trata de paralizarla. El movimiento del concepto no es ninguna manipulación sofística que impusiera a este desde fuera significados cambiantes, sino la conciencia omnipresente, vivificadora de todo genuino conocimiento, de la unidad y la, no obstante, inevitable diferencia entre el concepto y aquello que haya de expresar. Como la filosofía no desiste de mantener esa unidad, ha de responsabilizarse de esa diferencia.

No obstante toda la autorreflexión, las expresiones reflexión y filosofía de la reflexión, así como sus sinónimas, tienen frecuentemente en Hegel un tono desdeñoso. Sin embargo, su crítica de la reflexión, en la que no perdonó ni siquiera a Fichte, era ella misma reflexión. Ello se muestra crasamente en aquella escisión del concepto de sujeto que tan drásticamente los distingue a él y a sus predecesores especulativo-idealistas de Kant. En este último, la filosofía había efectuado una crítica de la razón; había aplicado a la conciencia en cuanto condición del conocimiento una conciencia científica en cierto modo ingenua, un examen según las reglas de la lógica –en el lenguaje actual, de la «fenomenología»–. La relación, que Kant no había considerado, entre la conciencia filosófica crítica y la criticada, la que inmediatamente conoce los objetos, se hizo en Hegel temática, objeto de reflexión. La conciencia en cuanto objeto, en cuanto algo que ha de aprehenderse filosóficamente, se convirtió entonces en algo finito, limitado e insuficiente, como ya la había concebido tendencialmente Kant –quien por mor de tal finitud prohibió envolver la conciencia en mundos inteligibles–. La limitación kantiana de la conciencia al juicio científico reaparece en Hegel como su negatividad, como algo malo y a su vez criticable. Y a la inversa, aquella conciencia que penetra en la finitud de la conciencia, la subjetividad contempladora, que es la que «pone» al sujeto contemplado, justamente por ello ha de ponerse a sí misma como infinita, y según la intención de Hegel, en una filosofía acabada ha de mostrarse en su infinitud como espíritu absoluto, en el cual se desvanece la diferencia entre sujeto y objeto, por no haber nada fuera de él. Por cuestionable que sea esta pretensión, la reflexión de la reflexión, la reduplicación de la conciencia filosófica, no es mero juego de un pensamiento desatado y, por así decirlo, privado de su materia, sino que

tiene su fundamento. Al acordarse la conciencia, gracias a la autorreflexión, de lo que le falta de la realidad, de lo que mutila con sus conceptos ordenadores, de lo que, con los datos que tiene, hunde en la contingencia de lo próximo, el pensar científico se topa en Hegel con lo que la ciencia mecánico-causal deja que acontezca como lo naturalmente imperante en la naturaleza. En esto no era Hegel muy distinto de Bergson, quien, como él, con los medios proporcionados por el análisis gnoseológico, descubrió la insuficiencia de la ciencia obtusamente cosificadora, su inadecuación a lo real, mientras que la ciencia no reflejada gusta de recusar como mera metafísica la conciencia de semejante inadecuación. Desde luego, con Bergson el espíritu científico lleva a cabo la crítica del espíritu científico sin preocuparse mucho por la contradicción de semejante autocrítica. Por eso Bergson pudo ser a la vez teorizador del conocimiento e irracionalista: su filosofía no dominó la relación entre ambos aspectos. Pero sí el cien años anterior Hegel. Él sabía que toda crítica de la conciencia cosificadora, fragmentadora y enajenadora que meramente la haga contrastar desde fuera con otra fuente del conocimiento es impotente, y que una concepción de la *ratio* que emane de esta tiene que sucumbir de nuevo, y sin salvación, a sus propios criterios. Por eso hizo Hegel de la contradicción entre el espíritu científico y la crítica de la ciencia, que se abre en Bergson, el motor del filosofar. Sólo mediante la reflexión va el pensar reflexivo más allá de sí mismo; la contradicción, que la lógica prohíbe, se convierte en órgano del pensar, en la verdad del logos.

La crítica hegeliana de la ciencia, cuyo nombre se reitera siempre en él enfáticamente, no quiere restaurar apologéticamente la metafísica prekantiana frente al pensar científico, que cada vez le arrebata más objetos y doctrinas. A la ciencia racional objeta algo de todo punto racional: que ella, que se imagina ser la fuente de derecho de la verdad, prepara y adereza los objetos en interés de sus propios conceptos ordenadores, de su consistencia y practicabilidad inmanentes, hasta hacerlos encajar en las disciplinas institucionales, «positivas». Lo que motiva el concepto hegeliano de cosificación es que la ciencia se preocupe menos de la vida de las cosas que de su compatibilidad con sus propias reglas de juego: lo que se comporta como si fuese verdad intocable e irreductible es ya producto de un aprestar, algo secundario y derivado. La tarea de la conciencia filosófica es ante todo la de fluidificar de nuevo lo cuajado en la ciencia merced al autoconocimiento de esta y retroverterlo en aquello de lo que la ciencia lo había alejado. La propia objetividad de esta es meramente subjetiva: la objeción de Hegel al trabajo sin reflexión del entendimiento es tan racional como la corrección que le hace. En él está ya perfectamente desarrollada la crítica de esa utilización positivista de la ciencia que hoy se presenta cada vez más en el mundo entero como la única forma legítima de conocimiento. Mucho antes de que hubiera llegado tan lejos, Hegel la identificó tal como hoy se manifiesta en innumerables investigaciones vacías y obtusas, esto es, como unidad de la cosificación –de una objetividad más falsa, más exterior a la cosa misma y, en el lenguaje hegeliano, más abstracta– y de una ingenuidad que confunde el vaciado en molde del mundo, los hechos y los números, con el fundamento del mundo.

Hegel expresó, en el lenguaje de la teoría del conocimiento y el de la metafísica especulativa extrapolado al de aquella, que la sociedad cosificada y racionalizada de la época burguesa, en la que se ha consumado la razón dominadora de la naturaleza, podría

llegar a ser digna del hombre, no regresando a estadios más antiguos, anteriores a la división del trabajo y más irracionales, sino aplicándose a sí misma su racionalidad; en otras palabras: cuando, sanando de las marcas que le ha dejado la sinrazón, se percate de su propia razón, pero también de la huella de lo racional que hay en lo irracional. Mientras tanto, se ha hecho patente el aspecto de sinrazón en las consecuencias de la racionalidad moderna, que amenazan con una catástrofe universal. El schopenhaueriano Richard Wagner llevó en el *Parsifal* la experiencia de Hegel al *topos* antiguo: la herida sólo la cierra la lanza que la abrió. La conciencia de Hegel padeció, como ninguna conciencia filosófica anterior, con el distanciamiento entre sujeto y objeto, entre la conciencia y la realidad. Pero su filosofía tuvo fuerzas para no huir de tal padecimiento a la quimera de un mundo y un sujeto meramente inmediatos. No dejó que la extraviase el que la sinrazón de una razón meramente particular, la razón al servicio del interés puramente particular, se desvanezca sólo con la verdad realizada del todo. Esto cuenta para su reflexión de la reflexión más que los gestos irracionalistas a los que Hegel se dejó a veces inducir cuando trataba desesperadamente de salvar la verdad de una sociedad que ya se había vuelto falsa. La autorreflexión hegeliana del sujeto en la conciencia filosófica es, en verdad, la conciencia crítica de sí misma de la sociedad en el momento de alborear.

El motivo de la contradicción y, con él, el de una realidad dura, extraña y brutalmente enfrentada al sujeto, motivo con el que Hegel aventaja a Bergson, el metafísico del fluir, es generalmente considerado el principio global de su filosofía. El método dialéctico lleva su nombre por razón de él. Pero este motivo requiere la traducción a la experiencia espiritual que expresa. Muy fácilmente cuaja en una cosideración puramente histórico-filosófica que subsume los niveles del espíritu bajo conceptos generales rotundos convirtiéndolos en rúbricas. De ese modo, la dialéctica queda rebajada a una concepción elegible del mundo, como la que la filosofía crítica aportada por Hegel había herido mortalmente. También es insoslayable preguntarse de dónde obtiene propiamente Hegel el derecho de doblegar al principio de contradicción cualquier cosa con que se tropiece el pensamiento, y este mismo. En este punto, sobre todo, se sospechará de Hegel, que quería abandonarse al movimiento de la cosa misma y curar al pensamiento de su arbitrariedad, un momento de arbitrariedad, de viejo dogmatismo, puesto que, de hecho, la filosofía especulativa recurrió desde Salomon Maimon en muchas cosas al racionalismo prekantiano. No basta para desvanecer esta sospecha el que Hegel hiciera las más incisivas objeciones al rumoroso esquema de la triplicidad de tesis, antítesis y síntesis como algo meramente metódico, ni que en el prólogo de la *Fenomenología* diga que mientras siga siendo un esquema y, por tanto, se lo estampe desde fuera a los objetos, no será más que un «artificio»[26] que se aprende pronto. Difícilmente se contentará nadie con que un principio aislado, sea el de la mediación, el del devenir, el de contradicción o el de la dialéctica misma, sea como principio desligado y absoluto la llave de la verdad, ni con que esta consista únicamente en la relación de unos momentos que brotan de otros. Todo esto podrían ser meras aseveraciones. La sospecha de que la dialéctica sea, en palabras de Hegel, una opinión «abstractamente» sentada, se ve hoy confirmada por la reducción a dogma estático-literal, que bajo la horrenda abreviatura de Diamat, ha sufrido en el bloque del Este la versión materialista de la dialéctica, del pensar dinámico κατ έξοχήν, derivada de la hegeliana. La

apelación a sus inauguradores, degradados a clásicos, impide, como siempre, toda reflexión atenida a las cosas tildándola de desviación objetivista, y el movimiento hegeliano del concepto queda congelado en el Diamat en una confesión de fe. Por el contrario, cada vez tiene más en común con la experiencia motivadora de la dialéctica lo que, largo tiempo después de Hegel, expresó Nietzsche en la frase: «Nada se presenta en la realidad que corresponda rigurosamente a la lógica»[27]. Pero Hegel no lo proclamó simplemente, sino que llegó a ello a partir de una crítica inmanente de la lógica y sus formas. Demostró que el concepto, el juicio y el razonamiento, instrumentos inevitables para, en general, cerciorarse de un ente, entran en todos los casos en contradicción con este; que todos los juicios, conceptos y razonamientos particulares que se atienen a una idea enfática de la verdad son falsos. De este modo, Kant, el enemigo mortal del pensar meramente «rapsódico», absolutizador de determinaciones particulares azarosas y aisladas, se encontró a sí mismo en Hegel, su crítico. Hegel combate la doctrina kantiana de los límites del conocimiento, y, sin embargo, la respeta. De ella procede la teoría de la diferencia entre sujeto y objeto que se manifiesta en toda determinación particular. Esta diferencia se movería luego más allá de sí misma, y corrigiéndose a sí misma, hacia un conocimiento más adecuado. La justificación del primado de la negación en la filosofía hegeliana sería entonces que los límites del conocimiento a que lleva su autorreflexión crítica no son nada externo al conocimiento, nada a lo que este estuviera condenado de forma meramente heterónoma, sino que son inherentes a todos sus momentos. Todo conocimiento, no sólo el que se aventura en lo infinito, mienta, ya por la mera forma de la cópula, toda la verdad, y ninguno la alcanza. Por eso, los límites kantianos del conocimiento se convierten para Hegel en el principio del conocimiento progresivo: «Algo es lo que es únicamente en sus límites y por sus límites. No deben, por tanto, mirarse los límites como meramente exteriores a lo existente, puesto que ellos, por el contrario, atraviesan enteramente lo existente»[28]. La universalidad de la negación no es ninguna panacea metafísica a la que hubieran de abrirse todas las puertas, sino únicamente la consecuencia, ascendida a autoconciencia, de aquella crítica del conocimiento que acabó con las panaceas. Con otras palabras, la filosofía de Hegel es en un sentido eminente filosofía crítica, y el examen a que somete sus conceptos, empezando por el ser, al mismo tiempo acumula en ella lo que específicamente se le puede objetar. De todas las tergiversaciones de Hegel debidas a una inteligencia limitada, la más mísera es la de que la dialéctica, sin hacer distinción alguna, tendría que admitir indistintamente todo o nada. Si en Kant la crítica es crítica de la razón, en Hegel, que critica la separación kantiana entre razón y realidad, la crítica de la razón se torna a la vez crítica de lo real: La insuficiencia de todas las determinaciones particulares aisladas es siempre, al mismo tiempo, insuficiencia también de la realidad particular aprehendida por tales determinaciones. Aunque el sistema acaba por hacer equivalentes razón y realidad, sujeto y objeto, la dialéctica, en virtud de la confrontación de cualquier realidad con su propio concepto, con su propia racionalidad, vuelve la aguda polémica contra la sinrazón de la mera existencia, de la situación natural que quiere hacerse perenne. La realidad se le descubre como consagrada a la muerte mientras no sea enteramente racional, mientras permanezca irreconciliada. Con el concepto de la negación determinada, con el que supera a aquella frase de Nietzsche y a todo irracionalismo, Hegel no sólo se

vuelve contra los conceptos supremos abstractos, incluido el de la negación misma, sino que además hace que la negación intervenga al mismo tiempo en aquella realidad sólo en la cual adquiere su contenido el concepto que se critica a sí mismo: en la sociedad. «Pero lo que se refiere al saber inmediato de Dios, de lo justo y lo ético», es algo que «viene enteramente condicionado por la mediación que se llama desarrollo, educación y formación»[29].

La contradicción dialéctica se experimenta en la sociedad. La construcción hegeliana de una filosofía de la identidad requiere su captación tanto a partir del objeto como del sujeto; en la contradicción misma cristaliza un concepto de la experiencia que apunta más allá del idealismo absoluto. Es el de la totalidad antagónica. Como el principio de la mediación universal frente a la inmediatez del mero sujeto se basa en que la objetividad del proceso social es anterior a la accidentalidad del sujeto singular hasta en todas las categorías del pensamiento, la concepción metafísica del todo reconciliado como suma de todas las contradicciones se apoya en el modelo de la sociedad escindida, pero sociedad, después de todo. O el verdadero modelo de la sociedad. Pues Hegel no se da por satisfecho con el concepto general de una realidad antagónica, por ejemplo, con la idea de las polaridades originarias del ser. En su salida crítica de lo más cercano, de la conciencia inmediata del ser humano singular en la *Fenomenología del espíritu,* Hegel opera, antes bien, la mediación del espíritu por el movimiento histórico de lo existente, que lo lleva más allá de la mera metafísica del ser. Una vez iniciada la concretización de la filosofía, no es posible suspenderla por mor de su engañosa dignidad: «La pusilanimidad del pensamiento abstracto consiste en asustarse, al estilo monástico, de la presencia sensible; la abstracción moderna es así de morigerada frente al momento de la presencia sensible»[30]. Aquella concreción permite a Hegel impregnar completamente la idea de totalidad proveniente del sistema idealista con la de contradicción. La teoría lógico-metafísica de la totalidad como quintaesencia de las contradicciones dice, descifrada, que la sociedad no está meramente surcada y perturbada por contradicciones y desproporcionalidades; que no se convierte en totalidad como un todo recompuesto, sino en virtud de sus contradicciones. La socialización de la sociedad, su unidad en lo que –vindicando a Hegel– verdaderamente se parece más al sistema que al organismo, ha resultado, hasta hoy, del principio de dominación –de la desunión–, y continúa transmitiéndose. la sociedad se ha conservado con vida, se ha continuado reproduciendo y ha desarrollado sus fuerzas sólo a través de la división en los intereses mutuamente opuestos de quienes disponen y de quienes producen. Hegel preservó aquí la mirada de todo sentimentalismo, de todo romanticismo y de todo estancamiento del pensamiento y la realidad en etapas pretéritas. O bien la totalidad se encuentra consigo misma reconciliándose, esto es, elimina su propia contradictoriedad resolviendo sus contradicciones, con lo que dejaría de ser totalidad, o bien la antigua no-verdad dura hasta la catástrofe. El todo de la sociedad, en cuanto contradictorio, se sale de sí mismo. El principio goethiano-mefistofélico, según el cual todo lo que nace merece perecer, dice, en el caso de Hegel, que la aniquilación de todo lo particular resulta del aislamiento mismo, del particularismo, de la ley del todo: «Lo particular para sí no corresponde a su concepto; esta limitación de su existencia constituye su finitud y determina su ocaso»[31]. Lo particular, en cuanto separado, no tiene razón respecto a la

justicia, respecto a la paz, que estaría libre de la presión del todo. Como los seres humanos particulares no atienden más que a la propia ventaja, quedando así sujetos a la limitación, a la necedad y a la nulidad, una sociedad que se mantenga unida y viva sólo merced al momento universal de la ventaja particular fracasará completamente en la consecuencia de sus motivos, y todo esto no son maneras de hablar metafóricamente dialécticas frente a enunciados simples sobre hechos. Su formulación no es mero coqueteo –como más tarde dirá un famoso pasaje de Marx– con Hegel, sino que en cierto modo retrotraduce la filosofía hegeliana a aquello que él había proyectado en el lenguaje de lo absoluto. El que Hegel interrumpiera en la *Filosofía del derecho* semejantes pensamientos con la inesperada absolutización de una categoría –la de Estado–, como si la dialéctica se asustara de sí misma, se debe a que su experiencia se cercioró del límite de la sociedad burguesa que yace dentro de su propia tendencia, y a que, como idealista burgués que era, se detuvo ante tal límite porque no veía fuera de él ninguna fuerza histórica real. No pudo dominar la contradicción entre su dialéctica y su experiencia: esto sólo hacía que el crítico se tornara afirmador.

El nervio de la dialéctica en cuanto método es la negación determinada. Esta se basa en la experiencia de la impotencia de la crítica mientras se mantenga en lo general, mientras despache al objeto criticado subsumiéndolo desde arriba bajo un concepto como mero representante suyo. Sólo es fructífero el pensamiento crítico que desata la fuerza almacenada en su propio objeto, y la desata a favor suyo, haciéndole encontrarse consigo mismo, y en contra de él, al recordarle que aún no es él mismo. Hegel notó la esterilidad de todo el llamado trabajo del espíritu que sabe manejarse en la esfera de lo general sin ensuciarse con lo específico, pero no la lamentó, sino que la volvió crítico-productiva. La dialéctica expresa que el conocimiento filosófico no tiene su casa allí donde la tradición lo avecindó, donde ha prosperado demasiado fácilmente, sin sufrir en exceso la dureza y la resistencia de lo existente, sino que propiamente comenzó justamente allí donde abrió a viva fuerza lo que al pensar tradicional le parecía opaco, impenetrable, mera individuación. A esto se refiere el principio dialéctico de que «lo real es, simplemente, una identidad de lo universal y lo particular»[32]. Pero este cambio de situación no hará que la filosofía involucione, como resultado de sus esfuerzos, a constatación de una existencia desvinculada y, al cabo, otra vez al positivismo. Ciertamente, en la divinización de la totalidad de lo que existe, actúa secretamente en Hegel un impulso positivista. Pero la fuerza que abre lo particular determinado al conocimiento es siempre la de la insuficiencia de su mera particularidad. Lo que existe es siempre más que ello mismo. En la medida en que el todo actúa en el microcosmos de lo particular, puede hablarse con razón de una reposición de Leibniz en Hegel, por muy resueltamente que este se opusiera al carácter abstracto de la mónada. Por explicar esto mediante una experiencia espiritual no reflejada: todo el que no quiera envolver una cosa en categorías, sino conocerla a ella misma, tendrá, desde luego, que entregarse a ella sin reservas y sin la cobertura de nada preconcebido, pero sólo lo logrará si en él mismo, en cuanto teoría, espera ya el potencial de aquel saber que se actualiza hundiéndose en el objeto. Así es como la dialéctica hegeliana describe, con autoconciencia filosófica, el camino de todo pensamiento productivo, no meramente reconstructivo a repetidor. Sin duda le está oculto a ese mismo pensamiento; y casi creería

uno, con Hegel, que para ser productivo tiene que permanecer oculto. Pero no es una teoría inducida ni una teoría de la que hubiera que sacar conclusiones deductivamente. Lo que más choca al lector ingenuo de la *Fenomenología del espíritu*, la subitaneidad de los relámpagos que saltan entre las ideas especulativas más altas y la experiencia política actual de la Revolución francesa y la época napoleónica, es lo propiamente dialéctico. Esta experiencia refiere en cada caso en sí misma el concepto universal y el τόδε τι aconceptual –como acaso hacía ya Aristóteles con la πρώτη οὐσία– a su opuesto, en una especie de explosión permanente que se produce al contacto de los extremos. El concepto hegeliano de dialéctica recibe justamente su temperatura específica, y se distingue de superficialidades filósoficas sobre la vida, como las de Dilthey, por el brío del movimiento a través de extremos: la evolución como discontinuidad. Pero este movimento surge de la experiencia de la sociedad antagónica, no de un esquema mental meramente ideado. La historia de la edad no reconciliada del mundo no puede ser la de un desarrollo armónico: para esto crea la ideología, que niega su carácter antagónico. Las contradicciones, que constituyen su verdadera y única ontología, son al mismo tiempo la ley formal de esa historia que progresa exclusivamente en la contradicción y con indecibles sufrimientos. Hegel dijo de ella que era un matadero[33], y a pesar de su tan señalado optimismo histórico, que Schopenhauer llamó perverso, la fibra de la filosofía hegeliana, la conciencia de que todo lo existente, al encontrarse a sí mismo, al mismo tiempo se supera a sí mismo y perece, no se encuentra, en modo alguno, tan lejos de la idea única de Schopenhauer como la historia oficial de la filosofía asegura repitiendo las invectivas de Schopenhauer.

La doctrina de Hegel según la cual sólo como «negación determinada» llega el pensamiento a algo que corresponda a la gravedad de su objeto, en vez de lanzarse enseguida más allá de él, se puso ciertamente al servicio del aspecto apologético, de la justificación de lo existente. Pues el pensamiento que sólo llega a convertirse en verdad al asumir enteramente en sí lo que se le opone, sucumbe siempre a la tentación de explicar, justamente por ello, lo que se le opone como pensamiento, como idea, como verdad. Georg Lukács ha citado recientemente aquella teoría de Hegel no sólo para difamar la literatura que se aparta de la realidad empírica[34], sino además para refrescar de nuevo una de las tesis hegelianas más discutibles, la de la racionalidad de lo real. De acuerdo con la distinción entre posibilidad abstracta y posibilidad real, sólo sería propiamente posible lo que ha llegado a suceder realmente. Esta filosofía marcha con los batallones más fuertes. Se apropia la sentencia dictada por una realidad que una y otra vez entierra bajo sí lo que podría ser de otro modo. Pero esto no debe juzgarse desde meros sentimientos. Un insistente estudio de Hegel enseña que en su filosofía –como seguramente en toda gran filosofía– no cabe escoger lo que a uno le conviene y rechazar lo que le resulta enojoso. Esta melancólica necesidad, y no un ideal de completud, es lo que genera la seriedad y sustancialidad de la pretensión sistemática de Hegel. Su verdad se planta en el escándalo, no en lo plausible. De ahí que salvar a Hegel –y no es renovación, sino mera salvación, lo debido con respecto a él– signifique ir en su filosofía adonde más duela, arrancarle la verdad allí donde sea manifiesta su no verdad. Cito a este propósito lo siguiente de una carta sobre la tardía novela corta de Thomas Mann *Los engañados*, de 1954: «Si no me equivoco, la figura de Ken tiene todos los signos de un americano de los últimos años

cuarenta o de los cincuenta, y no del decenio siguiente a la primera guerra [...] Ahora bien: podría decirse que tal es la legítima libertad de la creación, y que el requisito de fidelidad cronológica no deja de ser algo subalterno, incluso cuando se trata de la acribia en la descripción de seres humanos. Pero dudo que esto posea verdaderamente toda la fuerza de un argumento que se quiera imponer como obvio. Si la obra se traslada a los años veinte, tras la primera guerra, y no tras la segunda, hay buenas razones para ello –la más sólida es que no podríamos imaginarnos hoy una existencia como la de la señora Von Tümmler; y en un estrato más profundo tiene un papel el empeño en distanciar lo cercano, en convertirlo en pasado, en aquel pasado con cuya especial pátina tiene también que ver Krull–. En cualquier caso, semejante transposición de fechas conlleva una especie de obligación, de forma parecida a como sucede con el primer compás de una pieza musical, de cuyo *desideratum* ya no se desembaraza uno hasta llegar el último sonido, que produce el equilibrio. No me refiero a la obligación de fidelidad exterior al «color de la época», sino al de que las imágenes conjuradas por la obra de arte brillen también como imágenes históricas, una obligación, desde luego, que sólo difícilmente puede quedar dispensada por motivos estético-inmanentes de aquella otra exterior. Pues, si no me equivoco, se tropieza con la paradójica situación de que el conjuro de tales imágenes, o sea, lo propiamente mágico del objeto artístico, se logra tanto más perfectamente cuanto más auténticas sean las realidades. Casi podría creerse que la penetración subjetiva no se opone simplemente al requisito de realismo, como querría hacernos creer nuestra formación cultural y nuestra historia, requisito que en cierto sentido resuena a través de toda la obra de Thomas Mann, sino que se alcanzaría tanto mejor la espiritualización, el mundo de la *imago,* cuanto más precisamente se atuviese uno a lo histórico, incluso en los tipos humanos. Me vinieron por primera vez estas extraviadas ideas con Proust, que en este estrato reaccionaba con la exactitud propia de su idiosincrasia; y con *Los engañados* han vuelto a importunarme. En este instante se me ocurre que mediante esa especie de exactitud habría que expiar algo del pecado que se comete en toda ficción artística, como si esta tuviera que curarse de sí misma con el remedio de la fantasía exacta»[35]. Algo semejante se oculta tras aquel teorema de Hegel. En la obra de arte que se diferencia esencialmente de todo lo meramente existente por virtud de su ley formal, el cumplimiento de esta ley formal, su propia esencialidad, la «posibilidad» en sentido enfático, depende todavía de la medida de realidad que lleve en sí, por refundida que esté y por variadas que sus configuraciones sean. También el pensamiento que mantiene una y otra vez contra la realidad la posibilidad superada, meramente la retiene cuando entiende la posibilidad, desde el punto de vista de su realización, como posibilidad de la realidad, como aquello a lo cual la realidad misma, por débilmente que lo haga, extiende sus antenas, y no como un «hubiera sido tan hermoso», cuyo sonido se resigna anticipadamente al fracaso. Tal es el contenido de verdad de los estratos de la filosofía de Hegel en los que, como en la filosofía de la historia y especialmente en el prólogo de la *Filosofía del derecho,* parece dar razón, resignada o taimadamente, a la realidad y se burla de los reformadores del mundo. Los elementos más reaccionarios de Hegel, no los liberal-progresistas, prepararon el terreno a la posterior crítica socialista del utopismo abstracto, mas para luego proporcionar también, en la historia del socialismo, pretextos para renovadas represiones. El ejemplo más drástico es la

difamación, actualmente habitual en la zona oriental, de todo pensamiento que se eleve sobre la testaruda inmediatez que allí se fomenta bajo el concepto de praxis. Sólo que no debería echarse la culpa a Hegel cuando se utilizan sus motivos para disimular ideológicamente el horror ininterrumpido. La verdad dialéctica se expone a semejante utilización: su naturaleza es frágil.

Con todo, no debe negarse la falsedad de la justificación de lo existente en Hegel, contra la cual se rebeló en su tiempo la izquierda hegeliana, y que con el tiempo ha crecido hasta el absurdo. La doctrina de la racionalidad de lo real parece contradecir, más que ninguna otra de sus doctrinas, la experiencia de la realidad, e incluso la de la llamada tendencia general de la misma. Pero esta doctrina es solidaria con el idealismo hegeliano. Una filosofía para la que, como resultado de su movimiento y el de su conjunto, todo se disuelve en el espíritu; que proclama en general aquella identidad entre sujeto y objeto cuya no identidad en lo particular la inspira, semejante filosofía se pondrá apologéticamente de parte de lo existente, que, desde luego, ha de ser uno con el espíritu. Pero al desmentir la realidad la tesis de la racionalidad de lo real, la concepción de la filosofía de la identidad se desmorona filosóficamente. La diferencia entre sujeto y objeto no puede eliminarse en la teoría, como tampoco ha podido ser hasta hoy allanada en la experiencia de la realidad. Si, frente a la tensión del espíritu, que en la concepción de lo real nunca se mostró más poderoso que con Hegel, la historia de la filosofía tras él se presenta como debilitamiento y resignación de la fuerza concipiente y constructiva, el proceso que a ello ha conducido es irreversible. No debe culparse de ello únicamente a una pérdida de aliento espiritual y de memoria, ni a una ingenuidad mal resucitada. En este proceso actúa a la vez, de modo perfecta y aterradoramente hegeliano, algo de la lógica de la cosa misma. En Hegel se acredita aquel filosofema según el cual a lo que perece se le hace su propia justicia; como pensador sustancialmente burgués está sujeto a la sentencia sustancialmente burguesa de Anaximandro. la razón se vuelve impotente para concebir lo real no meramente debido a su propia impotencia, sino porque lo real no es la razón. El proceso entre Kant y Hegel, en el que la argumentación contundente tenía la última palabra, no ha terminado; acaso porque lo contundente, la preponderancia de la misma estrictez lógica, es la no verdad frente a las fisuras kantianas. Aunque, merced a su crítica de Kant, Hegel amplió grandiosamente el filosofar crítico más allá del campo formal, con ello escamoteó el momento crítico supremo: la crítica de la totalidad, de lo infinito dado como término de todo. Despóticamente apartó luego aquel bloque insoluble para la conciencia en el que la filosofía trascendental de Kant hizo su experiencia más íntima, y gracias a las fisuras de esta filosofía estipuló una concordancia sin fisuras del conocimiento, de un conocimiento que tiene algo de fantasmagoría mítica. Y apartó con el pensamiento la diferencia entre lo condicionado y lo absoluto, dando a lo condicionado la apariencia de lo incondicionado. Fue así finalmente injusto con la experiencia de la que se nutría. Y junto con el derecho a la experiencia, su filosofía vio mermar su fuerza cognoscitiva. La pretensión de disolver lo particular en el todo resulta ilegítima, puesto que ese todo no es, como quiere la famosa frase de la *Fenomenología*, lo verdadero; puesto que la referencia afirmativa y cierta de sí misma que ha dicho todo como algo de lo que se estuviera seguro, es ficticia.

No es posible suavizar esta crítica, pero ella no debería proceder sumariamente con

Hegel. Hasta cuando agravia a la experiencia, incluso a la que motiva su propia filosofía, la experiencia habla en él. Aunque aquel sujeto-objeto hacia el que se desarrolla su filosofía no sea sistema alguno del espíritu absoluto reconciliado, el espíritu experimenta el mundo como sistema. Su nombre refiere la inexorable reunión en un todo, por obra del principio del intercambio, de todos los momentos y actos parciales de la sociedad burguesa, con más exactitud que otros más irracionales, como el de vida, pese a que este convenga mejor a la irracionalidad del mundo, a su irreconciliabilidad con los intereses racionales de una humanidad consciente de sí misma. Sólo que la razón de tal reunión en una totalidad es ella misma sinrazón: la totalidad de lo negativo. «El todo es lo no verdadero» no sólo porque la misma tesis de la totalidad es la no-verdad, el principio de dominación hinchado a lo absoluto. La idea de una positividad que cree conminar todo lo que se le oponga mediante la prepotente coerción del espíritu concipiente altera en una inversión especular la experiencia de la prepotente coerción inherente a todo lo existente por virtud de su reunión bajo el dominio. Tal es lo verdadero de la no-verdad hegeliana. La fuerza del todo que ella moviliza no es una mera fantasía del espíritu, sino la de aquel conjunto cegador al que todo lo particular se halla sujeto. Pero al determinar la filosofía, contra Hegel, la negatividad del todo, cumple por última vez el postulado de la negación determinada, que es la posición. El destello que revela, en todos sus momentos, lo no verdadero del todo no es otro que el de la utopía: la de la verdad total, la que habría que realizar.

[1] M. Heidegger, *Holzwege*, Fráncfort del Meno, 1950, p. 166.
[2] *Op. cit.*, p. 170.
[3] Hegel, *WW* 2, p. 613.
[4] *Op. cit.*, p. 78.
[5] Cfr. p. 258 del presente texto.
[6] Hegel, *WW* 9, p. 58.
[7] *WW* 15, p. 174.
[8] *WW* 19, p. 283.
[9] *WW* 8, p. 50.
[10] *L. c.*, p. 172.
[11] *L. c.*, p. 181.
[12] Cfr., p. e., *WW* 8, § 213, pp. 423 s.
[13] *La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling. [N. del T.]*
[14] *WW* 1, pp. 54 s.
[15] *Plan razonado de un establecimiento de enseñanza superior que debe fundarse en Berlín y se hallaría en estrecha relación con una Academia de las Ciencias* (1807). *[N. del T.]*
[16] Del *Fausto* de Goethe. *[N. del T.]*
[17] *WW* 12, p. 207.
[18] *WW* 17, p. 69.
[19] *WW* 8, p. 57.
[20] Cfr. *WW* 19, p. 606.
[21] *WW* 3, p. 125.

[22] *WW* 18, p. 341.
[23] *WW* 8, p. 47.
[24] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft.* Prefacio a la segunda edición. Cito por la edición de Insel, 1922, p. 24.
[25] Hegel, *WW* 8, p. 36.
[26] Cfr. *WW* 2, pp. 46 ss.
[27] F. Nietzsche, *Aus der Zeit der Morgenröthe und der fröhlichen wissenschaft 1880-1882, Gesammelte Werke,* Musarionausgabe, vol. XI, Múnich, 1924, p. 22.
[28] Hegel, *WW* 8, p. 220.
[29] *L. c.,* p. 173.
[30] *WW* 16, p. 309.
[31] *WW* 8, p. 423.
[32] *WW* 1, p. 527.
[33] Cfr. *WW* 11, p. 49.
[34] Cfr. G. Lukács, *Wider den mißverstandenen Realismus,* Hamburgo, 1958; y la respuesta de Th. W. Adorno, «Erpreßte Versöhnung», en *Noten zur Literatur II,* Fráncfort, 1961, pp. 152 ss. [*GS* 11, pp. 251 ss.].
[35] Th. W. Adorno, «Aus einem Brief über die "Betrogene" an Thomas Mann», *Akzente,* 1955, cuaderno 3, p. 286a [*GS* 11, pp. 678 s.].

«Skoteinos»[1] o cómo habría que leerlo

Nada tengo sino un susurro.
RUDOLF BORCHARDT

Las resistencias que las grandes obras sistemáticas de Hegel, especialmente la *Ciencia de la lógica,* oponen a la comprensión son cualitativamente distintas de las que provocan otros textos con mala fama. La tarea que imponen no consiste simplemente en hacerse de forma segura con un significado que se encuentre sin duda alguna en el texto, poniendo en este la atención debida y cierto esfuerzo mental, pues en muchas partes el sentido mismo es incierto, y hasta el momento ninguna arte hermenéutica lo ha establecido de modo incuestionable; en todo caso no existen filología hegeliana ni crítica textual suficiente alguna. Las invectivas de Schopenhauer contra el supuesto galimatías inauguraron, con toda su mezquindad y rencor, al menos negativamente, como el niño ante el nuevo traje del emperador, un tipo de relación en la que el respeto educado y el miedo a hacer el ridículo se hacían a un lado. En el terreno de la gran filosofía, Hegel tal vez sea el único con el cual de vez en cuando no se sabe, ni se puede averiguar de forma concluyente, de qué está hablando, y con el cual no está garantizada ni siquiera la posibilidad de semejante averiguación. Mencionemos sólo, de lo principal, la diferencia entre las categorías de fundamento y causalidad que aparece en el libro segundo de la gran *Lógica,* y como detalle citemos un par de proposiciones del primer capítulo de este mismo libro: «El devenir de la esencia, su movimiento reflejado, es, por consiguiente, el movimiento de nada a nada, y, por ello, un movimiento de retorno a sí mismo. El traspasar o devenir se elimina en su traspasar; el otro que se forma en este traspasar no es el no-ser de un ser, sino la nada de una nada, y esto, el ser la negación de una nada, constituye el ser. El ser existe sólo como movimiento de la nada hacia la nada, y así es la esencia; y esta no tiene este movimiento en sí, sino que este movimiento es como la absoluta apariencia misma, la pura negatividad, que no tiene nada que negar fuera de ella, sino que niega solamente su negativo mismo, que sólo existe en este negar»[2]. Pero ya en el primer Hegel hay algo análogo, incluso en el trabajo sobre *La diferencia,* que es totalmente transparente como programa. El final de la sección sobre la relación entre la especulación y el sano sentido común reza así: «Si bien al sentido común sólo se le aparece el lado aniquilador de la especulación, tal aniquilar no se le aparece en toda su extensión. Si pudiera abarcar esta extensión, no tomaría a aquella por su adversaria, ya que la especulación, en su suprema síntesis de lo consciente y lo carente de conciencia, exige también la aniquilación de la conciencia misma, y la razón hunde así su reflejar la identidad absoluta, su saber y a sí misma en su propio abismo. Y en esta noche de la mera reflexión y del entendimiento razonador, que es el mediodía de la vida, pueden encontrarse ambos»[3]. Sólo la fantasía ingeniosa y exacta de un participante apasionado en un seminario hará que se encienda sin violencia la luz de la última frase, la cual rivaliza con la prosa más expuesta de Hölderlin, de aquellos mismos años: que la «noche de la mera reflexión» sea noche para la mera reflexión, mientras que la vida, asociada al mediodía, sea la especulación; pues el concepto hegeliano de esta no significa otra cosa, una vez despojado de su revestimiento terminológico, que la vida de nuevo,

vuelta hacia dentro[4]; allí se hermanan la filosofía especulativa –incluso la de Schopenhauer– y la música. Este pasaje se hace interpretable si se conoce el registro hegeliano completo, especialmente la construcción conceptual del capítulo, pero no partiendo únicamente del texto del párrafo. Quien se pelee con este y luego, desengañado, desista de ocuparse de Hegel, por ser tan abisal, apenas se le podrá contestar con mucho más que con lo universal, cuya insuficiencia reprochaba el mismo Hegel en aquel escrito al entendimiento, en su terminología, meramente reflejador. Pero no hay que deslizarse por encima de los pasajes en los que aquello de que traten quede en suspenso, sino que habría que derivar su estructura del contenido de la filosofía hegeliana. Pues el carácter de ese quedar en suspenso la acompaña en consonancia con la doctrina de que no es posible recoger lo verdadero en ninguna tesis particular, en ningún enunciado positivo limitado. La forma hegeliana concuerda con esta intención. Nada puede entenderse aisladamente, y todo únicamente en el todo –con el efecto penoso de que, a su vez, el todo vive únicamente en sus momentos singulares–. Pero esta duplicidad de la dialéctica tiene que escapar a la exposición literaria, que es necesariamente finita, cuando quiere expresar unívocamente algo unívoco. Por eso hay que hacerle en Hegel tantas concesiones. El que, por principio, no pueda hacer efectiva de una sola vez la unidad del todo y de sus partes, se convierte en su flaqueza. Cada enunciado de la filosofía hegeliana se convence de su propia inadecuación a ella, y la forma expresa este hecho al no ser capaz de encerrar contenido alguno de modo totalmente adecuado. En caso contrario se vería libre de la menesterosidad y falibilidad de los conceptos que el contenido enseña. Por eso la comprensión de Hegel se fragmenta en momentos mutuamente mediados que, sin embargo, se contradicen. Hegel se cierra a quien no esté familiarizado con su intención total. Esta ha de deducirse ante todo de su crítica de las filosofías históricas y de la de su época. Hay que tener presente, aunque sea provisionalmente, hacia dónde quiere ir Hegel, clarificar, por así decirlo, la estela que deja. Hegel exige objetivamente, y no sólo para que el lector se habitúe a la cuestión, varias lecturas. Aunque también es cierto que si todo se reduce a esto, se lo puede falsear una vez más. Entonces se produce con facilidad lo que hasta la fecha ha sido más perjudicial para la interpretación: una conciencia del vacío del sistema, la cual es incompatible con que, frente a sus momentos, no se forme ningún concepto abstracto superior, sino que sólo a través de los momentos concretos se alcance su verdad.

Hay algo esencial en Hegel que induce a comprenderle insuficientemente desde arriba. Pues según su propia doctrina, todo paso dialéctico presupone ya, de hecho, lo que el todo y su resultado han de ser: la construcción del sujeto-objeto, aquel mostrar que la verdad es esencialmente sujeto; y las categorías del ser son ya en sí lo que la doctrina del concepto finalmente descubre como su en y para sí. En el *Sistema* –la gran *Enciclopedia*– se dice esto del modo más franco: «La finitud del fin consiste en que, en su realización, el material utilizado como medio se subsume y se conforma a aquel sólo exteriormente. Ahora bien, de hecho, el objeto en sí es el concepto, y puesto que aquel, como fin, se realiza en este, este último es sólo la manifestación de su propio interior. La objetividad es, por lo tanto, algo así como una envoltura bajo la que el concepto yace oculto. En lo finito no podemos experimentar ni ver si se alcanza verdaderamente el fin. El cumplimiento del fin infinito consiste así únicamente en superar la ilusión de que no se haya cumplido aún. El bien, el

bien absoluto, se consuma eternamente en el mundo, y el resultado es que se ha cumplido ya en y para sí sin que necesite esperarnos a nosotros. Mas esta ilusión es aquello en lo que vivimos y, al mismo tiempo, lo único que actúa, aquello en lo que descansa el interés en el mundo. La idea misma se crea a sí misma en su proceso esa ilusión, opone a sí misma otra cosa, y su acción consiste en superar esa ilusión. Sólo de este error brota la verdad, y en esto radica la reconciliación con el error y con la finitud. El ser otra cosa o error, en cuanto superado, es él mismo un momento necesario de la verdad, que sólo existe al hacerse a su propio resultado»[5]. Esto se contrapone a aquel puro entregarse a la cosa y sus momentos al que la *Introducción a la fenomenología* se confía. Pues no se procede de forma tan concreta como esta querría. Los momentos aislados sólo llevan más allá de sí mismos porque se ha concebido previamente la identidad de sujeto y objeto. La primacía abstracta del todo quita una y otra vez relevancia a los análisis particulares. Sin embargo, la mayoría de los comentarios, incluso el de McTaggart[6], fallan al abandonarse a tal primacía: toman la intención por el hecho, y la orientación entre las tendencias directivas de las ideas por lo correcto en ellas; con lo que la ejecución sería superflua. Hegel mismo no está libre de toda culpa en este proceder insuficiente. Este sigue la línea de mínima resistencia, pues siempre es más fácil encontrar en un mapa el camino en un pensar que perseguir su acierto en lo que lleva a cabo. A veces el propio Hegel dormita, se contenta con indicaciones formales, con tesis de que algo es de tal modo, cuando lo pertinente sería hacerlo efectivo. Entre las tareas de una interpretación debida, no es la menor ni la más sencilla la de separar tales pasajes de aquellos otros en los que realmente se piensa. En comparación con Kant, en Hegel los elementos esquemáticos retroceden. Pero a menudo el sistema contradice enérgicamente el programa de la pura contemplación. Esto era inevitable para que el todo no se enrevesara. Ocasionalmente, y para ocultarlo, Hegel se empeña en una pedantería que no le cuadra bien a quien juzga despectivamente sobre definiciones verbales y cosas semejantes. Sobre la transición de la sociedad civil al Estado expuesta en la *Filosofía del derecho,* se lee: «El concepto de esta idea es sólo espíritu, lo real que se sabe a sí mismo, al ser la objetivación de sí mismo, el movimiento a través de la forma de sus momentos. Es por lo tanto: A) espíritu ético inmediato o natural: la familia. Esta sustancialidad pasa a la pérdida de su unidad, a la desunión y al punto de vista de lo relativo, y es así B) sociedad civil, unión de los miembros como individuos independientes en una universalidad, por lo tanto formal, por medio de sus necesidades, por medio de la constitución jurídica como recurso para la seguridad de las personas y de la propiedad, y por medio de un orden exterior para sus intereses particulares y comunes. Este estado exterior se retrotrae y reúne en C) la constitución del Estado, fin y realidad de la universalidad sustancial y de la vida pública consagrada a ella»[7]6. En lo que se refiere al contenido, la configuración de los momentos dinámico-dialéctico y conservador-afirmativo motivaría, y no sólo en la *Filosofía del derecho,* aquel exceso de rígida universalidad en todo lo deviniente y particular tanto como dicha configuración viene motivada por él: la lógica de Hegel no es simplemente su metafísica, sino también su política. El arte de leerle tendría que notar cuándo introduce algo nuevo, algún contenido, y cuándo está en marcha una máquina que no quiere serlo y no debería seguir con su marcha. En todo momento habría que tener presentes dos máximas aparentemente incompatibles: la de la inmersión minuciosa y la del

distanciamiento libre, para lo cual no falta ayuda. Lo que al sentido común parecen desvaríos, tiene también en Hegel momentos lúcidos para él. Partiendo de ellos, el sentido común puede aproximarse a Hegel, si es que el odio, un odio que el propio Hegel diagnosticó en el trabajo sobre *La diferencia*[8]7 como algo innato al sentido común, no se lo impide. Hasta los capítulos crípticos contienen frases como las de la dilucidación de la apariencia, que adicionalmente manifiestan su referencia polémica al idealismo subjetivo y al fenomenismo: «La apariencia es el fenómeno del escepticismo; o también el fenómeno es, en el idealismo, una inmediatez que no es nada o ninguna cosa, ni, en general, un ser indiferente que se hallase fuera de su determinación y referencia al sujeto»[9].

Quien, ante las reflexiones expuestas por Hegel, se retire a su concepción general y sustituya la transparencia de lo particular por la determinación del valor del detalle en el sistema, habrá renunciado ya a entender de forma estricta, habrá capitulado, porque entonces no habría que entender a Hegel de manera estricta. Allí donde se lo rechaza expresamente –sobre todo en el positivismo–, apenas se lo aborda hoy verdaderamente. En lugar de hacer una crítica, se lo aparta cual filósofo carente de sentido. La carencia de sentido es una expresión más elegante del antiguo reproche de falta de claridad. No habría que desperdiciar el tiempo en quien no es capaz de decir unívocamente lo que piensa. Este concepto de la claridad, como el deseo a él afín de definiciones verbales, ha sobrevivido a la filosofía en la que una surgió, y se ha independizado de ella. Ahora se lo transfiere de las ciencias particulares, que lo conservan dogmáticamente, a la filosofía, que había hecho reflexión crítica sobre él desde hacía largo tiempo y que, por ello, no era bienvenido de entrada. Los conceptos cartesianos de claridad y distinción, que todavía en Kant van acoplados, se exponen de la manera más detallada en los *Principia:* «Hay muchas personas que en toda su vida no perciben las cosas tan bien como para poder juzgar correctamente sobre ellas. Pues el conocimiento *(perceptio)* sobre el cual se pueda emitir un juicio indubitable debe ser no sólo claro, sino también distinto. Llamo claro *(clara)* al conocimiento presente y manifiesto al espíritu atento, del mismo modo que decimos que vemos claramente los objetos presentes que se agitan ante nuestros ojos y que estamos dispuestos a mirar; y distinto *(distincta)* al conocimiento que es de tal modo preciso y diferente *(seiuncta et praecisa)* de todos los demás, que no comprende en sí más que lo que claramente pueda ver quien lo considere debidamente»[10]. Pero estas frases, que tan determinantes fueron epistemológicamente, no son gnoseológicamente tan aproblemáticas como querría el sentido común tanto hoy como entonces. Descartes las presenta como estipulaciones terminológicas: «claram voco illam [...] perceptionem». Él define la claridad y la distinción con el fin de lograr un entendimiento. Pero queda por decidir si los conocimientos como tales, por su propia índole, satisfacen o no ambos criterios. Y ello en obsequio del método*. La doctrina cartesiana se ahorra la fenomenología de los actos cognoscitivos mismos, como si hubiese que tratarlos de igual modo que una axiomática matemática, sin tener en cuenta su estructura propia. Pero este ideal matemático determina ambas normas metodológicas también en cuanto al contenido. Descartes no sabe explicarlas de otro modo que mediante la comparación con el mundo sensible: «sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae, oculo intuenti praesentia, satis fortiter et aperte illum movent»[11]. Pero no hay que suponer que, al tratar precisamente de la claridad, Descartes

se contente con una mera metáfora –«sicut»– que necesariamente ha de apartarse de lo que tiene que explicar y que, por ende, sería de todo menos clara. Tuvo que extraer el ideal de claridad de la certeza sensible, a la que alude al hablar del ojo. Cuyo sustrato, el mundo sensible-espacial, la *res extensa,* es en Descartes, como bien es sabido, idéntico con el objeto de la geometría desnudo de toda dinámica. Lo insatisfactorio de todo esto lo puso de manifiesto la doctrina leibniciana de un continuo infinitesimal desde las nociones oscuras y confusas hasta las claras, doctrina que Kant adoptó frente a Descartes: «La claridad no es, como dicen los lógicos, la conciencia de una representación; pues un cierto grado de conciencia, aunque no alcance, sin embargo, al recuerdo, debe encontrarse en muchas representaciones oscuras, porque sin conciencia alguna no haríamos distinción en el enlace de las representaciones oscuras, cosa que, sin embargo, podemos hacer en las notas de muchos conceptos (como los de derecho y equidad; y que el músico hace cuando reúne a la vez muchas notas en la fantasía). Una representación es clara cuando la conciencia en ella basta para tener conciencia de la diferencia entre ella y otras» –cuando, cartesianamente hablando, es «distinta» sin que ello garantice, como en el *Discours de la méthode,* su verdad–. Y prosigue Kant: «Si la conciencia llega a distinguir, pero no a tener conciencia de la distinción, habría que llamar a la representación aún oscura. Así pues, hay infinitos grados en la conciencia, hasta su extinción»[12]. No se le ocurrió, como tampoco a Leibniz, restar valor a todos esos grados salvo el supremo e ideal. Pero este es el que, presentado como claridad, maneja el concepto científico de conocimiento, como si fuese un en sí que estuviera en todo momento a nuestra disposición y como si no se hubiese evidenciado como hipóstasis en la era poscartesiana. El ideal de claridad, en el sentido racionalista e histórico de la palabra, exige al conocimiento algo que dé a priori a su objeto la forma conveniente, como si este tuviera que ser un objeto estático-matemático. Pero la norma de la claridad sólo tiene perfecta validez cuando pueda suponerse que aquel objeto sea de tal condición que permita al sujeto tenerlo fijo a la vista a la manera de las figuras geométricas. Con su generalización se decide de antemano sobre un objeto al que el conocimiento más bien tendría que acomodarse en el sentido más simple de la *adaequatio* escolástica y cartesiana. Claridad sólo puede pedirse a todo conocimiento si se conviene en que las cosas están puras de toda dinámica que las sustraiga a la mirada unívocamente fijadora. Pero el *desideratum* de la claridad se vuelve doblemente cuestionable en cuanto el pensamiento consecuente con él descubre que aquello sobre lo que filosofa no sólo viaja en el conocedor como en un vehículo, sino que se mueve en sí mismo, y que de ese modo se desprende de la última semejanza con la *res extensa* cartesiana, con lo espacialmente extenso. Correlativamente con esta intelección se forma la de que tampoco el sujeto está quieto como una cámara sobre un trípode, sino que, por estar en relación con un objeto que se mueve en sí, también él se mueve –una de las ideas centrales de la *Fenomenología* hegeliana. Frente a ello, el modesto requisito de claridad y distinción se aparece como mera pedantería; pues en medio de la dialéctica, las categorías tradicionales no permanecen intactas, sino que aquella atraviesa cada una de ellas y transforma su complexión interna.

Pese a lo cual, la praxis del conocimiento se aferra, con la primitiva distinción entre lo claro y lo no claro, a una norma que sólo conviene a un sujeto y a un objeto estáticos; y esto lo hace llevada de su diligente celo en la actividad, radicada en la división del trabajo,

propia de las ciencias particulares, las cuales se proponen sin reflexión sus objetos y dominios de objetos y normativizan dogmáticamente la relación del conocimiento con ellos. La claridad y la distinción tienen como modelo una conciencia cósica de cosas. De hecho, Descartes habla de la cosa en una discusión anterior del ideal de claridad, y completamente en el espíritu de su sistema, desde el realismo ingenuo: «Y habiendo notado que en la proposición "pienso, luego existo", no hay nada que me asegure que digo la verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es preciso existir, juzgué que podía tomar como regla general que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas, y que sólo hay alguna dificultad en advertir cuáles son las que concebimos distintamente»[13]. En la dificultad que advierte Descartes, la de percatarnos correctamente de qué es lo que concebimos con distinción, se hace sentir débilmente el recuerdo de que, en los actos cognoscitivos del sujeto, los objetos no se pliegan sin más a tal pretensión. De otro modo, su claridad y distinción, sus atributos veritativos, no depararían de nuevo dificultades. Pero, una vez que se reconoce que la claridad y la distinción no son meros caracteres de las cosas dadas, ni son ellas mismas algo dado, no se puede seguir juzgando de la dignidad de los conocimientos según lo clara y unívocamente que se presente cada uno de ellos. Cuando la conciencia ya no se concibe a sí misma como algo fijado cósicamente, como algo, por así decirlo, fotografiable, necesariamente se entra en contradicción con la ambición cartesiana. La conciencia cosificada hace que los objetos se congelen en un en sí para que se hallen disponibles para otro –para la ciencia y la praxis–. Sin duda no cabe desatender groseramente al requisito de claridad si la filosofía no ha de caer en la confusión y destruir su propia posibilidad. Lo que hay que salvar de él es la necesidad de que la expresión acierte exactamente con la cosa expresada incluso cuando esta contradiga la apariencia habitual de lo que se da claramente. Con lo que también en eso la filosofía se enfrentaría a una paradoja: la de expresar claramente lo no claro, lo no limpiamente delimitado, lo no condescendiente con la cosificación, de tal modo que los momentos que escapan al rayo visual fijador, o sean en general inaccesibles, aparezcan trazados con máxima distinción. Pero esto no es un mero requisito formal, sino una parte del contenido mismo que la filosofía busca. Este requisito es paradójico porque con el proceso de cosificación el lenguaje se entorpece. Ya sólo la forma de la cópula, el «es», sigue a esa intención de espetar cuya corrección le incumbiría a la filosofía; en este sentido, todo lenguaje filosófico va contra el lenguaje, marcado como está por su propia imposibilidad. Y aún habría que contestar a la actitud aplazadora según la cual el requisito de la claridad no vale sin más, ni siquiera para lo aislado, pero vuelve a su terreno a través del todo, como el sistemático Hegel podía aún esperar sin, por lo demás, cumplir del todo su promesa. Verdaderamente, la filosofía escapa a aquel requisito, si bien con una negación determinada. Debe hacer de ello asunto suyo incluso en la exposición; decir concretamente lo que no puede decir, intentar poner en claro los límites inmanentes de la claridad. Es mejor que reconozca que defrauda la expectativa de que en todo momento exprese plenamente en todo concepto y en toda frase lo que quiere significar que no que, intimidada por el éxito de las ciencias particulares, tome prestada de ellas una norma que supondría su bancarrota. La filosofía tiene que ocuparse de lo que no tiene un puesto en un orden preestablecido de ideas y objetos, como la ingenuidad del racionalismo imaginaba, ni

puede entrar en una imitación de ese orden cual sistema de coordenadas. El antiguo realismo de la copia se atrinchera en la norma de la claridad frente a la crítica del conocimiento sin que le preocupen los resultados de tal crítica. Sólo él admite la creencia de que es indudable e indiscutiblemente posible reflejar cualquier objeto. Pero la filosofía tiene que reflexionar sobre la objetividad, la determinación y la correspondencia tanto como sobre el lenguaje y sus relaciones con las cosas. En la medida en que permanentemente se esfuerza por escapar de la cosificación de la conciencia y de las cosas mismas, no puede condescender con las reglas de juego de la conciencia cosificada sin borrarse a sí misma –por poco que, para no degenerar en balbuceo, deba por lo demás descuidar tales reglas–. La sentencia de Wittgenstein «Acerca de lo que no se puede hablar es preciso callar»[14], en la que el extremo del positivismo se hace notar con el porte de la autenticidad reverencial-autoritaria, y que por ello ejerce una suerte de sugestión de masas intelectual, es sencillamente antifilosófica. La filosofía puede definirse, si es posible hacerlo, como el esfuerzo por decir algo de aquello de lo que no se puede hablar, por contribuir a expresar lo no idéntico, aun cuando la expresión siempre identifique. Hegel intentó hacerlo. Y como ello nunca puede decirse de forma inmediata, puesto que todo lo inmediato es falso –y, por tanto, necesariamente oscuro en la expresión–, no se cansa de decirlo de forma mediata. No en último término apela por ello a la totalidad, por problemática que sea. La filosofía que, en nombre de una engañosa lógica formal matematizada, se deshabitúa a aquel decir mediato, reniega a priori de su propio concepto, de aquello que ella quiere y cuya imposibilidad es constitutiva, de aquello de lo que Wittgenstein y sus seguidores han hecho un tabú de la razón filosófica que virtualmente suprime la razón misma.

Raras veces se ha desarrollado una teoría de la claridad filosófica; en vez de ello se emplea su concepto como si fuese obvio[15]. En Hegel no aparece tematizada en ningún lugar; acaso al contrario, donde defiende a Heráclito: «La oscuridad de esta filosofía reside principalmente en que en ella se expresa un pensamiento profundo, especulativo; y este es siempre difícil y oscuro para el entendimiento, mientras que la matemática carece totalmente de dificultad. El concepto, la idea es contraria al entendimiento» –no así a la razón– «este no puede aprehenderla»[16]. En las *Ideas* de Husserl se trata de este *desideratum*, aunque no según la letra, sino su sentido; indudablemente: el concepto de exactitud que allí aparece es equiparable al tradicional de claridad. Husserl lo reserva para las multiplicidades matemáticamente definidas[17], y se pregunta si su propio método fenomenológico debería o podría constituirse en una «“geometría” de las vivencias»[18]: «¿Hemos de buscar también aquí un sistema axiomático definido y construir sobre él teorías deductivas?»[19]. Su respuesta va más allá de aquel método. Se ha dado cuenta de que no es posible juzgar metodológicamente sobre la posibilidad de extraer teorías deductivas de un sistema definido de axiomas, sino sólo a partir del contenido. Ello toca la llamada exactitud en la formación de conceptos, que, según él, es una condición de toda teoría deductiva. Esta no es, «en modo alguno, cosa de nuestro libre albedrío ni del arte lógico, sino que presupone por parte de los presuntos conceptos axiomáticos, que han de ser comprobables en una intuición directa, exactitud de las esencias mismas aprehendidas...». «Pero hasta qué punto en un dominio de esencias nos encontramos con

esencias “exactas”, y hasta qué punto todas las esencias aprehensibles en una intuición real, y también todos los componentes de estas esencias, se funden en esencias exactas, es algo que depende por completo de la índole peculiar del dominio.[20]» En el párrafo siguiente distingue Husserl las ciencias descriptivas de las exactas, y juzga así sobre aquellas: «La vaguedad de los conceptos, la circunstancia de que tengan esferas fluidas de aplicación, no es una mácula con que estigmatizarlos; pues para la esfera del conocimiento a la que sirven son absolutamente indispensables o son los únicos justificados en ella. Si se trata de dar adecuada expresión conceptual a las cosas que se dan intuitivamente, con sus caracteres esenciales también intuitivamente dados, se trata sencillamente de tomarlas como se dan. Y no se dan de otra manera que como fluidas, y en ellas sólo pueden aprehenderse esencias típicas mediante la intuición esencial que analiza estas directamente. La más perfecta geometría y el más perfecto dominio práctico de ella no pueden ayudar al investigador que describe la naturaleza a dar expresión justamente (en conceptos exactamente geométricos) a lo que él expresa de un modo tan simple, comprensible y completamente adecuado con las palabras ganchudo, corvo, lenticular, umbeliforme, etc. –conceptos que son esencialmente, y no accidentalmente, inexactos y, por tanto, no matemáticos–»[21]. Los conceptos filosóficos se diferencian, pues, de los exactos por ser fluyentes, en virtud de la índole de aquello a lo que se refieren. Esto dicta, a la vez, los límites de la intelección lograda por Husserl, quien se contenta con la disyunción, propia de la filosofía de la reflexión, entre lo fijo y lo fluyente, mientras que la dialéctica hegeliana define a ambos como mediados en sí uno por el otro. Pero lo que concede el lógico Husserl, que, por lo demás, une su voz al coro de quienes reprenden como a un niño de escuela a Hegel por su crítica del principio de contradicción, es ciertamente válido para Hegel mismo, quien con mucha más energía que Husserl quería formar los conceptos de tal modo que en ellos se manifestara la vida de la cosa misma, y no conforme al abstracto ideal cognoscitivo de claridad. «Inmerso enteramente en la cosa, parecía desplegarla sólo a partir de ella y por mor de ella, apenas a partir de su espíritu, en interés de sus oyentes; y, sin embargo, surgía sólo de él, y una preocupación casi paternal por la claridad mitigaba aquella rígida seriedad, que hubiera podido intimidar en la recepción de tan arduos pensamientos.[22]»

Mientras que el requisito de claridad se complica lingüísticamente, pues el lenguaje propiamente no permite que las palabras mismas la posean –también en este aspecto converge su ideal con el matemático–, la claridad lingüística hasta tal punto depende de la posición del pensar respecto a la objetividad, que, en general, sólo se puede decir claramente y sin residuo lo que es verdadero. Toda la transparencia de la expresión depende no sólo de la relación existente entre ella y las cosas que se representen, sino también de que el juicio sea acertado. Si este es infundado o está equivocado, se impide a sí mismo la formulación adecuada; y en la medida en que no posea enteramente la cosa, será vago frente a ella. El lenguaje mismo, que no es índice alguno de lo verdadero, sí lo es, en cambio, de lo falso. Pero si el veredicto de Hegel de que filosóficamente no es verdadera ninguna proposición aislada conserva su fuerza hasta sobre él mismo, toda proposición de este tipo mostraría además su insuficiencia. Hegelianamente podría decirse –bien que sin considerar su propia praxis lingüística– que la falta de claridad con la que incansablemente se critica a Hegel no es mera debilidad, sino asimismo motor para rectificar la no verdad de

lo particular, que se declara como no claridad de lo aislado.

Un lenguaje filosófico satisfaría ante todo la necesidad de comprensibilidad, sin confundirla con la claridad. El lenguaje, en cuanto expresión de la cosa que sea, no se agota en la comunicación, en el transmitir a otros. Pero tampoco es –y esto lo sabía Hegel– en sí independiente de la comunicación. Si lo fuera, escaparía a toda crítica de su relación con la cosa, y se degradaría a pretensión arbitraria. El lenguaje como expresión de la cosa y el lenguaje como comunicación están entretejidos. La facultad de nombrar la cosa misma se ha formado bajo la coacción de transmitirla, y conserva esta coacción tanto como, a la inversa, no podría comunicar nada que ella misma, independientemente de otras consideraciones, no tuviese como intención propia. Semejante dialéctica acontece en su propio medio, no es ningún pecado original de un afán social que desprecie al hombre, que vigile para que no se piense nada que no sea comunicable. Así pues, ni el proceder lingüístico más íntegro puede apartar el antagonismo entre el en sí y el para otro. Mientras que en la poesía acaso se imponga sobresaliendo del texto, la filosofía está obligada a incorporarlo. Esto se ve dificultado por la hora histórica en la que la comunicación dictada por el mercado –es sintomática de la sustitución de la teoría del lenguaje por la teoría de la comunicación– pesa de tal modo sobre el lenguaje, que este, para resistir el conformismo de lo que en el positivismo se llama «el lenguaje ordinario», forzosamente tiene que derogar la comunicación. Es preferible que sea incomprensible a que desfigure la cosa mediante una comunicación que impide estar en comunicación con ella. Pero los esfuerzos lingüísticos del teórico encuentran un límite que tienen que respetar si no han de hacer sabotaje de sí mismos tanto por fidelidad como por infidelidad. El momento de universalidad en el lenguaje, sin el cual este no sería posible, atenta necesariamente contra la plena determinación real de lo particular que el lenguaje quiere lograr. Su correctivo es el esfuerzo, por poco reconocible que sea, por lograr la comprensibilidad. Ésta constituye el polo opuesto a la pura objetividad lingüística. Únicamente en la tensión entre ambas brota la verdad de la expresión. Esta tensión, sin embargo, no coincide con la vaga y brutal orden de claridad, que casi siempre acaba en que hay que hablar como todos hablan, y renunciara a decir algo distinto y que ha de decirse de otra manera. El mandamiento de claridad –de claridad sin interrupción, aquí y ahora, inmediatamente– pide en vano al lenguaje algo que este no puede en absoluto conceder en la inmediatez de sus palabras y frases, sino únicamente, y de un modo bastante fragmentario, en su configuración. Mejor sería un proceder que, evitando cuidadosamente las definiciones verbales en cuanto meras fijaciones, amoldase sus términos, con la máxima fidelidad posible, a lo que dicen en la lengua: virtualmente como nombres. La última fenomenología, la «material», fue siempre, a este respecto, una escuela preparatoria. El esfuerzo del sensorio lingüístico por la concisión es aquí mucho mayor que el esfuerzo mecánico por sujetarse a definiciones ya decretadas; quien se hace esclavo de las propias palabras se ve aliviado, en lugar de agravado, al resbalar sobre ellas, por muy satisfecho que se sienta de serlo. Con todo, aquel proceder es insatisfactorio, pues las palabras de los idiomas empíricos no son nombres puros, sino también δέσει, productos de la conciencia subjetiva, y en tal medida ellos mismos parecidos a definiciones. Quien pase por encima de esto, arrancará las palabras a la relatividad de la fijación y las dejará a merced de una segunda relatividad, de un residuo de

arbitrariedad respecto a lo que con ellas haya de pensarse. El lenguaje filosófico, en cambio, no posee otro remedio que el de emplear con cuidado palabras que habrían de zozobrar si se empleasen literalmente como nombres, de manera que su relevancia reduzca aquella arbitrariedad. Así pues, la configuración lingüística y una mirada mánicamente tensa sobre la palabra concreta necesitada se complementan. Juntas disuelven el acuerdo mutuo situado en medio, esa viscosa capa entre la cosa y la comprensión. Un proceder lingüístico justo podría compararse al modo en que aprende un emigrante un idioma extranjero. Puede que, impaciente y sometido a presión, opere menos con el diccionario y lea cuanto caiga en sus manos. Numerosas palabras se aclararán así en el contexto, pero permanecerán envueltas largo tiempo en un halo de indeterminación, e incluso padecerán confusiones cómicas, hasta que, merced a la riqueza de combinaciones en que aparecen, se descifren enteramente, mejor incluso de lo que permitiría el diccionario, en el que ya la elección de los sinónimos adolece de todas las limitaciones y de la indiferenciación lingüística del lexicógrafo.

Es verosímil que la razón de que los textos de hegelianos resulten tan rebeldes sea principalmente la de que Hegel, llevado de una confianza excesiva en el espíritu objetivo, creyó que se podía pasar sin semejante impacto de lo extraño, que podía decir lo indecible en la forma en que él lo decía. Sin embargo, los elementos que concurren en él, sus conceptos, juicios y razonamientos, no se vuelven incomprensibles. Únicamente apuntan más allá de sí mismos, son, en su propia idea, tan difíles de satisfacer en cuanto aislados como, por lo demás, los componentes del lenguaje extrafilosófico, que únicamente saben de sí mismos. Bajo este aspecto, la tarea de comprender la filosofía, y en especial la hegeliana, sería la de comprender algo que tendría que ser objeto de protesto por parte de la norma común de la claridad: pensar lo mentado aunque no quepa representarse *clare et distincte* todo lo que implica. Visto desde la ciencia, en la misma racionalidad filosófica se encuentra ínsito, como momento suyo, algo irracional, y a la filosofía le compete absorber tal momento sin por ello pactar con el irracionalismo. El método dialéctico, es, en suma, el intento de descartar tal propuesta al quedar libre del hechizo del momento perentorio y desplegarse en un orden intelectual propulsor. En el horizonte de una vaguedad insuprimible, la experiencia filosófica no puede prescindir de la evidencia ejemplar, del «esto es así». Tampoco puede quedarse detenida en ella; pero quien, en la lectura de algunos densos pasajes de la *Lógica* de Hegel, no tenga destellos de tal evidencia, quien no advierta lo acertado, aunque no venga perfectamente articulado, comprenderá tan poco como el que se extasíe con lo meramente aproximado del sentido filosófico. Los fanáticos de la claridad querrían suprimir aquel destello. La filosofía tendría que pagar en efectivo, sin demora, y la participación en ella se tasaría en un balance conforme al modelo del trabajo empleado, que ha de tener su remuneración equivalente. Pero la filosofía es la protesta contra el principio de equivalencia, de ahí que no sea burguesa incluso como filosofía burguesa. Quien le exija equivalentes –«¿por qué tendría que interesarme por eso?»–, se engañará sobre su elemento vital, sobre el ritmo de continuidad e intermitencia de la experiencia espiritual.

La precisión de la filosofía como configuración de momentos es cualitativamente distinta de la univocidad de cada uno de ellos incluso en la configuración, porque la configuración

misma es más que, y distinta de, la suma de sus momentos. Constelación no es sistema. No se allana, no se absorbe todo en ella, sino que un elemento proyecta su luz sobre otro, y las figuras que los momentos particulares juntos forman son signos precisos y determinados y una escritura legible. Todo esto se encuentra en Hegel, cuyo modo de exponer se comporta de manera soberana-indiferente con el lenguaje, sin llegar a articularse y, en cualquier caso, sin haber penetrado apenas en el quimismo de su propia forma lingüística. A esta le falta, debido a una confianza demasiado simple en la realidad, aquel rigor producto de la autoconciencia crítica que sólo la dialéctica introduciría en el lenguaje junto con la reflexión sobre la necesaria inadecuación. Esto es fatal, ya que sus formulaciones, que ni quieren ni pueden ser concluyentes, suenan frecuentemente como si lo fuesen. En el lenguaje de Hegel hay un ademán doctrinal motivado por la preponderancia de la presentación cuasi oral sobre el texto escrito. Y la vaguedad, que la dialéctica no puede asumir, se convierte en él en defecto, puesto que no mezcló en el lenguaje ningún antídoto, al tiempo que al acentuar y, finalmente, alabar todo tipo de objetivaciones, su filosofía no es precisamente parca en ellas. Hubiese preferido escribir a la manera tradicional en filosofía sin recoger en el lenguaje la diferencia con la teoría tradicional. Un intérprete leal tiene que contar con esta falla. Con ella habría que hacer lo que Hegel descuidó: crear el máximo posible de concisión para así poner de manifiesto la estrictez del movimiento dialéctico, que no se aquieta en la concisión. Seguramente, a nadie menos que a Hegel le conviene la, por lo demás, problemática norma de la filología de poner de relieve el sentido subjetivamente mentado por el autor, pues su método, que es inseparable de la cosa, quiere dejar que esta se mueva, no exponer reflexiones propias. Sus textos no están acabadamente formados –y esto necesariamente quiere decir individualizados– también porque su medio espiritual no es del tipo que en los ciento cincuenta años transcurridos desde entonces se hubiera esperado como algo obvio. Daban a otros el pie, o entradas casi como en la música. Esta comunicación apriórica se convirtió luego, en la gran *Lógica*, en fermento de un texto no comunicativo que lo hace hermético.

La objeción más extendida contra la supuesta falta de claridad de Hegel es la de los equívocos: incluso la *Historia* de Überweg la repite[23]. Las ocasiones para tal objeción son abundantes: así, al principio de la lógica subjetiva se lee: «Es tan imposible manifestar de modo inmediato en qué consiste la naturaleza del concepto como explicar directamente el concepto de cualquier otro objeto [...] Aunque el concepto tenga que ser considerado ahora no sólo como una presuposición subjetiva, sino como base absoluta, sin embargo, no puede ser tal hasta que no se haya convertido en base por sí mismo. Lo inmediato abstracto es, sin duda, un primero; pero, como tal abstracto, es más bien un mediado del que, por ende, si hay que comprenderlo en su verdad, hay que buscar antes la base. Por consiguiente, esta tiene que ser propiamente un inmediato, pero uno tal, que se haya convertido en inmediato por medio de la superación de la mediación»[24]. El concepto de concepto se emplea aquí, indudablemente, de dos maneras diferentes las dos veces; una es enfática: el concepto como «base absoluta», esto es, objetivamente, en el sentido de la cosa misma, que es esencialmente espíritu; pero los conceptos no sólo tienen que ser eso, sino, al mismo tiempo, la «presuposición subjetiva», lo construido, bajo lo cual el pensamiento subsume lo otro que él. La terminología es desconcertante, ya que incluso en el segundo

caso no se emplea, como se esperaría, el plural, sino el singular –seguramente porque el que el concepto sea resultado de una síntesis subjetiva es tan esencial al concepto hegeliano del concepto como el que exprese el en sí de la cosa–. A diferencia de lo que sucede con otros muchos equívocos hegelianos, la comprensión resulta fácil por haber tematizado en el capítulo «Del concepto en general» las diferencias entre ambos conceptos del concepto. Pero Hegel ofrece la justificación de este equívoco unas páginas más adelante, donde desarrolla la unidad de ambos conceptos del concepto: «Me limito aquí a una observación que puede servir a la comprensión de los conceptos desarrollados aquí y facilitar el atinar con ellos. El concepto, cuando ha logrado una tal existencia, que por sí misma es libre, no es otra cosa que el yo, o sea, la pura conciencia de sí mismo. Yo tengo, sin duda, conceptos, es decir, determinados conceptos; pero el yo es el puro concepto mismo que, como concepto, ha alcanzado la existencia»[25]. El concepto objetivo –según Hegel, el concepto de la cosa misma que ha logrado su existencia como concepto, el concepto que ha devenido en un ser en sí– es al mismo tiempo, de acuerdo con la tesis general del sistema hegeliano, subjetividad. Por eso coincide al cabo el lado nominalista del concepto en cuanto formado subjetivamente, con el realista, el del concepto como ser en sí, que en el curso de las mediaciones de la lógica misma se mostrará como sujeto, como yo. Esta estructura es prototípica del carácter subalterno de la objeción contra los equívocos. Allí donde Hegel se hace formalmente culpable de ellos, se trata, en la mayoría de los casos, de alusiones a un contenido, para explicar que dos momentos distinguidos son tan diferentes como relativos a una sola cosa. Pero la objeción trascendente a Hegel apenas roza esto. Toma por base el principio de identidad: los términos han de mantenerse fijos en el significado que se les haya conferido definitoriamente. Y esto es un nominalismo inquebrantable; los conceptos no deben ser sino indicadores de las notas de una pluralidad. Cuanto más subjetivamente se los acuñe, tanto menos habrá que inquietarse por ellos, como si su exterior, meramente construido, fuese algo revelado. Esto lo racionaliza el sentido común diciendo que atentar contra la definición destruye el orden del pensar. La protesta contra esto es tan inatacable porque se basa en una concepción que no quiere saber del objeto nada que pueda desmentir lo que le haya endosado el espíritu subjetivo. En una concepción que se opone enérgicamente a la experiencia, la cual quiere dejar hablar a la cosa misma, tal vez porque sospecha que, ante la experiencia, su propio concepto de verdad, aparentemente incorruptible, se vería obligado a confesar su no-verdad. El nominalismo está en la piedra original de la ciudad, y en las fases y las naciones más distintas se asocia a la consolidación de las relaciones urbanas, cuya ambivalencia lleva estampada. Pues el nominalismo contribuye a liberar la conciencia de la presión que ejerce la autoridad del concepto, la cual se había establecido antes como universalidad, al desencantarlo y reducirlo a mera abreviatura de las particularidades por él descubiertas. Pero semejante ilustración es siempre, al mismo tiempo, lo opuesto a ella: una hipóstasis de lo particular. Y así el nominalismo anima a la clase burguesa a recelar de todo como de una mera ilusión que pudiera estorbar al individuo aislado en su *pursuit of happiness,* en la persecución irreflexiva del provecho propio. No debe haber nada universal, nada que arranque a lo particular las anteojeras, la creencia de que su accidentalidad es su ley. «Y el concepto, ¿qué es?» –el ademán expresa siempre, a la vez, que el individuo tiene que ganar

dinero, y que eso es más importante que el resto. Si el concepto fuese tan autónomo que no se agotase en las particularidades de que se compone, el burgués principio de individuación resultaría conmovido hasta los cimientos. Pero se lo defiende tanto más maliciosamente al ser él mismo apariencia, al realizarse a través de los intereses individuales esa mala universalidad que tendencialmente sepulta bajo ella esos intereses. Esta apariencia se retiene convulsamente porque, sin ella, los por ella ofuscados no podrían seguir siendo indiscutidos ni creer en la metafísica de lo «en cada caso mío», en la santidad de la posesión. Bajo este aspecto, la individualidad es el sujeto convertido en posesión de sí mismo. El nominalismo antiideológico es también, desde el principio, ideología. Y la lógica de Hegel quería cohonestar esta dialéctica, valiéndose de sus medios, que no son transparentes a la sociedad, con el residuo ideológico de que así se le transfiguraría al liberal en algo positivo lo universal que impera en el individuo singular y por encima de él. Sólo un giro ideológico como este permitió a Hegel neutralizar como dialéctica lógica la dialéctica social de lo general y lo particular. El concepto, que en él habría de ser la realidad misma, sigue siendo concepto al proclamarlo realidad. Mas, para Hegel, como sucede en Platón, la medida del concepto es la exigencia de la cosa misma, no la organización definitoria del sujeto. Por eso suspende la identidad del concepto como criterio de la verdad. Pero esto sólo degrada a equivocidad lo que modifica los significados de los conceptos por mor de su propio contenido.

Sin embargo, Hegel no declaró nulo sin más el principio de identidad, sino que lo restringió; a su manera lo ignoró y lo respetó a la vez. Pues gracias a tal principio, esto es, a que al comparar la vida de la cosa expresada en el concepto con el significado anteriormente fijado se devuelve protestado el antiguo por inválido, se constituye el otro significado. O bien[26] Hegel maneja los términos de la misma manera que el lenguaje no filosófico lo hace, sin inconveniente alguno, con muchas de sus palabras y clases de palabras, esto es, de forma ocasional. Mientras en estas palabras algunas capas de significados permanecen constantes, otras las reciben del contexto. El lenguaje filosófico se forma sobre el ingenuo en tanto que, escéptico frente al científico, fluidifica a través del contexto la rigidez de los sistemas de definiciones de este. Estas equivocidades ocasionales les sobrevienen en Hegel a expresiones tales como la tan profusamente empleada de «inmediato». Cuando quiere decir que la mediación se encuentra en la cosa misma, no entre varias cosas, aplica frecuentemente «inmediato» a lo mediado; el que una categoría sea inmediatamente su opuesta, quiere significar que en sí misma es también su opuesta, en lugar de serlo por relación a algo exterior a ella. «Así, la reflexión exclusiva es el poner lo positivo, como exclusivo del otro, de modo que este poner es directamente el poner su otro, que lo excluye. Esta es la absoluta contradicción de lo positivo, pero es de modo inmediato la absoluta contradicción de lo negativo; el ponerse de ambos en una única reflexión.[27]» Según esto, la mediación misma es inmediata porque lo puesto y mediado no es nada distinto de lo primario, porque esto mismo es algo puesto. Parejamente, pero de forma aún más crasa, se lee más adelante en una nota: «La identidad no mediada de la forma, tal como está puesta aquí, todavía sin el movimiento lleno de contenido de la cosa misma, merece ser observada detenidamente. Ocurre en la cosa, así como está en su comienzo. Así, el puro ser es inmediatamente la nada»[28]. «Inmediatamente» suena aquí a mera paradoja; pero lo

que se quiere decir es que la nada no es ninguna categoría que se añada desde fuera al puro ser, sino que el puro ser, lo absolutamente indeterminado, no es nada en sí mismo. Un análisis terminológico detenido del lenguaje de Hegel podría hacer un registro completo de tales equívocos y acaso aclararlos. Pero también tendría que ocuparse de términos técnicos, como reflexión. Este término abarca, conforme a una distinción corriente en el idealismo poskantiano, el uso finito y limitado del entendimiento y, algo más generosamente, la actitud científico-positivista en general; y luego también, en la gran arquitectura de la «Ciencia de la lógica», las «determinaciones de la reflexión», esto es, la reflexión crítica de la primera doctrina, la objetiva y cuasi aristotélica, de las categorías, que luego se convencerá de su carácter de apariencia y conducirá al concepto enfático del concepto. O bien las equivocidades pueden ser tales con toda seriedad, pueden ser artificios filosóficos mediante los cuales la dialéctica del pensamiento quiera realizarse lingüísticamente, en ocasiones, con una tendencia algo violenta, que anticipa a Heidegger, a independizar lo lingüístico frente a lo mentado, aunque, desde luego, con menos insistencia que Heidegger y, por tanto, con más inocencia. Ya en la *Fenomenología* hace Hegel malabarismos con palabras como «recuerdo»: «Por cuanto que la perfección» –del espíritu– «consiste en saber completamente lo que él es, su sustancia, este saber es su ir dentro de sí, en el que abandona su ser allí y confía su figura al recuerdo. En su ir dentro de sí se hunde en la noche de su autoconciencia, pero su ser allí desaparecido se mantiene en ella; y este ser allí superado –el anterior, pero renacido desde el saber–, es el nuevo ser allí, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu. En él, el espíritu tiene que comenzar de nuevo desde el principio, despreocupadamente y en su inmediatez, y crecer nuevamente desde ella, como si todo lo anterior se hubiese perdido para él y no hubiese aprendido nada de la experiencia de los espíritus que le han precedido. Pero sí ha conservado el recuerdo, que es lo interior y, de hecho, la forma superior de la sustancia. Por tanto, si este espíritu reinicia desde el comienzo su formación, pareciendo solamente partir de sí mismo, comienza al mismo tiempo por una etapa mas alta»[29]. La equivocidad funcional más trillada es la de «superar»; pero esta técnica se puede observar también en casos más sutiles, en juegos de palabras secretos; especialmente en los que hace con el término nada. Estas figuras lingüísticas no pretenden que se las tome literalmente, sino de forma irónica, como travesuras. Hegel conduce sin pestañear el lenguaje a través del lenguaje de la vana presunción de su vanidoso sentido. La función del lenguaje en estos pasajes no es apologética, sino crítica. Desautoriza al juicio finito, que en su particularidad, objetivamente y sin poder evitarlo, se comporta como si poseyese una verdad absoluta. La equivocidad quiere demostrar con medios lógicos la inadecuación de la lógica estática a la cosa, en sí mediada, que deviene como entidad. El volverse la lógica contra sí misma es la sal dialéctica de tales equívocos. La idea corriente del equívoco no ha de aceptarse como tal sin el menor reparo. El análisis semántico que disecciona los equívocos es una condición necesaria, pero no suficiente, para que la filosofía dé cuenta de su lenguaje. Esta ciertamente no puede entenderla quien no haya separado primero los significados del término inmanente y del correlativo trascendente: el lógico –que una reflexión se mantenga o no en los supuestos del teorema que le corresponda–; el gnoseológico –si el pensamiento parte de la inmanencia de la conciencia, del orden de lo dado dentro del sujeto–; y el

metafísico –si el conocimiento se mantiene dentro de los límites de la experiencia posible–. Pero la elección de la misma palabra para los distintos γένη no es fortuita ni siquiera en la terminología corriente. Así, los significados gnoseológico y metafísico dependen del trascendente; lo absolutamente trascendente en sentido gnoseológico –la cosa en sí kantiana–, esto es, lo no identificable en la llamada corriente de la conciencia, sería también metafísicamente trascendente. Hegel elevó esto a la tesis de que lógica y metafísica son una y la misma cosa. Ya en la lógica predialéctica los equívocos no encubren diferencias absolutas, sino que atestiguan la unidad de lo diferente. Su aclaración requiere tanto apreciar esa unidad como marcar las diferencias. La filosofía dialéctica contribuyó a elevar a autoconciencia una situación que en la terminología tradicional y su historia se impone sin que esta lo haya querido. De esta situación se alimentan los equívocos de Hegel, aunque, en él, el momento de la distinción se atrofia a veces en beneficio de una igualdad sin distinciones.

A pesar de tales negligencias, en los escritos hegelianos hay esparcidas declaraciones superlativas sobre el lenguaje. Este es «para el espíritu [...] su expresión más perfecta»[30], y aun «el máximo poder entre los seres humanos»[31]. La *Lógica* misma no queda aquí fuera. Ella trata del «elemento de la comunicación»: «en lo corpóreo, el agua desempeña la función de este medio; en lo espiritual –si admite la analogía con esta relación– lo hace el signo en general y, más específicamente, el lenguaje»[32]. La misma tendencia se da ya en la doctrina de la *Fenomenología* según la cual el lenguaje pertenece al nivel de la cultura, donde «la singularidad que es para sí de la autoconciencia entra como tal en la existencia, de suerte que es para otro»[33]. De acuerdo con esto, parece que Hegel, sorprendentemente, no admitió al lenguaje, al que había asignado su lugar en el libro tercero de la *Lógica*, en la esfera del espíritu objetivo, sino que lo concibió esencialmente como «medio» o «para otro», como portador de contenidos subjetivos de la conciencia, en lugar de expresión de la idea. En ninguna parte están ausentes los rasgos nominalistas dentro de su sistema, que se aguza contra la dicotomía habitual, que se ve obligado a absorber hasta lo que le es contrario, y cuyo tenor se opone al vano intento de retrotraer simplemente la crítica a la autonomía del concepto. Cuando dedicaba alguna atención al lenguaje –y es harto sorprendente que aquel contemporáneo de Humboldt se preocupase tan poco por él–, Hegel prefería considerarlo más como medio de comunicación –dicho con términos actuales– que como aquella aparición de la verdad que el lenguaje en sentido estricto, igual que el arte, habría tenido que ser para él. Con esto armoniza su aversión a las formulaciones artificiosas y enfáticas, y emite un juicio adverso sobre el «lenguaje ingenioso»[34] del espíritu, enajenado de sí, de la mera cultura. Así han reaccionado siempre los alemanes frente a Voltaire y Diderot. En Hegel se encuentra ya al acecho el rencor académico contra una autorreflexión lingüística que se aleja demasiado de la mediocre conformidad; su indiferencia estilística nos advierte de su fatal disposición a hacer –llevado por la reflexión de la reflexión– causa común con la conciencia precrítica y –movido por su falta de ingenuidad– a confirmar a los ingenuos en su complacencia. Difícilmente hubiera deseado una oposición del lenguaje a la conformidad en la que se condensase su propia experiencia, o su falta de ella, con el lenguaje. Su praxis lingüística obedece a una idea levemente arcaica de la primacía de la palabra hablada sobre la escrita,

como la que fácilmente cobija quien se apega obstinadamente a su dialecto. La tan reiterada observación, originalmente atribuible a Horkheimer, de que únicamente entenderá correctamente a Hegel quien conozca el suabo, no es una simple ocurrencia sobre peculiaridades lingüísticas, sino que describe el ademán verbal mismo de Hegel. Él no se conformó con menospreciar la expresión lingüística, ni escribió profesoralmente sin preocuparse por la expresión –algo que sólo adquirió carta de naturaleza en la época de la decadencia de las universidades–, sino que, aunque fuese inconscientemente, elevó a principio de estilización su relación escéptica con el lenguaje, inclinada a la informalidad. A ello le obligó una aporía. Desconfiaba de la expresión lingüística arbitraria, en cierto modo brutal, y, sin embargo, la condición especulativa de su propia filosofía, sobremanera distanciada del sentido común del lenguaje corriente, lo arrastró a una forma lingüística específica. Su solución fue, a su deslucida manera, bien radical. En vez de abandonarse –ya que desdeñaba la palabra construida en todos sus detalles– al lenguaje de la cultura, a la jerga filosófica de todo el mundo como algo establecido y dado al parloteo, paradójicamente desafió al principio de la fijación, sin el cual no existe nada lingüístico. Del mismo modo que hoy se habla de antimateria, diríamos que los textos hegelianos son antitextos. Mientras que el extremo de abstracción que los mejores de ellos alcanzan y requieren envuelve una tensión máxima del pensamiento objetivador que se libera de la inmediatez del sujeto de la experiencia, sus libros no son verdaderamente tales, sino exposiciones recogidas en apuntes, una mera resonancia múltiple que incluso impresa quiere seguir siendo informal. Excentricidades como la de editar sólo una parte pequeña de su obra; la de que la mayor parte, e incluso la forma más detallada del sistema, se encuentre en cuadernos de apuntes de oyentes o en forma de esbozo manuscrito que se concretará a partir de sus textos, son inherentes a su filosofía. Durante toda su vida Hegel fue aristotélico en el sentido de querer reducir todos los fenómenos a su forma. Y así procedió hasta con lo azaroso de las lecciones universitarias. Sus textos son la idea platónica de estas lecciones. El que un pensamiento de tan desmesuradas pretensiones haya renunciado a transmitirse en forma concreta y definitiva, sólo puede explicarlo su ideal de exposición, que es la negación la exposición. Al mismo tiempo, en lo encrespado de un discurso más hablado que escrito incluso en las partes más sensibles, hay que buscar un correctivo contra aquella *hybris* de lo conclusivo y terminante de la obra de Hegel, que ya en vida suya se le censuró. Este hábito no es en modo alguno propio únicamente de las partes del sistema que sólo existen en forma de notas para memorizar y que Hegel no publicó, o lo hizo sólo en forma condensada, pues con los años dicho hábito no hizo más reforzarse. La *Fenomenología* apenas puede considerarse un libro, pero la gran *Lógica* ya no lo permite. Su lectura nos recuerda la descripción que hace H. G. Hotho del docente Hegel en su época de Berlín: «Fatigado y melancólico se sentaba con la cabeza inclinada, abatida, y pasaba las hojas, buscando en los grandes cuadernos en folio adelante y atrás, arriba y abajo, sin dejar de hablar; la continua carraspera y la tos impedían cualquier fluidez en el discurso; cada frase quedaba aislada y llegaba con esfuerzo, desmembrada y entrecortada; cada palabra, cada sílaba se desprendía a regañanientes, pasando de la voz metálica y hueca al abierto dialecto suabo, como si cada una fuera la más importante para producir una impresión admirable y profunda [...] Una oratoria fluida presupone que se haya determinado interior y

exteriormente su objeto, y la destreza formal permite deslizarse locuazmente del modo más ameno entre cosas dichas a medias y otras dichas llanamente. Pero él tenía que conjurar los pensamientos más poderosos desde los últimos fundamentos de las cosas, y si habían de ejercer una influencia viva, tenían que engendrarse de nuevo en él mismo en un presente siempre vivo, por más que los hubiera incubado y reelaborado una y otra vez durante años[35]. El conferenciante se rebelaba contra el endurecido en sí del lenguaje, y por ello se rompía la cabeza contra el suyo propio. Un monumento a esta intención es el comienzo del primer capítulo del primer libro de la *Lógica:* «Ser, puro ser, sin ninguna otra determinación»[36], un anacoluto que con astucia pareja a la de Hebel trata de zafarse de la necesidad de que la «inmediatez indeterminada» reciba una determinación, siquiera revestida con la forma de una frase predicativa tal como «el ser es el concepto más general, sin ninguna otra determinación», con la cual el enunciado se contradiría a sí mismo. Pero si a semejante juego de manos opusiéramos que el puro nombre no puede entenderse en sentido estricto, por no hablar de su contradicción, puesto que sólo pueden contradecirse enunciados, y no meros conceptos, Hegel podría haber asentido con picardía: la objeción ha dado ya motivo para la primera antítesis de la primera tesis, pues ella misma declara que ese ser no es nada. Pero en esta clase de sofismas no sólo hace el papel de tonto una filosofía de la identidad que ya en las primeras palabras quiere al precio que fuere, aun el del mayor deslucimiento, quedarse con la última, pues al final habría de tener razón. La protesta de la dialéctica contra el lenguaje no puede hacerse directamente manifiesta sino en el lenguaje mismo. De ahí que siga estando condenada a una impotente paradoja, y que haga de la necesidad de esta su virtud.

La descripción de Hotho saca a la luz razones que llegan hasta el centro de la forma literaria hegeliana. Esta es lo más opuesto a la máxima de Nietzsche según la cual sólo puede escribirse sobre aquello con lo que se haya acabado, sobre lo que no haya dejado atrás. Si el contenido de su filosofía es proceso, esta querría expresarse como proceso en permanente *status nascendi*, como negación de la exposición que acaba en algo cuajado, lo cual sólo correspondería a lo expuesto si tal contenido hubiese ya cuajado. Haciendo una comparación anacrónica, las publicaciones de Hegel son más filmaciones del pensamiento que textos. Pero con sus escritos sucede lo mismo que con una película: que el ojo no adiestrado no puede nunca retener detalles de esta como de una imagen fija. Aquí hay que buscar lo específicamente prohibitivo de ellos, y precisamente en este punto se queda Hegel retrasado respecto al contenido dialéctico, que en virtud de una sencilla consecuencia requiere una exposición antitética con él. Los momentos singulares tendrían que destacarse en el lenguaje tan nítidamente, venir expresados con tal responsabilidad, que el proceso subjetivo del pensamiento y su arbitrio los abandonasen. Si, por el contrario, la exposición se asimila sin resistencia alguna a la estructura del movimiento, la crítica que el concepto especulativo hace de la lógica tradicional tendrá que pagar a esta un precio que resultará demasiado bajo. Hegel no fue justo al respecto. Posiblemente haya que culpar a toda una falta de sensibilidad para el estrato del lenguaje; algunos aspectos de su estética, materialmente crudos, levantan esta sospecha. Pero el impulso hostil al lenguaje de un pensamiento que percibía el límite de toda cosa singular determinada como un límite del lenguaje pudo ser tan profundo, que el estilista Hegel sacrificó la primacía de la

objetivación, que, respecto al contenido, esta misma hace valer en toda su obra. Quien había reflexionado sobre toda reflexión, no reflexionó sobre el lenguaje: en este se movía con una negligencia que era incompatible con lo que con él decía. Sus escritos son el intento de asimilarse inmediatamente, en la exposición, al contenido. Su carácter significativo queda por detrás de un carácter mimético, de una especie de escritura gestual o de curvas raramente dispar con las solemnes pretensiones de la razón que Hegel heredó de Kant y de la Ilustración. Análogamente, los dialectos –hasta el suabo, con su intraducible «Ha no»[37]– son repositorios de gestos a los que los idiomas principales se desacostumbraron. Y el romanticismo, que el Hegel maduro trató desdeñosamente, pero que era el fermento de su propia especulación, pudo vengarse de él apropiándose de su lenguaje como el suyo propio en tono popular. El estilo de Hegel, que fluye en abstracta corriente, adquiere, como los abstractos de Hölderlin, una calidad musical que le falta al más sobrio del romántico Schelling. A veces se revela, por ejemplo, en el uso de partículas antitéticas, como «pero», cuando pretende simplemente enlazar: «Por el hecho de que en lo absoluto, la forma es ahora sólo la simple identidad consigo misma, lo absoluto no se determina; en efecto, la determinación es una diferencia de forma que primeramente vale como tal. Sin embargo, como al mismo tiempo lo absoluto contiene toda diferencia y determinación de forma en general, o bien, como es él mismo forma y reflexión absolutas, la diversidad del contenido tiene que presentarse también en él. Pero lo absoluto mismo es la absoluta identidad; esta es su determinación, por cuanto en él está superada toda la multiplicidad del mundo existente en sí y del mundo tal como aparece, o sea, de la totalidad interior y exterior»[38]. Ciertamente, el estilo de Hegel es contrario al entendimiento filosófico acostumbrado, pero su flaqueza prepara otro: hay que leer a Hegel describiendo con él las curvas del movimiento mental, acompañando a los pensamientos, por así decirlo, con el oído especulativo, como si estos fuesen notas. Si la filosofía se alía con el arte cuando se propone salvar dentro del medio del concepto la mimesis[39] que este suprime, Hegel procede al respecto como Alejandro con el nudo gordiano. Él depotencia los conceptos particulares, los maneja como si fuesen imágenes borradas de lo que refieren. De ahí el poso de absurdo que, según Goethe, hay en la filosofía del espíritu absoluto. Aquello con lo que esta quiere ir más allá del concepto, la empuja una y otra vez, en lo particular, bajo el concepto. Sólo hace honor a Hegel el lector que no sólo subraya esa incuestionable debilidad, sino que también es capaz de percibir el impulso en ella; que comprende por qué esto o aquello tiene que resultar incomprensible, lo cual supone su comprensión.

Hegel espera del lector dos cosas que no le sientan mal a la esencia dialéctica misma. El lector debe deslizarse, dejarse llevar por la corriente, sin forzar lo momentáneo a ninguna permanencia, pues de hacerlo lo alteraría aun a pesar de su fidelidad, o a causa de ella. Mas, por otra parte, ha de emplear un procedimiento de cámara lenta intelectual, ha de ralentizar el tempo en los pasajes nebulosos para que estos no se evaporen, sino que la vista pueda registrarlos en su movimiento. Difícilmente concurrirán alguna vez ambos procesos en el mismo acto de lectura. Este tendrá que dividirse en sus elementos opuestos, y, con él, el contenido mismo. El dicho de Marx de que la filosofía pasa a ser historia caracteriza ya, en cierto sentido, a Hegel[40]. Como, en él, la filosofía se reduce a contemplar y describir el movimiento del concepto, la *Fenomenología del espíritu* esboza ya virtualmente su

historiografía. Apresuradamente intenta Hegel modelar la exposición de acuerdo con ella; filosofar como si se escribiera historia y hacer que el modo de pensar fuerce la unidad de lo sistemático y lo histórico concebida en la dialéctica. Desde esta perspectiva, lo que le falta de *clarté* a la filosofía hegeliana sería consecuencia de la dimensión histórica que se adentra en ella. En la exposición se oculta la huella del elemento empírico inconmensurable con el concepto. Como el concepto no puede penetrar completamente en él, parece en sí fantasmal frente a la norma de *clarté*, que, originariamente explícita, se toma luego prestada, sin acordarse de ello, del ideal de todo empirismo y de sistemas históricos opuestos. Pero, mientras Hegel se ve arrastrado a la integración del momento histórico en el momento lógico, y viceversa, este intento se transforma en crítica de su propio sistema. Este tiene que reconocer la irreductibilidad conceptual del concepto, en sí mismo histórico: pues, pese a todo, para los criterios lógico-sistemáticos, lo histórico perturba como una mancha ciega. Hegel vio esto perfectamente en la *Filosofía del derecho*, con lo cual desautorizó una de sus intenciones centrales y optó por la tradicional separación entre lo histórico y lo sistemático: «Considerar el surgimiento y desarrollo de las determinaciones del derecho que aparece en el tiempo, este esfuerzo puramente histórico, así como el conocimiento de su consecuencia intelectiva, que resulta de la comparación de la misma con relaciones jurídicas ya existentes, tiene en su propia esfera su mérito y su dignidad, y en la medida en que el desarrollo a partir de bases históricas no se confunde con el desarrollo a partir del concepto, y la explicación y justificación histórica no se amplía a la significación de una justificación válida en sí y para sí, no guarda relación con la consideración filosófica. Esta distinción, que es muy importante y hay que retener, es a la vez muy esclarecedora; una determinación del derecho puede mostrarse en las circunstancias y en las instituciones jurídicas existentes como perfectamente fundada y consecuente y, sin embargo, ser en sí y para sí injusta e irracional, como la multitud de determinaciones del derecho privado romano que se derivaban con plena consecuencia de instituciones como la patria potestad o el matrimonio romanos. Pero que las determinaciones del derecho sean también justas y razonables, y mostrar esto de ellas, es algo completamente distinto –que sólo puede hacerse verdaderamente por medio del concepto– que exponer lo histórico de su aparición, las circunstancias, los casos, las necesidades y los hechos que originaron su establecimiento. A semejante demostración y conocimiento (pragmático) a partir de las causas históricas más próximas o más lejanas se la llama frecuentemente explicar o, todavía mejor, comprender, en la creencia de que, por esa demostración de lo histórico, aconteciese todo, o más bien lo esencial, que es lo único importante para comprender la ley o institución jurídica, cuando lo verdaderamente esencial, el concepto de la cosa, ni siquiera ha llegado a mencionarse»[41].

En lo aconceptual, que se resiste al movimiento hegeliano del concepto, la no identidad se sobrepone a este. Lo que al cabo sería la verdad que se afirma frente al sistema de la identidad, se convierte en este mismo en mancha suya, en lo inexponible. Los lectores de Hegel han reaccionado siempre alérgicamente contra esto. El liberal restaurador viola un tabú burgués. Lo presentado debe estar acabado y redondeado, en perfecto acuerdo con lo acostumbrado en el intercambio de mercancías, en el que el cliente insiste en que lo que se le suministre por el precio total incorpore también el cuanto completo de trabajo cuyo

equivalente paga él; y si queda algo por hacer, se siente defraudado. Se le anota así, como si no hubiese gastado suficiente sudor, el trabajo y esfuerzo del concepto, que la filosofía de Hegel no sólo espera de sí, sino también, y en un sentido que excede cualitativamente de la recepción con una medida por encima de todo lo acostumbrado, del lector. El tabú alcanza hasta la norma idiosincrática del mercado de borrar en el producto la huella de lo humano, de que este sea un puro en sí. El carácter de fetiche de la mercancía no es simple velo, sino imperativo. Se rechaza con repugnancia el trabajo cuajado en el que se note que lo es de seres humanos: su olor humano delata al valor como relación entre sujetos, en lugar de ser algo adherido a las cosas, según está registrado. La propiedad, categoría bajo la cual la sociedad burguesa subsume hasta sus bienes espirituales, no es nada absoluto. Si se hace visible, parece que se peca contra lo más santo. Los científicos montan fácilmente en cólera ante teoremas o pensamientos que no puedan aún llevarse consigo como perfectamente demostrados. La desazón ante el carácter conceptual que no es extrínseco a la filosofía hegeliana se racionaliza luego en la maligna afirmación de que el incriminado no hace aquello para lo cual retiene a los demás. Así sucede en el conocido informe sobre Hegel del canciller de la universidad de Tubinga Gustav Rümelin, en el que con barata ironía pregunta sin inmutarse: «¿Lo entiendes, pues? ¿Se mueve en ti el concepto por sí y sin tu intervención? ¿Se cambia súbitamente en su opuesto y brota de ahí la unidad superior de los opuestos?»[42]. Como si se tratase de que aquella «cabeza especulativa» de la que, admirativa o despectivamente, tanto se hablaba, actuara subjetivamente dando ciertos peculiares saltos para llevar a cabo lo que Hegel atribuye al concepto mismo; como si la especulación fuese una facultad esotérica, y no la autorreflexión crítica de la propia reflexión, hostilmente hermanada a ella como ya en Kant lo estaba la razón al entendimiento. De las condiciones para leer correctamente a Hegel, la primera de ellas es la de deshacerse de esas costumbres tan arraigadas, que el contenido de la filosofía hegeliana desmiente. De nada sirve esforzarse como el califa y el gran visir, convertidos en cigüeñas, por recordar la palabra mutabor[43]. Pues la conversión que enseña Hegel de las determinaciones finitas en infinitas, ni es una situación fáctica de la conciencia subjetiva, ni requiere de acto alguno especial. Se la concibe como una crítica filosófica de la filosofía tan racional como esta misma. El único *desideratum* subjetivo es el de no obstinarse, sino –como en Kant y Fichte– percibir las motivaciones, sin que, por lo demás, necesite aceptar crédulamente quien sea capaz de ello el movimiento del concepto como una realidad *sui generis.*

Pero sólo se consigue preservar de la divagación estos desiderata de la lectura de Hegel si se los completa con la insistencia más tenaz en el detalle. Esta podrá genéticamente ir por delante, y sólo allí donde fracase categóricamente podrá corregirla una postura del lector dinámicamente distanciada. Justamente la ausencia incontestada de discriminación entre conceptos y reflexiones, la ausencia de plasticidad, induce a la micrología. En ocasiones, incluso al legendario lector benévolo de principios del siglo diecinueve tuvo que haberle dado vueltas en la cabeza como una rueda de molino. Apenas alguna vez se distingue explícitamente la referencia de las categorías al todo de su significado específico y limitado en un lugar concreto. La Idea significa, por una parte, lo absoluto, el sujeto-objeto; mas, por otra parte, en cuanto aparición fenoménica espiritual de lo absoluto, ha de ser otra cosa

que la totalidad objetiva. Ambas cosas aparecen en la lógica subjetiva. La Idea es allí a veces sujeto-objeto: «Úicamente la Idea absoluta es ser, vida imperecedera, verdad que se sabe a sí misma y toda verdad»[44]; o bien: «Pero la Idea no sólo tiene el sentido más general de verdadero ser, de unidad de concepto y realidad, sino el más determinado de concepto subjetivo y de objetividad»[45]. En cambio, en otra parte de ese mismo tercer libro la distingue Hegel de la totalidad objetiva: «Ahora la idea se ha presentado como el concepto que se ha liberado otra vez de la inmediación, en la que estaba hundido en el objeto, y que ha vuelto a su subjetividad; concepto que se distingue de su objetividad, la cual, sin embargo, queda también determinada por él y tiene su sustancialidad sólo en aquel concepto [...] Pero esto tiene que comprenderse de modo más determinado. El concepto, por cuanto ha logrado verdaderamente su realidad, es este juicio absoluto, cuyo sujeto, como unidad negativa que se refiere a sí misma, se diferencia de su objetividad, y es el ser en sí y por sí de ella, pero se le refiere esencialmente por medio de sí mismo»[46]; y en correspondencia con esto: «La determinación de la idea y todo el curso de esta determinación han venido a constituir así el objeto de la ciencia lógica, de cuyo curso ha surgido por sí la idea absoluta misma; pero, por sí, esta se ha mostrado de la manera siguiente: que su determinación no tiene la figura de un contenido, sino que está en absoluto como forma, y que de acuerdo con esto, la idea está como la idea absolutamente universal»[47]. Finalmente, utiliza ambas cosas en el mismo contexto argumentativo: «Dado que la Idea se pone como absoluta unidad del puro concepto y de su realidad, y se reúne de ese modo en la inmediación del ser, está así como la totalidad en esta forma –es decir, la naturaleza–. Sin embargo, esta determinación no es un haberse convertido y un traspaso, tal como es, según lo que se dijo anteriormente, el concepto subjetivo que en su totalidad se convierte en objetividad, y también el fin subjetivo que se convierte en vida. La Idea pura, donde la determinación o la realidad del concepto se ha elevado ella misma a concepto, es más bien absoluta liberación, por la cual no hay ya más ninguna determinación inmediata que no sea al mismo tiempo una determinación puesta y el concepto. En esta libertad, por ende, no se verifica ningún traspaso; el ser simple hacia el cual se determina la idea, queda totalmente transparente para esta, y es el concepto que en su determinación permanece en sí»[48]. Del mismo modo que la existencia corrompida está en Hegel eximida de lo real que existe racionalmente, la Idea, pese a todo, permanece inevitablemente tan χωρίς de la realidad como esta es también existencia corrompida. Tales inconcinidades se encuentran dispersas justamente por los textos principales de Hegel. La tarea consiste entonces en la disyunción de lo específico y lo más general e *hic et nunc* no debido; ambos se traban en las figuras del lenguaje favoritas de Hegel. Él quería prevenir el riesgo de huida a lo general al responder a una estética dama que en un té le preguntaba qué debe uno pensar sobre tal o cual cosa: eso mismo. Pero la pregunta no era tan necia como parece por la forma de despacharla. La megera pudo haber observado que la conciencia vacía, esto es, lo que un párrafo produce en cada caso en el contexto de la lógica, usurpa el puesto de la producción misma, de la que depende que se llegue a establecer tal contexto. Lo que uno deba aquí pensar anuncia una pretensión falsa, puesto que revela la simple no-comprensión y espera la salvación de ilustraciones del asunto que, en cuanto ilustraciones, no son sino extravío; pero también significa, con toda razón, que todo análisis particular es

inexcusable, que es preciso llegar a una lectura de cosas aclaradas, atinadas y que se estén transformando, no de meras constantes orientadoras. El fallo más frecuente de las interpretaciones de Hegel es que el análisis no se lleva a cabo acompañando a un contenido, sino que sólo se parafrasea el texto. Semejante exégesis suele tener al cabo con la cosa la misma relación que, según la agudeza de Scheler, el poste indicador con el camino recorrido. El propio Hegel no llevó a término muchas veces la exposición pretendida, sino que la sustituyó por declaraciones perifrásticas de su intención. En la *Filosofía del derecho,* por ejemplo, pretende hacer la deducción especulativa de la monarquía, pero no la realiza, con lo cual su resultado queda inerme frente a cualquier objeción: «Esta última mismidad de la voluntad del Estado es, en esta su abstracción, una individualidad simple y, por ende, inmediata; en su concepto mismo reside, pues, la determinación de la naturalidad; de ahí que el monarca exista esencialmente en cuanto este individuo, abstraído de todo otro contenido, y en cuanto este individuo designado de modo natural e inmediato, en virtud del nacimiento natural, para la dignidad de monarca. Este tránsito del concepto de la pura autodeterminación a la inmediatez del ser y, con ello, a la naturalidad, es de condición puramente especulativa, y su conocimiento corresponde, por lo tanto, a la filosofía lógica. Por lo demás, es en conjunto el mismo tránsito que se conoce como naturaleza del querer, en general, y el proceso de trasladar un contenido desde la subjetividad (como finalidad representada) a la existencia (§ 8). Pero la forma peculiar de la idea y del tránsito de que aquí nos ocupamos consiste en la conversión inmediata de la pura autodeterminación del querer (del simple concepto mismo) en un "este" y en una existencia natural, sin la mediación de un contenido particular –(de una finalidad en el obrar)–. [...] Agregado. Frecuentemente se ha afirmado contra el monarca que, con él, lo que ocurre en el Estado depende de la causalidad, porque el monarca podría carecer de una buena instrucción o no valer lo suficiente como para estar en la cima del Estado, por lo que sería absurdo afirmar la racionalidad de tal situación. Pero el error de esto radica en que se presupone que todo depende de la particularidad del carácter. En una organización perfeccionada, sólo deben tomarse en la cumbre decisiones formales, y lo único que se necesita de un monarca es un hombre que diga "sí" y ponga los puntos sobre las íes, pues la cima debe estar conformada de manera tal que la particularidad del carácter no sea significativa. Más allá de esta decisión última, lo demás que corresponde al monarca es algo que pertenece a la particularidad, de la cual no se debe depender. Pueden darse, desde luego, situaciones en las que sólo aparece esa particularidad, pero el Estado no es entonces un Estado perfectamente desarrollado o no está bien construido. En una monarquía bien organizada, el lado objetivo corresponde exclusivamente a la ley, a la cual el monarca sólo tiene que agregarle el subjetivo "yo quiero"»[49]. O este «yo quiero» concentrará en sí toda la mala casualidad que Hegel impugna, o el monarca es realmente un individuo prescindible que sólo dice «sí». Pero estas debilidades encierran muchas veces las indicaciones decisivas para una comprensión. La fidelidad inmanente a la intención exige, en casos mejores que el desatinadamente ideológico de la *Filosofía del derecho,* que para entender el texto lo completemos o lo rebasemos. Entonces no sirve de nada meditar profundamente sobre formulaciones crípticas ni entrar en controversias, frecuentemente indirimibles, sobre lo que se haya querido decir. Es preferible dejar al descubierto la

intención; y a partir de su conocimiento reconstruir las cosas, que Hegel tiene casi siempre presentes, incluso cuando su propia formulación rebota sobre ellas. Más importante que lo que haya querido decir es aquello de lo que habla; partiendo del programa es preciso plantear el estado de la cuestión y el problema, y luego meditarlo a fondo de forma independiente. La primacía de la objetividad sobre el proceso querido del pensamiento, de las circunstancias determinadas que hayan de tenerse en cuenta, constituye en la filosofía hegeliana incluso una instancia frente a esta. Cuando dentro de un párrafo se presenta su problema como algo delimitado y resuelto –puede sospecharse que el secreto del método filosófico es que comprender un problema y haberlo resuelto es propiamente una sola cosa–, quedará aclarada la intención de Hegel, ya sea porque lo pensado crípticamente por él se desvele por sí solo, ya sea porque sus reflexiones se articulen merced a lo que ellas mismas desatendían.

La tarea de sumergirse en los pormenores requiere que se medite sobre la estructura interna de los textos hegelianos. Esta estructura no es el usual desarrollo progresivo en línea recta de los pensamientos, como tampoco la sucesión de análisis discretamente yuxtapuestos y suficientes en sí. Incluso la comparación con el tejido que en ocasiones provoca es inexacta, ya que oculta el momento dinámico. Sin embargo, es característica su fusión con el estático. Los sobrecargados capítulos hegelianos se niegan a hacer distinción entre el análisis de conceptos, la «aclaración» y la síntesis como avance hacia algo nuevo que no esté contenido en el concepto mismo. Ello perturba la orientación respecto a dónde se haya detenido uno. «Ya al comenzar se interrumpió, se esforzó, comenzó de nuevo, se detuvo otra vez, siguió hablando y pensando; la palabra exacta parecía habérsele escapado para no volver, hasta que, por fin, dio con ella: parecía normal y era, sin embargo, inimitablemente apropiada, poco usada y, sin embargo, la única certera. Siempre parecía que debía buscar lo más auténtico y, no obstante, había pasado completamente inadvertido nada más haberlo pronunciado. Cuando se captaba el claro significado de una frase, uno esperaba ansiosamente continuar avanzando. En vano. El pensamiento, en lugar de moverse hacia adelante, giraba incesantemente, con palabras análogas, en torno al mismo punto. Pero cuando la atención, desfallecida, se desviaba y dispersaba, para al cabo de unos minutos repentinamente volver sobresaltada a la exposición, se encontraba en castigo arrancada de todo contexto. Pues lenta e inadvertidamente, avanzando a través de eslabones intermedios aparentemente insignificantes, todo pensamiento acabado se había limitado a un aspecto unilateral, se había escindido en distinciones y enredado en contradicciones, cuya victoriosa solución era lo único con fuerza suficiente como para obligar a lo más reacio a reunirse, por fin, de nuevo. Y de ese modo, reasumiendo cuidadosamente una y otra vez lo primero para desarrollar a partir de ello, profundamente transformado, lo último –más desavenido y, sin embargo, más abundante en reconciliaciones–, serpenteaba, se adensaba y pugnaba sin cesar por hallar salida el más asombroso torrente de pensamientos, tan pronto desmembrando como resumiendo, y a veces vacilando o avanzando a empellones»[50]. Tomándonos algunas libertades, podríamos afirmar que, tanto en el sistema hegeliano mismo como en su exposición, los juicios analíticos y los sintéticos no se mantienen separados tan estrictamente como establece el ABC kantiano. También aquí compone Hegel una reexposición, mediada por la subjetividad, del racionalismo

prekantiano, en especial del leibniciano, y ello modela la exposición. Esta posee tendencialmente la forma del juicio analítico, por poco favorable que Hegel fuese a esta forma lógica, a la identidad abstracta del concepto. El movimiento del pensamiento, la entrada de lo nuevo, añade –nada kantianamente– algo al concepto del sujeto gramatical. Lo nuevo es lo antiguo. En la explicación de los conceptos, esto es, en lo que, según la lógica y la teoría del conocimiento tradicionales, hacen los juicios analíticos, se hace evidente en el concepto mismo, sin afectar a su extensión, lo otro y no idéntico a él como implicado en su sentido. Hegel da vueltas y más vueltas al concepto hasta que proporciona lo que es más que él. Se malogra en cuanto se obstina en sí mismo, mientras que sólo la catástrofe de tal obstinación ocasiona el movimiento que lo vuelve en sí otro. El modelo de esta estructura mental es la manera de manejar el enunciado de identidad A = A, ya se esbozado en el trabajo sobre *La diferencia*, y que luego se aplica enérgicamente en la *Lógica*. La no identidad de sus miembros forma parte del sentido de un juicio idéntico puro, pues en un juicio particular sólo puede predicarse la igualdad de lo desigual, a no ser que se haya de desatender la pretensión inmanente de la forma del juicio, esto es, que algo sea esto o aquello. Numerosas reflexiones hegelianas están organizadas de esta manera, y es preciso haberse puesto en claro antes sobre el modo para que este no origine una y otra vez confusiones. En su microestructura, el pensamiento de Hegel y su forma literaria eran ya lo que Benjamin llamó dialéctica estacionaria, comparable a lo que percibe el ojo en la gota de agua que, bajo el microscopio, empieza a pulular; sólo que aquello sobre lo que se posa esa testaruda y hechizada mirada no aparece delimitado con firmeza objetiva, sino como deshilachado en los márgenes. Uno de los pasajes más famosos del prólogo de la *Fenomenología* delata algo de esa estructura interna: «La manifestación es el nacer y el perecer que por sí mismo no nace ni perece, sino que es en sí y constituye la realidad y el movimiento de la vida de la verdad. Lo verdadero es así el delirio báquico, en el que ningún miembro está embriagado y, como cada uno, al aislarse, se disuelve inmediatamente, este delirio es, al mismo tiempo, la quietud transparente y simple. Ante el foro de este movimiento no prevalecen las formas singulares del espíritu ni los pensamientos determinados, pero son tanto momentos positivos y necesarios como momentos negativos y llamados a desaparecer. En el todo del movimiento, aprehendido como quietud, lo que en él se diferencia y se da una existencia particular se conserva como algo que recuerda y cuya existencia es el saber de sí mismo, siendo igualmente este existencia inmediata»[51]. Es indudable que en este y en otros lugares análogos de la *Lógica*[52]queda preservado el estado estacionario de la totalidad igual que en la sentencia goethiana sobre todo apremio como quietud eterna. Pero, del mismo modo que sucede con cualquier aspecto del todo, también este es a la vez en Hegel aspecto de todo lo particular, y su ubicuidad pudo impedir a Hegel dar cuenta de él. Se hallaba demasiado cerca, y se le ocultó como una porción de inmediatez no reflexionada. Pero esta estructura interna tiene una consecuencia de gran alcance también para la conexión total: fuerza retroactiva. La difundida idea de la dinámica del pensamiento hegeliano: la de que el movimiento del concepto no es más que el progreso de uno a otro concepto en virtud de la mediación interna de uno, es cuando menos, unilateral. Puesto que la reflexión de cada concepto, unida por lo regular a la reflexión de la reflexión, hace saltar el concepto al demostrar su

discrepancia, el movimiento del concepto afecta también al estadio del que se arranca. El avance progresivo es así crítica permanente de lo precedente, y este movimiento completa el movimiento que progresa sintéticamente. Así, en la dialéctica de la identidad no sólo llega como forma suprema a la identidad de lo no idéntico, al A = B o juicio sintético, sino que se reconoce el contenido de este como momento necesario ya en el juicio analítico A = A. Y a la inversa, en la equiparación de lo no idéntico se conserva la simple identidad formal del A = A. En consecuencia, la exposición da en ocasiones un salto atrás. Lo que, conforme al simple esquema de la triplicidad, sería lo nuevo, se descubre como el concepto de partida, iluminado de otro modo y modificado, del movimiento dialéctico particular de que en cada caso se trate. Esto podemos documentarlo, como algo pensado por el mismo Hegel, en la «autodeterminación de la esencia como fundamento» del libro segundo de la *Lógica:* «Puesto que se procede desde la determinación como de lo primero, inmediato, hacia el fundamento (por la naturaleza de la determinación misma, que por sí misma se destruye), el fundamento es, en primer lugar, algo determinado por medio de aquel primero. Sin embargo, este determinar, de un lado, como superación del determinar, es sólo la identidad restablecida, depurada o revelada de la esencia que constituye la determinación reflexiva en sí. Por otro lado, este movimiento que niega, como movimiento determinado, representa sólo el ponerse de aquella determinación reflexiva, que aparecía como la reflexión inmediata, pero que está puesta sólo por la reflexión del fundamento que se excluye a sí misma, y con eso está puesta sólo como compuesta, o sea, como superada. Así la esencia, en cuanto se determina como fundamento, procede solamente de sí misma»[53]. En la lógica subjetiva Hegel define de manera general, y un tanto formalista, el «tercer miembro» del esquema de tres compases como el primero modificado del movimiento dialéctico particular de que se esté tratando: «En este punto de repliegue del método, el recorrido del conocer vuelve al mismo tiempo a sí mismo. Esta negatividad, en tanto contradicción que se elimina, es el restablecimiento de la primera inmediación, de la simple universalidad; en efecto, es de inmediato lo otro de lo otro, lo negativo de lo negativo, es decir, lo positivo, lo idéntico, lo universal. Este segundo inmediato, si en general se quiere contar, resulta en todo el recorrido el tercero con respecto al primer inmediato y a lo mediado. Sin embargo, es también el tercero con respecto al primer negativo, o sea, el negativo formal, y respecto a la negatividad absoluta, o sea, el segundo negativo. Dado que ahora el primer negativo es ya el segundo término, el término contado como tercero puede también ser contado como el cuarto, y la forma abstracta puede considerarse, en lugar de una forma triple, como una forma cuádruple. [...] Con más exactitud ahora, es el tercero lo inmediato, pero, mediante la eliminación de la mediación; es lo simple mediante la eliminación de la diferencia; lo positivo mediante la eliminación de lo negativo; el concepto que se realiza mediante el ser-otro, y que, mediante la eliminación de esta realidad [...] ha restablecido [...] su simple referencia a sí mismo. Por consiguiente, este resultado es la verdad. Es tanto inmediación como mediación; pero estas formas del juicio: el tercero es inmediación y mediación, o bien: es la unidad de aquellas, no son capaces de comprenderlo, porque no es un tercero en reposo, sino propiamente un tercero como esta unidad que es movimiento y actividad que se median consigo mismos. [...] Ahora bien, este resultado, puesto que el todo ha vuelto a sí y es idéntico consigo mismo, se ha dado de

nuevo la forma de la inmediación. Por lo tanto, ahora es él mismo tal como se había determinado lo inicial»[54]. La música de tipo beethoveniano, que, conforme a su ideal, la reexposición, esto es, el retorno evocador de complejos previamente expuestos, quiere ser resultado del desarrollo, esto es, de la dialéctica, nos ofrece un análogo que rebasa la mera analogía. También la música altamente organizada ha de oírse en más de una dimensión, a la vez hacia adelante y hacia atrás. Es lo que requiere su principio de organización temporal: el tiempo ha de articularse sólo mediante distinciones entre lo conocido y lo no conocido, lo ya pasado y lo nuevo; el mismo avanzar tiene como condición una conciencia que retroceda. Para comprender una frase entera es preciso tener a la vista en todo instante, retrospectivamente, lo que la precede. Los pasajes singulares han de entenderse como consecuencias suyas, y hay que captar el sentido de la repetición diferente, y percibir lo que vuelve a manifestarse no meramente como correspondencia arquitectónica, sino como algo llegado a ser coercitivamente. Acaso ayude a comprender tanto esta analogía como lo más profundo de Hegel el que la aprehensión de la totalidad como la identidad mediada en sí por la no identidad transfiera a la ley formal filosófica una ley formal artística. La transferencia está ella misma filosóficamente motivada. El idealismo absoluto estaba tan poco dispuesto a tolerar nada ajeno y exterior a su propia ley como la teleología dinámica del arte de su tiempo, especialmente de la música clasicista. Aunque el Hegel maduro proscribió la intuición intelectual schellinguiana como una ilusión al mismo tiempo aconceptual y mecánica, la forma de la filosofía hegeliana se encuentra incomparablemente más próxima a las obras de arte que la schellinguiana, que quería construir el mundo conforme al modelo de la obra de arte. El arte, en cuanto que se destaca de lo empírico, requiere constitutivamente algo indisoluble, no idéntico: sólo es arte con lo que no lo es. Esto se transmite al dualismo de la filosofía de Schelling, que este nunca liquidó, y cuyo concepto de verdad recibe del arte. Pero si este no es una idea separada de la filosofía que la guíe como modelo; si la filosofía como tal quiere llevar a cabo lo que en el arte, en cuanto apariencia, no puede hacerse, la totalidad filosófica será, justamente por ello, estética, escenario de la apariencia de identidad absoluta. Escenario que en el arte es inocuo mientras este se ponga como apariencia y no como razón realizada.

Del mismo modo que en las obras de arte reina una tensión entre la expresión y la construcción, en Hegel la hay entre el elemento expresivo y el argumentativo. Cosa de la que, desde luego, sabe más adecuadamente toda filosofía que no se contente con una imitación irreflexiva del ideal de la ciencia. En Hegel, el elemento expresivo representa experiencia; es lo que querría salir a luz, pero que, si ha de guardar necesidad, no puede sobresalir de otro modo que a través del medio conceptual, que primariamente es lo opuesto a ella. Esta necesidad de expresión no es en modo alguno, y en Hegel menos que en nadie, necesidad de visión subjetiva del mundo. Por el contrario, está ya objetivamente determinada. Esto es aplicable, en toda filosofía explícita, a la verdad que se manifiesta históricamente. En la vida postrera de las obras filosóficas, en el despliegue de su contenido, lo que ellas expresan se libera gradualmente de lo meramente pensado. Pero en la filosofía se deja notar antes que nada, como si fuese su momento subjetivo, justamente la objetividad del contenido experiencial, que, en cuanto historiografía inconsciente del espíritu, recubre lo que subjetivamente se quiere decir. Por eso se fortalece precisamente

con aquella actividad mental que acaba extinguiéndose en el contenido experiencial patente. Las llamadas experiencias filosóficas fundamentales o incluso originarias, que querían expresarse inmediatamente como tales sin enajenarse en la reflexión, no pasaron de impotentes inervaciones. La experiencia subjetiva es sólo la envoltura de la filosófica, que se desarrolla bajo ella y luego la desecha. Toda la filosofía de Hegel es un único esfuerzo por traducir la experiencia espiritual a conceptos. El exceso de aparato intelectual, que tan pronto se le censura como mecanismo coactivo, corresponde proporcionalmente al ímpetu de la experiencia, que es necesario dominar. Hasta en la *Fenomenología* pudo Hegel haber creído que era posible describirla sencillamente. Pero la experiencia espiritual no puede expresarse de otra manera que reflejándose en su mediación: se la piensa activamente. La indiferencia entre la experiencia espiritual expresada y el medio del pensamiento es cosa que no cabe alcanzar. Lo no verdadero de la filosofía hegeliana se manifiesta justamente en que esta imagina que tal indiferencia es realizable con un esfuerzo conceptual suficiente. De ahí las incontables brechas entre lo experimentado y el concepto. Hay que leer a Hegel a contrapelo también de modo que cada operación lógica, por formal que parezca, sea conducida a su núcleo experiencial. Lo equivalente en el lector a tal experiencia es la imaginación. Si sólo quiere constatar lo que un pasaje dice, o incluso perseguir la quimera de adivinar lo que el autor haya querido decir, se le volatilizará el contenido, cuya certidumbre filosófica echa de menos. Nadie puede sacar de la lectura de Hegel más de lo que él dejó escrito. El proceso de la comprensión es la autocorrección progresiva de tal proyección mediante la comparación con lo que está escrito. La cosa misma encierra, como ley formal, la expectativa de una fantasía productiva en el lector. Lo que de experiencia pueda registrarse, debe imaginarlo a partir de la suya propia. La comprensión tiene que engancharse justamente en las grietas entre la experiencia y el concepto. Cuando los conceptos se autonomizan en aparatos –y sólo una necedad entusiástica podría absolver a Hegel de que de vez en cuando desdeñe su propio canon– hay que ir a buscarlos en la experiencia espiritual que los motivó, y hacerlos tan vivos como ellos quisieran y fatalmente no pueden serlo. Por otra parte, en Hegel, la primacía de la experiencia espiritual afecta también a la forma conceptual. Él, a quien se acusa de panlogismo, anticipa una tendencia que sólo cien años después, en la fenomenología de Husserl y su escuela, se hizo declaradamente metódica. El proceder de su pensamiento es paradójico. Es cierto que se mantiene hasta el extremo en el medio del concepto –según la jerarquía de la lógica extensional: en el nivel de abstracción máxima–, pero propiamente no argumenta, como si quisiera economizar así los aprestos objetivos del pensamiento con respecto a aquella experiencia, que, por lo demás, es espiritual y es ella misma pensamiento. El programa del puro contemplar de la *Introducción a la fenomenología* tiene en las obras principales más peso de lo que cree la conciencia filosófica ingenua. Como, según su concepción, todos los fenómenos están en sí espiritualmente mediados –y, en el sentido de la *Lógica*, también las categorías de esta son fenómenos, cosas que nos aparecen, cosas dadas y, por ende, mediadas de una manera que se vislumbra ya en un lugar de la deducción kantiana[55]–, no es menester el pensamiento para aprehenderlos, sino más bien aquella actitud para la cual la fenomenología de un siglo después inventó el término de receptividad espontánea. Al sujeto pensante hay que eximirlo del pensar, ya que se encuentra a sí mismo en el objeto

pensado; no hay más que desarrollarlo desde este, y en este ha de identificarse. Independientemente de lo que de criticable haya en esta intuición, su proceder se rige por ella. Por lo cual sólo cabe entender a Hegel cuando no se leen los análisis particulares como argumentaciones, sino como descripciones de «implicaciones de sentido». Sólo que estas no se consideran, como en la escuela husserliana, como significaciones fijas, unidades ideales o invariantes, puesto que ellas mismas están en movimiento. Hegel desconfía profundamente de la argumentación, y con razón. El dialéctico sabía desde el principio lo que posteriormente descubrió Simmel: que lo que se queda en argumentativo, se expone siempre a la refutación. Por eso, necesariamente defrauda Hegel cuando se busca en él la argumentación. Ya la pregunta de «por qué», que el lector no pertrechado tantas veces se siente obligado a hacer a las transiciones y conclusiones hegelianas cuando se le sugieren otras posibilidades que las aireadas por Hegel, es inapropiada. Las constantes direccionales vienen trazadas por la intención general; pero lo que se dice del fenómeno se saca de él, o al menos así debe ser. Categorías como la de contexto de fundamentación están dentro de la misma dialéctica hegeliana de la esencia, y no hay que suponerlas. Si la tarea a la que Hegel se enfrenta no son las marchas forzadas intelectuales, casi habría que considerarla opuesta a estas. El ideal es un pensar no argumentativo. Su filosofía, que por ser una filosofía de la identidad sometida a la mayor de las tensiones, exige la máxima tensión del pensamiento; es dialéctica también en la medida en que se mueve en el medio del pensamiento relajado. Su consumación depende de que se consiga el relajamiento. En esto, Hegel se diferencia radicalmente de Kant y de Fichte. Mas también del intuicionismo, al que atacó en Schelling. Como todas las dicotomías rígidas, también la de tesis y argumento fue triturada. Pero la argumentación no es para él, como muchas veces ocurre en la filosofía, algo subsidiario de lo que pudiera prescindirse cuando la tesis rezuma. Las tesis son tan escasas como las argumentaciones; Hegel las ridiculizó llamándolas «sentencias». Una cosa es siempre virtualmente la otra: la argumentación es predicación de lo que una cosa es y, por tanto, tesis; y la tesis, una síntesis judicativa y, por tanto, argumentación.

El relajamiento de la conciencia como actitud no significa rechazar las asociaciones, sino abrir el entendimiento a ellas. Sólo cabe leer a Hegel asociativamente. Hay que procurar admitir en cada pasaje tantas posibilidades sobre lo que quiere decir, tantas relaciones con otras cosas, como se susciten. La función de la fantasía productiva consiste principalmente en esto. Una parte al menos de la energía sin la cual es tan imposible leer como hacerlo sin relajamiento, hay que emplearla en sacudirse aquella disciplina automatizada que exige la pura concentración en el objeto y que, por ello, fácilmente lo marra. El pensamiento asociativo tiene en Hegel su *fundamentum in re.* Su concepción de la verdad como un devenir, así como la absorción de lo empírico en la vida del concepto, están por encima de la división entre los sectores filosóficos de lo sistemático y lo histórico, pese a las declaraciones en contrario de la *Filosofía del derecho.* Como se sabe, el sustrato de su filosofía, el espíritu, no debe entenderse como una idea subjetiva y separada, sino como algo real, y su movimiento como la historia real. No importa que incluso los últimos capítulos de la *Fenomenología* estrujen brutalmente una contra la otra, con un ritmo sin igual, la ciencia de la experiencia de la conciencia y la de la historia humana. Ambas esferas se equilibran al entrar en contacto. En la *Lógica,* en cambio, por su temática, y

seguramente por efecto de la consolidación del pensamiento maduro de Hegel, la historia externa es engullida por la historicidad interna de la teoría categorial. Pero esta apenas olvida alguna vez la historia del espíritu en el sentido más restricto. Cuando la *Lógica* se separa de otras posturas sobre la misma cuestión, se refiere en todos los casos a tesis filosóficas históricamente transmitidas. En general es aconsejable para los pasajes oscuros extrapolar esas referencias. Conviene evocar textos hegelianos primerizos, como el trabajo sobre *La diferencia* o la lógica de Jena. Ellos formulan programáticamente de varias maneras lo que la *Lógica* trata de hacer efectivo, y se permiten todavía las indicaciones histórico-filosóficas que más tarde se silencian en aras del ideal del movimiento del concepto. Sin duda también sobre esta etapa hegeliana cae una sombra de ambigüedad. Lo mismo que las consideraciones sistemáticas reciben el impulso de las históricas, estas son guiadas por las sistemáticas. Rara vez son absorbidas por el filosofema al que aluden. Se orientan más por el interés objetivo que por el interés en la confrontación con libros. Ya en el escrito sobre *La diferencia* se duda en ocasiones sobre qué es lo que va dirigido contra Reinhold, qué contra Fichte y qué ya contra Schelling, cuyo punto de vista era lo que aún oficialmente defendía, aunque en su fuero interno lo hubiese superado. Estas cuestiones las resolvería la filología hegeliana si la hubiera. Mientras tanto, la interpretación histórico-filosófica habrá de esforzarse por ser tan generosa como la sistemática.

Por lo demás, las asociaciones históricas no son las únicas que se adhieren a Hegel. Mencionemos, al menos, otra dimensión. Su dinámica misma es también la existente a su vez entre los elementos dinámicos y los fijos. Esto lo diferencia, hasta hacerle irreconciliable con ella, de ese fluir de la filosofía de la vida en el que, por ejemplo, el método diltheyano lo ablanda. Habría que examinar las consecuencias que ello tiene para la estructura. Dentro del concepto semoviente hay más invariancia de la que espera quien se imagina el concepto mismo de dialéctica de forma demasiado adialéctica. La concepción de la identidad en el todo, la del sujeto-objeto, requiere una teoría categorial tanto como se la niega en el detalle. A pesar de toda la riqueza de lo que Marx, con una metáfora musical, llamó grotesca melodía de rocas[56], el número de los motivos hegelianos es finito. Es urgente la tarea, por paradójica que sea, de hacer un catálogo de las invariantes hegelianas y poner de relieve su relación con lo dotado de movimiento. Sería no menos útil para las interpretaciones que los apoyos pedagógicos, aunque sólo teniendo perfecta conciencia de la unilateralidad, que, según Hegel, es la no verdad. La lectura tiene que hacer de la necesidad de los ruidos perturbadores que Richard Wagner, análogamente, lamentaba en el clasicismo musical, la virtud de la dedicación. Conociendo las invariantes que Hegel en modo alguno puso al descubierto, sino que, acaso contra su voluntad, están inmersas en su obra, en los pasajes más difíciles es bueno hacer asociaciones en las cuales pueda siempre apoyarse el examen particular. La comparación del motivo general con el texto particular puede proporcionarnos con frecuencia el sentido. La poco ortodoxa ojeada al todo, sin la cual no se halla salida, da a Hegel patente para que él mismo pueda proceder de manera no ortodoxa. Si bien no cabe pensar que en él, como en todo pensamiento libre, esté ausente el elemento lúdico, al que se deben las asociaciones, estas son meros momentos parciales. Su polo opuesto es el texto. La segunda etapa de la dedicación sería, si se la ensaya sobre este, la de eliminar las asociaciones que lo contradicen y dejar lo que concuerde con él y

clarifique los detalles. El criterio de las asociaciones es, junto a esta fertilidad, el de que sean compatibles no meramente con lo que se encuentre, sino también, y sobre todo, con el conjunto. Leer a Hegel sería entonces un proceso de experimentación: una vez que se ocurran posibles interpretaciones, hacer una propuesta y contrastarla con el texto y con lo ya lealmente interpretado. El pensamiento, que necesariamente se aleja de lo dicho, tiene que replegarse en eso dicho. Un pensador contemporáneo que, a pesar de su positivismo, se encuentra más cerca de Hegel de lo que lo están sus presuntos puntos de vista respectivos, John Dewey, ha llamado experimentalismo a su propia filosofía. Algo de su actitud le conviene al lector de Hegel. Este empirismo de segundo grado llevaría al nivel actual del despliegue histórico de Hegel aquel momento positivista latente que su filosofía, pese a todas las invectivas contra el encogido pensar reflexivo, alberga en su obstinada insistencia en lo que existe. Quien busca equivocadamente el espíritu en la suma de las cosas y los casos, se pliega a estos mucho más de lo que lo que creería y afirmaría. Su ideal de reconstrucción no es absolutamente distinto del científico: entre las contradicciones de la dialéctica de Hegel, que la propia dialéctica no resuelve, acaso sea esta la de mayores consecuencias. Desafía al método experimental, que, por lo demás, sólo recomendaban los puros nominalistas. Leerle experimentando significa medirlo con su propia medida.

Pero esto no quiere decir sino que no es posible ninguna lectura de Hegel que pretenda hacerle justicia que no se acompañe de una crítica. Es generalmente falsa la idea, deducida de los *convenus* pedagógicos y de los prejuicios autoritarios, de que la crítica se construiría, a modo de segundo estrato, sobre la comprensión. La filosofía misma se hace efectiva en la permanente disyunción de lo verdadero y lo falso. Comprenderla es volver a hacerla efectiva, por lo cual será también siempre virtualmente una crítica de lo que ha de comprenderse, puesto que volver a hacerla efectiva obliga a un juicio distinto del que había de comprenderse. No será nunca el peor lector quien añada al libro glosas marginales irrespetuosas. No se puede negar el riesgo pedagógico de que los estudiantes incurran en parloteos e improperios, y se coloquen, en un cómodo narcisismo, por encima de las cuestiones, pero esto no tiene nada que ver con la situación gnoseológica. Al profesor le corresponde proteger de tal peligro a este entretejimiento de comprensión y crítica, e impedir que degenere en vacuidad pretenciosa. Este entretejimiento debe exigirse y cuidarse de manera especial en el caso de Hegel. Las instrucciones sobre cómo habría que leerlo son necesariamente inmanentes. Quieren contribuir a extraer el contenido objetivo de sus textos, en lugar de filosofar sobre su filosofía desde fuera. No es otra la manera de entrar en contacto con sus cuestiones. La objeción de que ello carecería de perspectiva y resultaría vago, informe o relativista, no tiene por qué amedrentar al proceder inmanente. Los pensamientos que confían en su propia objetividad deben entregarse al objeto en el que se sumergen, aunque este sea, a su vez, un pensamiento, con un *va banque*, sin reservas mentales. Tal es la prima de riesgo por no ser sistemas. En cambio, la crítica trascendente elude de antemano la experiencia de lo que sea otra cosa que su propia conciencia. Es ella, no la inmanente, la que se aferra a ese punto de vista contra cuya rigidez y arbitrariedad se vuelve igualmente la filosofía. Ya en su mera forma simpatiza con la autoridad antes de que haya enunciado algún contenido: la forma misma tiene su momento de contenido. El giro «yo, como...», al que tan afectas son todas las tendencias, desde el Diamat hasta el

protestantismo, es bien sintomático. Quien juzga lo que considera impugnable –sea arte o filosofía– de acuerdo con presupuestos que no tienen cabida en ello, se comporta de manera reaccionaria aunque jure sobre lemas progresistas. Por el contrario, la pretensión del movimiento inmanente hegeliano de ser la verdad no es ninguna postura, por cuanto que quiere ir más allá de su pura inmanencia –aunque esta tenga que comenzar también delimitando un punto de vista–. Quien por ello se confíe a Hegel, será conducido al umbral en el que hay que decidir sobre su pretensión de verdad. Siguiendo a Hegel, se convertirá en crítico suyo. En el aspecto de la comprensión, lo incomprensible de Hegel es la llaga del pensamiento mismo de la identidad. Su filosofía dialéctica para en una dialéctica de la que ella misma no puede dar cuenta, y cuya solución rebasa su omnipotencia. Su promesa es falsa. La verdad de lo irremediablemente no idéntico se manifiesta en el sistema, de acuerdo con su propia ley, como error, como no resuelto en otro sentido: el de lo no dominado; como su no verdad, y lo no verdadero no puede comprenderse. De este modo, lo incomprensible hace saltar el sistema. Con todo su énfasis en la negatividad, la disensión y la no identidad, Hegel sólo conoce la dimensión de estas con la vista puesta en la identidad, como instrumentos de ella. Se hace gran hincapié en las no identidades, pero no se las reconoce justamente por su extrema carga especulativa. Como si de un gigantesco sistema de crédito se tratase, cada cosa particular está en deuda con otra –no idéntica–, pero el todo está libre de deudas, es idéntico. Así elabora la dialéctica idealista su sofisma. Habla con empeño de no-identidad, y esta debe definirse, para quedar bien destacada, como lo heterogéneo. Pero, al definirla, la dialéctica cree estar ya por encima de la no identidad y segura de la identidad absoluta. Es verdad que lo no idéntico y desconocido se convierte en idéntico merced al conocer, y lo no conceptual, en concepto de lo no idéntico merced al concebir. Pero lo no idéntico mismo no sólo se vuelve concepto en virtud de tal reflexión, sino que su contenido sigue siendo distinto de tal concepto. Del movimiento lógico de los conceptos no se puede pasar a la existencia. Según Hegel, lo no idéntico es constitutivamente necesario para que haya conceptos, para que haya identidad; así como, a la inversa, se requiere del concepto para que haya conciencia de algo no conceptual, no idéntico. Sólo que Hegel atenta contra su propio concepto de dialéctica, al que habría que defender de él mismo, al no atentar contra él, sino encerrarlo en una suprema unidad libre de contradicción. *Summum ius summa iniuria*. Al suspender la reciprocidad, esta involuciona a unilateralidad. De la reciprocidad tampoco cabe saltar a lo no idéntico; pues entonces la dialéctica olvidaría su noción de la mediación universal. Pero ella no puede hacer desaparecer el momento, en ella presente, del no ser absorbida sin recurrir al arte de Münchhausen. Lo que la contraría es el contenido de verdad que sólo se obtendría de ella. Únicamente sería acorde si, consecuente consigo misma, abandonase el acuerdo. Nada menos que por esto hay que entender a Hegel.

[1] Adjetivo griego que significa oscuro, tenebroso o incierto. *[N. del T.]*
[2] Hegel, *WW* 4, p. 493.

[3] *WW* 1, p. 60.
[4] Cfr. pp. 297 s. del presente texto.
[5] Hegel, *WW* 8, § 212, texto adicional, p. 422.
[6] Cfr. J. M. E. McTaggart, *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge, 1931.
[7] Hegel, *WW* 7, § 157, pp. 236 s.
[8] Cfr. *WW* 1, pp. 56 s.
[9] *WW* 4, p. 488.
[10] Descartes, *Die Prinzipien der Philosophie,* trad. y notas de A. Buchenau, Hamburgo, 1955, parte I, p. 15.
[11] Una filosofía histórica de la claridad tendría que reflexionar sobre el hecho de que, en su origen, esta era atributo de la divinidad intuida y de su modo de aparecerse, el aura luminosa de la mística cristiana y judía. Con la incesante secularización se convertirá en algo metodológico, en el modo de conocimiento elevado a lo absoluto, un conocimiento al que le bastan sus reglas, no importa de dónde proceda ese ideal y a dónde vaya, ni tampoco el contenido. La claridad es la forma hipostasiada de una conciencia subjetiva suficiente de algo en general. Pero se vuelve un fetiche para la conciencia. Su adecuación a los objetos suprime a estos mismos, y finalmente el sentido trascendente; entonces la filosofía ha de ser únicamente una «aspiración a la claridad última». La palabra «Ilustración» marcaría la culminación de esta evolución. Su depotenciación probablemente vaya unida al hecho de que, desde entonces, se fuera extinguiendo el recuerdo del arquetipo de la claridad, la luz, cuyo *pathos* sigue presuponiendo. El *Jugendstil,* paradójico empate entre romanticismo y positivismo, ha dado, como mirando hacia atrás, una fórmula del doble carácter de la claridad; un lema de Jacobsen reza así: «La luz sobre los campos. / Esto es lo que queremos». Y cuando Husserl habla de «grados de claridad», está utilizando involuntariamente una metáfora tomada del templo del *Jugendstil*, de la esfera sacra profana.
Descartes, *Oeuvres, Principia Philosophiae*, vol. III, París, 1905, I parte, pp. 21 s.
[12] Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* R. Schmidt (ed.), Leipzig, 21944, pp. 398 s. (B 414 s.).
[13] Descartes, *Discours de la méthode,* trad. de L. Gäbe, Meiner, Hamburgo, 1960, parte 4.ª, p. 83.
[14] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* 7, Schriften (ed.), Fráncfort, 1960, p. 83.
[15] Posiblemente lo hiciera por primera vez la especulación metafísica de Alfred North Whitehead en el libro *Adventures of Ideas* (Nueva York, 1932). Sólo podría haber claridad y distinción si se supusiera al «sujeto» rígidamente idéntico con el «cognoscente», y al «objeto» con lo «conocido»: «No topic has suffered more from this tendency of philosophers than their account of the object-subject structure of experience. In the first place, this structure has been identified with the bare relation of knower to known. This subject is the knower, the object is the known. Thus, with this interpretation, the object-subject relation is the known-knower relation. It then follows that the more clearly any instance of this relation stands out for discrimination, the more safely we can utilize it for the interpretation of the status of experience in the universe of things. Hence Descartes' appeal to clarity and distinctness» [«No ha habido tema que haya padecido tanto por efecto de esta tendencia de los filósofos como su versión de la estructura objetivo-subjetiva de la experiencia. En primer lugar, se ha identificado tal estructura con la mera relación entre el cognoscente y lo conocido. Este sujeto es el cognoscente, y el objeto es lo conocido. Con esta interpretación, la relación entre objeto y sujeto es la relación entre conocido y cognoscente. De esto se sigue que cuanto más claramente se destaque para su discriminación un ejemplo cualquiera de tal relación, con tanta mayor seguridad podremos utilizarlo para interpretar la significación de la experiencia en el universo de las cosas. De ahí la apelación cartesiana a la claridad y la distinción»] (p. 225).
[16] Hegel, *WW* 17, p. 348.
[17] Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,* Halle, 1922, p. 136.
[18] *Ibid.*, p. 133.

[19] *Ibid.*, p. 137.
[20] *Ibid.*
[21] *Ibid.*, p. 138.
[22] H. G. Hotho, *Vorstudien für Leben und Kunst*, Stuttgat y Tubinga, 1835, p. 386.
[23] Cfr. F. Überweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie* IV, K. Oesterreich (reed.), Berlín, 1923, p. 87.
[24] Hegel, *WW* 5, p. 5 [*Ciencia de la lógica*, trad. de R. Mondolfo, B. Aires, 1968, p. 511].
[25] *Ibid.*, pp. 13 s. [p. 516 de la trad. cit.].
[26] El siguiente «o bien» (el autor expone aquí una alternativa) aparece una página más adelante después de un guión. *[N. del T.]*
[27] *WW* 4, p. 536 [pp. 379 s. de la trad. cit.].
[28] *Ibid.*, p. 658 [p. 463 de la trad. cit.].
[29] *WW* 2, p. 619 [*Fenomenología del espíritu*, trad. de W. Roces, México, 1966, p. 473].
[30] *WW* 10, § 411, p. 246, nota.
[31] *WW* 3, p. 211.
[32] *WW* 5, p. 203.
[33] *WW* 2, p. 390.
[34] *Ibid.*, p. 405.
[35] Hotho, *Vorstudien für Leben und Kunst*, *op. cit.*, pp. 384 s.
[36] Hegel, *WW* 4, p. 87.
[37] Expresión de asombro o de sorpresa. *[N. del T.]*
[38] *Ibid.*, p. 665 [p. 470 de la trad. cit.].
[39] Cfr. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, *op. cit.*, pp. 38 ss. [*GS* 3, pp. 42 ss.].
[40] «La filosofía autónoma pierde, con la exposición de la realidad, su mínimo existencial; y su lugar lo ocupa, a lo sumo, un conjunto de resultados universalísimos que cabe abstraer de la observación de la evolución histórica de los seres humanos. Pero estas abstracciones, por sí mismas, separadas de la historia real, carecen enteramente de valor. Sólo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico y señalar el orden de sucesión de sus diversos estratos...» (Marx-Engels, *Die deutsche Ideologie*, Berlín, 1953, p. 23 s.). Hay una variante textual más tajante: «Sólo conocemos una única ciencia, la ciencia de la historia. La historia puede dividirse, vista desde dos lados, en historia de la naturaleza e historia de la humanidad. Pero ambos lados no pueden separarse: mientras existan seres humanos, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionarán mutuamente» (*Deutsche Ideologie*, en MEGA, vol. V, sección 1.ª, Berlín, 1932, p. 567).
[41] Hegel, *WW* 7, § 3, nota, pp. 43 s.
[42] G. Rümelin, *Reden und Aufsätze*, Tubinga, 1875, pp. 48 s., citado en F. Überweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, cit., p. 77.
[43] Personajes de *Der Kalif Storch [El califa cigüeña]*, cuento de Wilhem Hauff (1802-1827). *[N. del T.]*
[44] Hegel, *WW* 5, p. 328.
[45] *Ibid.*, p. 240.
[46] *Ibid.*, pp. 240 s. [p. 668 de la trad. cit.].
[47] *Ibid.*, p. 329 [p. 726 de la trad. cit.].
[48] *Ibid.*, p. 352 [pp. 740 s. de la trad. cit.].
[49] *WW* 7, § 280, pp. 387 ss.
[50] Hotho, *Vorstudien für Leben und Kunst*, cit., pp. 386 s.
[51] Hegel, *WW* 2, pp. 44 s.
[52] Cfr. *WW* 4, pp. 665 s. y *WW* 5, p. 212.

[53] *WW* 4, p. 552 [pp. 391 s. de la trad. cit.].
[54] *WW* 5, pp. 343 ss. [pp. 730 ss. de la trad. cit.].
[55] «Sólo son reglas para un entendimiento cuya facultad toda consiste en pensar, esto es, en la acción de reducir a la unidad de la apercepción la síntesis de lo múltiple, que le es dado por otra parte en la intuición, entendimiento, pues, que no conoce nada por sí, sino que ordena y enlaza tan sólo la materia para el conocimiento, la intuición, que tenía que serle dada por el objeto. Pero la razón de esa peculiaridad de nuestro entendimiento, que consiste en llevar a cabo la unidad de la apercepción a priori mediante solas las categorías y con esa precisa especie y ese preciso número de categorías, es tan imposible de exponer como la razón de que tengamos precisamente estas y no otras funciones del juicio, o de que el espacio y el tiempo sean las únicas formas de nuestra intuición posible», Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, R. Schmidt (ed.), Leipzig, 21944, pp. 158 s. [B 145 s.].
[56] Cfr. Marx, *Die Frühschriften*, S. Landshut (ed.), Stuttgart, 1953, p. 7.

Abreviaturas

Los textos de Hegel se citan por la nueva edición conmemorativa realizada por Hermann Glockner, Stuttgart, desde 1927. Las siguientes abreviaturas se refieren a las obras en ella recogidas:

WW 1:
Aufsätze aus dem kritischen Journal der Philosophie (und andere Schriften aus der Jenenser Zeit)
WW 2:
Phänomenologie des Geistes
WW 3:
Philosophische Propädeutik
WW 4:
Wissenschaft der Logik, 1.ª parte
WW 5:
Wissenschaft der Logik, 2.ª parte
WW 7:
Grundlinien der Philosophie des Rechts
WW 8:
System der Philosophie, I.ª parte
WW 9:
System der Philosophie, II.ª parte
WW 10:
System der Philosophie, III.ª parte
WW 11:
Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte
WW 12:
Vorlesungen über die Aesthetik, vol. 1
WW 15:
Vorlesungen über die Philosophie der Religion, vol. 1
WW 16:
Vorlesungen über die Philosophie der Religion, vol. 2
WW 17:
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, vol. 1
WW 18:
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, vol. 2
WW 19:
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, vol. 3

Nota

Los «Aspectos» proceden del discurso conmemorativo que el autor pronunció el 14 de noviembre de 1956 en la Universidad Libre de Berlín con ocasión del 125 aniversario de la muerte de Hegel. Los trabajos preparatorios se hicieron demasiado extensos para poder abarcarlos en el discurso, por lo que el autor se vio obligado a elegir para aquella ocasión berlinesa un complejo de motivos –desde luego, centrales– y a tratar de otros en una conferencia que emitió Radio Hesse. Pero, como los elementos se concibieron formando un todo, los reunió luego, con algunos complementos esenciales, en un ensayo.

«Contenido de experiencia» es una versión, igualmente muy ampliada, de una conferencia del autor en la sesión de la Deutsche Hegel-Gesellschaft celebrada el 25 de octubre de 1958 en Fráncfort; poco después la repitió, en francés, en la Sorbona. Este trabajo se encuentra impreso en *Archiv für Philosophie*, 1959, tomo 9, fascículo 1/2.

«Skoteinos», escrito en el invierno de 1962-1963, no se había publicado.

Como las tres partes complementarias quedaron fijadas literariamente con cierta independencia unas de otras, algunos motivos aparecen repetidamente, pero siempre en distintas perspectivas.

Debo dar las gracias a los ayudantes del Seminario Filosófico de Fráncfort, en especial al profesor Hermann Schweppenhäuser, al Dr. Alfred Schmidt, al Dr. Werner Becker y al Dr. Herbert Schnädelbach.

Apostilla editorial

Poco hay que añadir a las observaciones que el propio Adorno hace sobre la gestación de sus textos en el prefacio a la *Metacrítica de la teoría del conocimiento* y en la nota a los *Tres estudios sobre Hegel.*

Los estudios que Adorno escribió en Oxford sobre Husserl durante los años 1934-1937 estuvieron precedidos de una intensa investigación de la fenomenología que llevó a cabo ya en su época de estudiante; fruto de ella fue la tesis titulada *La trascendencia de lo cósico y lo noemático en la fenomenología de Husserl,* con la que el autor se doctoró el 28 de julio de 1924, con veinte años de edad, en Fráncfort del Meno. La tesis, de la que entonces se imprimió sólo un resumen de dos páginas, ha sido publicada en el tomo primero de *Gesammelte Schriften* [Obra completa]. Mientras que el primer trabajo sobre Husserl critica el concepto de cosa en sí, tal como lo exponen las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica,* desde la posición, propia de la filosofía de la inmanencia, de Hans Cornelius, los estudios sobre Husserl reemprendidos diez años después son previos al trabajo en las cuestiones relativas a una lógica materialista. Iniciados con el fin de obtener el título de doctor en Filosofía en Oxford, en el otoño de 1937, Adorno los dejó a un lado y escribió el *Ensayo sobre Wagner*. Al año siguiente, después de trasladarse a Nueva York, trabajó en una exposición resumida que tenía previsto publicar en la *Zeitschrift für Sozialforschung* [Revista de Investigación Social], pero que no llegó a culminar [cfr. *GS* 20.1, pp. 46 ss.]. Únicamente concluyó un breve artículo: «Husserl and the Problem of Idealism», que en 1940 se publicó en inglés en el *Journal of Philosophy* (vol. 37, N.º 1, pp. 5-18); este artículo se ha incluido en el tomo 20 de *Gesammelte Schriften* [cfr. *GS* 20.1, pp. 119 ss.]. De la *Metacrítica de la teoría del conocimiento,* aparecida en 1956 en la editorial W. Kohlhammer de Stuttgart, los capítulos primero, segundo y cuarto se basan en partes del manuscrito de Oxford, y el capítulo tercero y la introducción se escribieron en 1955-1956 para el libro. El título *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento* responde a un compromiso con la primera editorial, pues Adorno se propuso originalmente titular el libro *Die phänomenologischen Antinomien* [Las antinomias fenomenológicas]. Todavía en 1968 lo distinguía como el libro más importante para él junto con la *Dialéctica negativa*. En la introducción, sobre todo, solía referirse a él como el trabajo en el que, junto con el artículo «Der Essay als Form» [El ensayo como forma] de «Notas sobre literatura I», primero hay que buscar un programa de su filosofía.

El primero de los *Tres estudios sobre Hegel* apareció en 1957, con el título de «Aspectos de la filosofía hegeliana», como publicación independiente en la editorial Suhrkamp, Berlín y Fráncfort del Meno. Su edición aparte adopta un lema tomado de *Minima moralia:* «El todo es lo no verdadero». Una «Nota» a esta edición, que data de enero de 1957, reaparece como la «Nota» de los *Tres estudios sobre Hegel* con excepción de las últimas líneas; estas rezan así: «Precisamente una publicación sobre Hegel ofrece la oportunidad de reiterar que el pensamiento filosófico del autor y el de Max Horkheimer son uno y el mismo. Por eso he podido prescindir de ciertas referencias». Los *Tres estudios sobre Hegel* se reunieron para la serie «edition suhrkamp», y su primera edición apareció en 1963.

El texto de la presente reimpresión de la *Metacrítica de la teoría del conocimiento* se basa en la hasta entonces única edición, de 1956, y el de los *Tres estudios sobre Hegel,* en la tercera edición, de 1969, última aparecida en vida del autor. Se han incluido unas pocas correcciones encontradas en ejemplares de Adorno. Las citas han sido contrastadas y corregidas. Cuatro notas al texto de «Skoteinos» han sido separadas, siguiendo el mismo proceder que en la *Metacrítica de la teoría del conocimiento,* de las notas que remiten a obras y colocadas al pie de las páginas correspondientes. Por lo demás, la forma de remitir las citas se atiene, cuando es posible, a la de los originales; incluso sus imprecisiones son reflejo de la idiosincrasia de Adorno, contraria al pensamiento de la unidad y del sistema.

Enero de 1971



AKAL / BÁSICA DE BOLSILLO

Th. W. ADORNO

DIALÉCTICA NEGATIVA

LA JERGA DE LA AUTENTICIDAD

OBRA COMPLETA, 6

AKAL / BÁSICA DE BOLSILLO / 66

TH. W. ADORNO

Dialéctica negativa - La jerga de la autenticidad

OBRA COMPLETA, 6

EDICIÓN DE ROLF TIEDEMANN *CON LA COLABORACIÓN DE GRETEL ADORNO, SUSAN BECH-MORSS Y KLAUSS SCHULTZ*

TRADUCCIÓN: ALFREDO BROTONS MUÑOZ


akal
ARGENTINA
ESPAÑA
MÉXICO

DIALÉCTICA NEGATIVA

Prólogo

La formulación *dialéctica negativa* atenta contra la tradición. Ya en Platón, la dialéctica quiere obtener algo positivo mediante el instrumento intelectual de la negación; más tarde, la figura de una negación de la negación designó esto lacónicamente. Este libro querría liberar a la dialéctica de semejante esencia afirmativa, sin disminuir en nada la determinidad. Devanar su paradójico título es una de sus miras.

Lo que, según la representación dominante de la filosofía, sería fundamento el autor no lo desarrolla más que después de haber expuesto ampliamente mucho de lo que esa representación supone que se alza sobre un fundamento. Esto implica tanto una crítica del concepto de fundamento como la primacía de un pensar de contenidos. El movimiento de éste únicamente en la consumación adquiere su autoconsciencia. Precisa de lo, según las reglas de juego del espíritu que nunca han dejado de estar vigentes, secundario.

No sólo se ofrece una metodología de los trabajos materiales del autor: según la teoría de la dialéctica negativa, no existe ninguna continuidad entre aquéllos y ésta. Pero sin duda se trata de tal discontinuidad y de las indicaciones para el pensamiento que de ella cabe colegir. El procedimiento no se fundamenta, sino que se justifica. El autor pone, hasta donde es capaz, las cartas sobre la mesa; lo cual no es de ningún modo lo mismo que el juego.

Cuando Benjamin, en 1937, leyó la parte de la *Metacrítica de la teoría del conocimiento* que el autor por entonces había acabado –en aquella publicación el último capítulo–, opinó a propósito de ella que se debe atravesar el helado desierto de la abstracción para alcanzar convincentemente el filosofar concreto. La dialéctica negativa traza ahora retrospectivamente un tal camino. En la filosofía contemporánea la concreción no era la mayoría de las veces sino subrepticia. Por el contrario, este sumamente abstracto texto quiere servir a su autenticidad no menos que a la explicación del modo concreto de proceder del autor. Si en los debates estéticos más recientes se habla de antidrama y antihéroes, a la dialéctica negativa, tan alejada de los temas estéticos, se la podría llamar un antisistema. Con medios de lógica consecuente trata de sustituir el principio de unidad y la omnipotencia del concepto soberano por la idea de lo que escaparía al hechizo de tal unidad.

Desde que cobró confianza en los propios impulsos espirituales, el autor sintió como suya la tarea de, con la fuerza del sujeto, desmontar la falacia de la subjetividad constitutiva; no quiere seguir aplazando esta tarea. Uno de los motivos determinante fue el de trascender rigurosamente la separación oficial entre la filosofía oficial y lo sustantivo o formalmente científico.

La introducción expone el concepto de experiencia filosófica. La primera arranca parte de la situación de la ontología dominante en Alemania. No se la juzga desde arriba, sino que se la entiende desde la necesidad, por su parte problemática, y se la critica inmanentemente. A partir de los resultados, la segunda parte pasa a la idea de una dialéctica negativa y su posición con respecto a algunas categorías que conserva tanto como altera cualitativamente. La tercera parte presenta modelos de dialéctica negativa. No son ejemplos; no explican simplemente consideraciones generales. Conduciendo a lo sustantivo, querrían al mismo tiempo hacer justicia a la intención de contenido de lo en principio, por necesidad, tratado en general, en oposición al empleo, introducido por Platón y desde entonces repetido por la filosofía, de ejemplos como algo en sí indiferente. Mientras que deben aclarar qué es la dialéctica negativa y llevarla, conforme al propio concepto de ésta, al ámbito real, los modelos se ocupan, no sin semejanza con el llamado método ejemplificador, de conceptos clave de las disciplinas filosóficas a fin de intervenir en el centro de éstas. Esto es lo que una dialéctica de la libertad quiere hacer por la filosofía de la moral; por la de la historia, «el espíritu del mundo y la historia de la naturaleza»; el último capítulo circunscribe a tientas las preguntas metafísicas, en el sentido de una pivotación sobre el eje, mediante la autorreflexión crítica, del giro copernicano.

Ulrich Sonnemann está trabajando en un libro que ha de llevar el título de *Antropología negativa*. Ni él ni el autor sabían de antemano nada de esta coincidencia. Revela lo perentorio del asunto.

El autor está preparado para la resistencia a la que la *Dialéctica negativa* se expone. Sin rencor permite alegrarse a todos los que, de este lado o del otro, proclamarán que ellos siempre lo habían dicho y que es ahora cuando el autor lo confiesa.

Fráncfort, verano de 1966

Introducción

La filosofía, que otrora pareció obsoleta, se mantiene con vida porque se dejó pasar el instante de su realización. El juicio sumario de que meramente interpretaba el mundo, de que por resignación ante la realidad se atrofió también en sí, se convierte en derrotismo de la razón tras el fracaso de la transformación del mundo. No ofrece lugar alguno desde el cual la teoría como tal pueda ser condenada por el anacronismo del que, después como antes, es sospechosa. Quizá la interpretación que prometía la transición a la práctica fue insuficiente. El instante del que dependía la crítica de la teoría no puede prolongarse teóricamente. Una praxis indefinidamente aplazada ya no es la instancia de apelación contra una especulación autosatisfecha, sino la mayoría de las veces el pretexto con el que los ejecutivos estrangulan por vano al pensamiento crítico del que una praxis transformadora habría menester. Tras haber roto la promesa de ser una con la realidad o de estar inmediatamente a punto de su producción, la filosofía está obligada a criticarse a sí misma sin contemplaciones. Lo que antaño, por comparación con la apariencia de los sentidos y de toda experiencia vuelta hacia el exterior, se sentía como lo absolutamente contrario a la ingenuidad se ha convertido por su parte, objetivamente, en tan ingenuo como hace ciento cincuenta años ya Goethe consideraba a los pobres pasantes que buenamente se entregaban subjetivamente a la especulación. El introvertido arquitecto de los pensamientos vive en la luna confiscada por los extrovertidos técnicos. Las cápsulas conceptuales que, según costumbre filosófica, debían poder acoger al todo, a la vista de la sociedad desmesuradamente expandida y de los progresos del conocimiento positivo de la naturaleza, parecen reliquias de la primitiva economía mercantil en medio del tardocapitalismo industrial. Tan desmedida se ha hecho la desproporción, mientras tanto rebajada a tópico, entre poder y espíritu alguno, que hace inútiles los intentos de conceptualizar lo preponderante inspirados por el propio concepto de espíritu. La voluntad de hacer esto denota una pretensión de poder que aquello por conceptualizar refuta. La expresión más patente del destino histórico de la filosofía es su regresión, impuesta por las ciencias particulares, a una ciencia particular. Si, según sus palabras, Kant se había liberado del concepto de escuela al pasar al

concepto cósmico de la filosofía[1], ésta ha regresado, por la fuerza, a su concepto de escuela. Siempre que confunde éste con el concepto cósmico, sus pretensiones caen en el ridículo. Hegel, a pesar de la doctrina del espíritu absoluto, en el cual él incluía a la filosofía, sabía a ésta mero momento en la realidad, actividad fruto de la división del trabajo, y por tanto la restringía. De ahí resultó luego su propia limitación, su desproporción con la realidad, y tanto más ciertamente cuanto más a fondo olvidó esa restricción y rechazó como algo extraño a ella la meditación sobre su propia posición en un todo al que monopoliza como su objeto en lugar de reconocer cuánto, hasta en su composición interna, su verdad inmanente depende de él. Sólo una filosofía que se desprenda de tal ingenuidad vale de algún modo la pena de seguir siendo pensada. Pero su autorreflexión crítica no puede detenerse ante las cumbres más altas de su historia. A ella le cumpliría preguntar si y cómo, tras la caída de la filosofía hegeliana, es ella aún posible en general, tal como Kant inquiría sobre la posibilidad de la metafísica después de la crítica del racionalismo. Si la doctrina hegeliana de la dialéctica representa el intento inigualado de mostrarse con conceptos filosóficos a la altura de lo a éstos heterogéneo, hay que rendir cuentas de la relación debida a la dialéctica en la medida en que su intento ha fracasado.

Ninguna teoría escapa ya al mercado: cada una de ellas se pone a la venta como posible entre las opiniones concurrentes, todas sometidas a elección, todas devoradas. Si no hay, sin embargo, anteojeras que el pensamiento pueda ponerse para no ver esto; si igualmente cierto es que la infatuada convicción de que la propia teoría ha escapado a ese destino degenera en el elogio de sí misma, tampoco la dialéctica ha menester de enmudecer ante tal reserva ni ante la a ésta aneja de su superfluidad, de lo arbitrario de un método pegado por fuera. Su nombre no dice en principio nada más que los objetos no se reducen a su concepto, que éstos entran en contradicción con la norma tradicional de la *adaequatio*. La contradicción no es aquello en que el idealismo absoluto de Hegel debía inevitablemente transfigurarlo: algo de esencia heraclítea. Es un indicio de la no-verdad de la identidad, del agotamiento de lo concebido en el concepto. La apariencia de identidad es sin embargo inherente al pensar mismo de su forma pura. Pensar significa identificar. El orden conceptual se desliza satisfecho ante lo que el pensamiento quiere concebir. Su apariencia y su verdad se interfieren. Aquélla no se deja eliminar por decreto, por ejemplo mediante la afirmación

de algo que es en sí aparte de la totalidad de las determinaciones cogitativas. Está secretamente implícito en Kant y fue movilizado por Hegel contra él que el en sí, más allá del concepto, es nulo en cuanto totalmente indeterminado. La consciencia de la apariencialidad de la totalidad conceptual no tiene otra salida que romper la apariencia de identidad total inmanentemente: según su propio criterio. Pero como esa totalidad se construye conforme a la lógica, cuyo núcleo constituye el principio de tercio excluso, todo lo que no se adecúe a éste, todo lo cualitativamente distinto, recibe el marchamo de la contradicción. La contradicción es lo no-idéntico bajo el aspecto de la identidad; la primacía del principio de contradicción en la dialéctica mide lo heterogéneo por el pensamiento de la unidad. Cuando choca con su límite, se sobrepuja. La dialéctica es la consciencia consecuente de la no-identidad. No adopta de antemano un punto de vista. Hacia ella empuja los pensamientos su inevitable insuficiencia, su culpa de lo que piensa. Si, como se ha repetido desde los críticos aristotélicos de Hegel[2], se objeta a la dialéctica que todo lo que cae en su molino lo lleve por su parte a la forma meramente lógica de la contradicción y deje además de lado –así argumenta todavía Croce–[3]toda la diversidad de lo no contradictorio, de lo simplemente diferente, entonces se achaca al método la culpa de la cosa. Lo diferenciado aparece divergente, disonante, negativo en tanto en cuanto por su propia formación la consciencia tenga que tender a la unidad: en tanto en cuanto mida lo que no es idéntico con ella por su pretensión de totalidad. Esto es lo que la dialéctica reprocha a la consciencia como contradicción. Gracias a la esencia de la misma consciencia, la contradictoriedad tiene el carácter de una legalidad ineludible y fatal. Identidad y contradicción del pensar están mutuamente soldados. La totalidad de la contradicción no es nada más que la no-verdad de la identificación total, tal como se manifiesta en ésta. La contradicción es la no-identidad bajo el dictamen de una ley que afecta también a lo no-idéntico.

Pero ésta no es una ley del pensamiento, sino real. Quien se pliega a la disciplina dialéctica ha incuestionablemente de pagarlo con el amargo sacrificio de la diversidad cualitativa de la experiencia. Sin embargo, el empobrecimiento de la experiencia por la dialéctica, que escandaliza a las sanas intenciones, en el mundo administrado se revela como adecuado a la uniformidad abstracta de éste. Lo que tiene de doloroso es el dolor, elevado a concepto, por el mismo. El conocimiento debe sometérsele si no quiere degradar una vez más la concreción a la ideología en que realmente está

comenzando a convertirse. Una versión modificada de la dialéctica se contentó con su renacimiento desvigorizado: su deducción de las aporías de Kant desde el punto de vista de la historia del espíritu y lo programado, pero no cumplido, en los sistemas de sus sucesores. Cumplir no es sino negativo. La dialéctica desarrolla la diferencia, dictada por lo universal, de lo particular con respecto a lo universal. Mientras que ella, la cesura entre sujeto y objeto penetrada en la consciencia, es inseparable del sujeto (y surca todo lo que, incluso de objetivo, piensa éste), tendría su fin en la reconciliación. Ésta liberaría lo no-idéntico, lo desembarazaría aun de la coacción espiritualizada, abriría por primera vez la multiplicidad de lo diverso, sobre la que la dialéctica ya no tendría poder alguno. La reconciliación sería la rememoración de lo múltiple ya no hostil, que es anatema para la razón subjetiva. La dialéctica sirve a la reconciliación. Desmonta el carácter de coacción lógica a que obedece; por eso se la acusa de panlogismo. En cuanto idealista, estaba claveteada al predominio del sujeto absoluto en cuanto la fuerza que negativamente produce cada movimiento singular del concepto y la marcha conjunta. Incluso en la concepción hegeliana, que desbordaba a la consciencia individual y aun a la trascendental kantiana y fichteana, tal primacía del sujeto está históricamente condenada. La desaloja no sólo la falta de vigor de un pensamiento adormecedor, que ante la preponderancia del curso del mundo renuncia a construirlo. Más bien, ninguna de las reconciliaciones que afirmó el idealismo absoluto –cualquier otro resultó inconsecuente–, desde las lógicas hasta las político-históricas, fue sólida. El hecho de que el idealismo consistente no haya podido constituirse más que como epítome de la contradicción es tanto su verdad, de lógica consecuente, como el castigo que merece su logicidad en cuanto logicidad; apariencia tanto como necesaria. Pero la reanudación del proceso a la dialéctica, cuya forma no-idealista entretanto ha degenerado en dogma, lo mismo que la idealista en bien cultural, no decide únicamente sobre la actualidad de un modo de filosofar históricamente transmitido, o sobre la estructura filosófica del objeto de conocimiento. Hegel había devuelto a la filosofía el derecho y la capacidad de pensar contenidos en lugar de contentarse con el análisis de formas de conocimiento vacías y, en sentido enfático, nulas. La filosofía actual recae, cuando en general trata de algo con contenido, en la arbitrariedad de la concepción del mundo, o bien en aquel formalismo, aquello «indiferente», contra lo que Hegel se había sublevado. La evolución

de la fenomenología, a la que en un tiempo animó la necesidad de contenido, hacia una evocación del ser que rechaza todo contenido como impureza, prueba esto. El filosofar de Hegel sobre contenidos tuvo como fundamento y resultado la primacía del sujeto o, según la famosa formulación de la consideración inicial de la *Lógica*, la identidad de identidad y no-identidad[4]. Lo singular determinado era para él determinable por el espíritu, pues su determinación inmanente no debía ser otra cosa que espíritu. Sin esta suposición la filosofía no sería, según Hegel, capaz de conocer nada ni de contenido ni esencial. Si el concepto de dialéctica idealistamente adquirido no alberga experiencias que, en contra del énfasis hegeliano, sean independientes del aparejo idealista, a la filosofía le resulta inevitable una renuncia que rechace el examen de contenidos, se limite a la metodología de las ciencias, considere a ésta la filosofía y virtualmente se suprima.

Según la situación histórica, la filosofía tiene su verdadero interés en aquello sobre lo que Hegel, de acuerdo con la tradición, proclamó su desinterés: en lo carente de concepto, singular y particular; en aquello que desde Platón se despachó como efímero e irrelevante y de lo que Hegel colgó la etiqueta de existencia perezosa. Su tema serían las cualidades por ella degradadas, en cuanto contingentes, a *quantité négligeable*. Lo urgente para el concepto es aquello a lo que no llega, lo que su mecanismo de abstracción excluye, lo que no es ya un ejemplar de concepto. Tanto Bergson como Husserl, exponentes de la modernidad filosófica, estimularon esto, pero ante ello retrocedieron a la metafísica tradicional. Por amor a lo no-conceptual, Bergson creó, con un golpe de fuerza, otro tipo de conocimiento. La sal dialéctica es arrastrada por la corriente indiferenciada de la vida; lo fijado como cosa, degradado como subalterno, no concebido junto con su subalternidad. El odio al rígido concepto universal instaura un culto de la inmediatez racional, de la libertad soberana en medio de lo no libre. Sus dos modos de conocimiento los proyecta en una oposición tan dualista como sólo lo fueron las doctrinas por él atacadas de Descartes y Kant; al mecánico-causal, en cuanto saber pragmático, el intuitivo le molesta tan poco como a la estructura burguesa la relajada despreocupación de quienes deben su privilegio a esa estructura. Las tan celebradas intuiciones aparecen bastante abstractas en la misma filosofía de Bergson, apenas van más allá de la consciencia fenoménica del tiempo que incluso en Kant subyace al tiempo físico-cronológico (al espacial según el análisis de Bergson). Por más que

arduo de desarrollar, el comportamiento intuitivo del espíritu, arcaico rudimento de una reacción mimética, sigue sin duda existiendo de hecho. Lo que lo precede promete algo más allá del petrificado presente. Sólo intermitentemente se logran, sin embargo, las intuiciones. Todo conocimiento, incluido el propio de Bergson, ha menester de la racionalidad por él despreciada, precisamente si quiere concretarse. La duración elevada a absoluto, el puro devenir, el *actus purus*, se convertiría en la misma atemporalidad que Bergson censura en la metafísica desde Platón y Aristóteles. A él no le preocupaba el hecho de que lo que busca a tientas, si no es que resulte ser un *fata morgana*, únicamente cabría enfocarlo con el instrumental del conocimiento, mediante la reflexión sobre sus propios medios; ni el que, con un modo de proceder que de antemano carece de mediación con el del conocimiento, se degenera en arbitrariedad. – El Husserl lógico, por el contrario, destacó ciertamente de manera nítida el modo de aprehender la esencia frente a la abstracción generalizadora. Lo que tenía en mente era una experiencia espiritual específica que debía poder ver la esencia a partir de lo particular. Ahora bien, la esencia en cuestión no se distinguía en nada de los conceptos universales corrientes. Entre las operaciones para la visión de las esencias y su *terminus ad quem* hay una desproporción enorme. Ninguno de los dos intentos de evasión consiguieron escapar al idealismo: Bergson se orientaba, lo mismo que sus enemigos jurados positivistas, por las *données immédiates de la conscience;* Husserl, análogamente, por los fenómenos del flujo de la consciencia. Ni uno ni otro salen del perímetro de la inmanencia subjetiva[5]. Contra ambos habría que insistir en aquello que en vano persiguen: decir contra Wittgenstein lo que no se puede decir. La sencilla contradicción de esta demanda es la de la misma filosofía: califica a ésta como dialéctica antes siquiera de que se enrede en sus contradicciones de detalle. El trabajo de la autorreflexión filosófica consiste en desenredar esa paradoja. Todo lo demás es significación, reconstrucción, hoy como en los tiempos de Hegel prefilosóficas. Una confianza, por problemática que sea, en que a la filosofía le es posible; en que el concepto puede trascender al concepto, lo preparatorio y lo que remata, y, por tanto, alcanzar lo privado de conceptos, es imprescindible a la filosofía, al igual que precisa de algo de la ingenuidad de que ésta adolece. De lo contrario, debe capitular, y con ella todo el espíritu. No se podría pensar la más simple operación, no habría ninguna verdad; dicho enfáticamente: todo no sería más que nada. Pero lo

que de la verdad; se toca mediante los conceptos más allá de su abstracto cerco no puede tener ningún otro escenario que lo por él oprimido, despreciado y rechazado. La utopía del conocimiento sería abrir con conceptos lo privado de conceptos, sin equipararlo a ellos.

Semejante concepto de dialéctica despierta dudas sobre su posibilidad. La anticipación de un constante movimiento entre contradicciones parece enseñar, por muy modificada que esté, la totalidad del espíritu, precisamente la tesis derogada de la identidad. El espíritu que no deja de reflexionar sobre la contradicción en la cosa debe ser esta misma si es que la cosa se ha de organizar según la forma de la contradicción. La verdad que en la dialéctica idealista impulsa más allá de todo lo particular como algo falso en su unilateralidad es la del todo; si no estuviese pensada de antemano, los pasos dialécticos carecerían de motivación y orientación. A esto se ha de contestar que el objeto de la experiencia espiritual es en sí, de manera sumamente real, un sistema antagonista no sólo gracias a su mediación como sujeto cognoscente que se reencuentra en ésta. La constitución forzosa de la realidad que el idealismo había proyectado en la región del sujeto y del espíritu debe retraducirse a partir de ésta. Lo que del idealismo queda es que el determinismo objetivo del espíritu, la sociedad, es tanto una suma de sujetos como la negación de éstos. Están en ella irreconocibles y desvigorizados; por eso es igual de desesperadamente objetiva y concepto, lo cual el idealismo confunde con algo positivo. El sistema no es el del espíritu absoluto, sino el del más condicionado de todos los que disponen de él y ni siquiera son capaces de saber hasta qué punto es propio de ellos. Radicalmente distinta de la constitución teórica, la preformación subjetiva del proceso social de producción material es lo que éste tiene de irresuelto, de irreconciliado con los sujetos. Su propia razón, que, tan inconsciente como el sujeto trascendental, instaura la identidad mediante el engaño, les resulta inconmensurable a los sujetos a los que ella reduce al denominador común: el sujeto como enemigo del sujeto. La universalidad precedente es verdadera tanto como no-verdadera: verdadera porque constituye aquel «éter» que Hegel llama espíritu; no-verdadera porque la suya no es aún razón, sino producto del interés particular. Por eso la crítica filosófica de la identidad trasciende a la filosofía. Pero el hecho de que se necesite igualmente de lo no subsumible bajo la identidad –según la terminología marxista, del valor de uso– para que la vida en general, incluso bajo las relaciones de producción

dominantes, perdure es lo inefable de la utopía. Ésta se introduce en lo que se ha conjurado para que no se realice. Teniendo en cuenta la posibilidad concreta de la utopía, la dialéctica es la ontología de la situación falsa. Una situación justa, irreductible tanto a sistema cuanto a contradicción, se liberaría de ella.

La filosofía, incluida la hegeliana, se expone a la objeción general de que, puesto que por fuerza tiene como material conceptos, anticipa una decisión idealista. De hecho, ninguna filosofía, ni siquiera el empirismo extremo, puede traer por los pelos los *facta bruta* y presentarlos como casos de anatomía o experimentos de física: ninguna puede, como no pocas pinturas quieren hacerle creer seductoramente, meter las cosas singulares en los textos. Pero el argumento, en su generalidad formal, toma el concepto, tan fetichistamente como éste se exhibe ingenuamente en su ámbito, como una totalidad autosuficiente sobre la que nada puede el pensamiento filosófico. En verdad todos los conceptos, incluidos los filosóficos, acaban en lo no-conceptual, pues son por su parte momentos de la realidad, la cual –primariamente con fines de dominio de la naturaleza– necesita de su formación. Aquello como lo cual la mediación conceptual se aparece, desde el interior, a sí misma, la preeminencia de su esfera, sin la cual nada es sabido, no debe confundirse con lo que ella es en sí. Tal apariencia de algo que es en sí le confiere el movimiento que le exime de la realidad a la que por su parte está uncida. De la necesidad que tiene la filosofía de operar con conceptos no puede hacerse la virtud de su prioridad, como tampoco, a la inversa, puede hacerse de la crítica de esta virtud el veredicto sumario sobre la filosofía. No obstante, la comprensión de que su esencia conceptual, a pesar de su inevitabilidad, no es su absoluto está, a su vez, mediada por la conformación del concepto; no es una tesis dogmática, y menos ingenuamente realista. Conceptos como el del ser al comienzo de la *Lógica* de Hegel significan en principio, enfáticamente, lo no-conceptual; apuntan, con expresión de Lask, más allá de sí. Contribuye a darles sentido el hecho de que no se contentan con su propia conceptualidad, a pesar de que, al incluir lo no-conceptual como su sentido, tienden a equipararse a ello y permanecen por tanto prisioneros en sí. Su contenido les es tan inmanente, espiritual, como óntico, trascendente a ellos. Mediante la autoconsciencia de esto consiguen desprenderse de su fetichismo. La reflexión filosófica se asegura de lo no-conceptual en el concepto. De lo contrario, éste, según el dictamen

de Kant, sería vacío; al final, en general, ya no sería el concepto de algo y, por tanto, devendría nulo. La filosofía que reconoce esto, que abroga la autarquía del concepto, quita la venda de los ojos. Que el concepto es concepto aunque trata del ente en nada cambia el hecho de que esté por su parte enredado en un todo no-conceptual contra el que únicamente su cosificación, que por supuesto lo instaura como concepto, lo impermeabiliza. El concepto es un momento como otro cualquiera en la lógica dialéctica. Su ser mediado por lo no-conceptual sobrevive en él gracias a su significado, que por su parte fundamenta su ser concepto. Lo caracteriza tanto el referirse a lo no-conceptual –tal como, en último término, según la teoría tradicional del conocimiento, toda definición de conceptos ha menester de momentos no-conceptuales, deícticos– como, por el contrario, el (en cuanto unidad abstracta de los *onta* en él subsumidos) alejarse de lo óntico. Cambiar esta dirección de la conceptualidad, volverla hacia lo no-idéntico, es el gozne de la dialéctica negativa. La comprensión del carácter constitutivo de lo no-conceptual en el concepto acabaría con la coacción a la identidad que el concepto, sin tal reflexión que se lo impida, comporta. Su autorreflexión sobre el propio sentido aparta de la apariencia de ser en sí del concepto en cuanto una unidad de sentido.

El antídoto de la filosofía es el desencantamiento del concepto. Impide su propagación: que se convierta para sí mismo en el absoluto. Una idea legada por el idealismo y pervertida por éste como ninguna otra, que ha de cambiar de función, es la de infinito. No cumple a la filosofía ser exhaustiva según el uso científico, reducir los fenómenos a un mínimo de proposiciones. Así lo indica la polémica de Hegel contra Fichte, que parte de un «proverbio». La filosofía quiere más bien abismarse literalmente en lo heterogéneo a ella, sin reducirlo a categorías prefabricadas. Querría ajustarse a ello tan estrechamente como en vano deseaban hacerlo el programa de la fenomenología y de Simmel: su meta es la exteriorización integral. Únicamente allí donde la filosofía no lo impone cabe aprehender el contenido filosófico. Se ha de abandonar la ilusión de que pueda confinar a la esencia en la finitud de sus determinaciones. Quizá a los filósofos idealistas la palabra infinito se les venía a la boca con tan fatal facilidad porque querían mitigar la corrosiva duda sobre la magra finitud de su aparato conceptual, incluido, pese a su intención, el de Hegel. La filosofía tradicional cree poseer su objeto como infinito, y por ello se hace, en cuanto filosofía, finita,

terminada. Una filosofía modificada debería cancelar esa pretensión, no seguir convenciéndose a sí y a los demás de que dispone de lo infinito. Pero, en lugar de eso, sería ella la que, sutilmente entendida, se haría infinita, por cuanto desdeñaría fijarse en un corpus de teoremas enumerables. Tendría su contenido en la diversidad, no aprestada por un esquema, de objetos que se le imponen o que ella busca; se abandonaría verdaderamente a ellos, no los utilizaría como espejos en los que reproducirse, confundiendo su copia con la concreción. No sería otra cosa que la experiencia plena, no reducida, en el medio de la reflexión conceptual; incluso la «ciencia de la experiencia de la consciencia» degradó los contenidos de tal experiencia a ejemplos de categorías. Lo que incita a la filosofía al arriesgado empeño en su propia infinitud es la expectativa sin garantías de que cada singular y particular que descifre represente en sí, como la mónada leibniziana, ese todo que como tal no deja de escurrírsele; por supuesto, según una disarmonía preestablecida, antes que como armonía. El giro metacrítico contra la *prima philosophia* es al mismo tiempo aquel contra la finitud de una filosofía que alardea de infinitud y no la respeta. El conocimiento no interioriza por completo ninguno de sus objetos. No debe preparar el fantasma de un todo. Así, la tarea de una interpretación filosófica de las obras de arte no puede ser producir su identidad con el concepto, agotarlas en éste; a través de ella, sin embargo, se despliega la obra en su verdad. Lo que por el contrario se puede prever, sea como proceso regulado de la abstracción, sea como aplicación del concepto a lo comprendido en su definición, quizá sea útil como técnica en el más amplio sentido: para la filosofía, que no se deja encasillar, es indiferente. Por principio siempre se puede equivocar, y, sólo por eso, ganar algo. El escepticismo y el pragmatismo, en último término incluso en la versión absolutamente humana de éste, la de Dewey, lo han reconocido; pero eso habría que añadirlo como fermento de una filosofía vigorosa, no renunciar a ello de antemano a favor de la prueba de su validación. Frente al dominio total del método, la filosofía contiene, correctivamente, el momento del juego que la tradición de su cientifización querría extirpar. También para Hegel era éste un punto neurálgico: él rechazaba «... las especies y diferencias que están determinadas por el azar externo y por el juego, no por la razón»[6]. El pensamiento no ingenuo sabe qué poco alcanza de lo pensado, y sin embargo debe siempre hablar como si lo tuviera completamente. Esto lo aproxima a la payasada. Los rasgos de ésta puede negarlos tanto menos cuanto que son lo

único que le abre la esperanza a lo que le está vedado. La filosofía es lo más serio de todo, pero tampoco es tan seria. Algo que aspira a lo que ello mismo no es ya a priori, y sobre lo que no tiene ningún poder garantizado pertenece al mismo tiempo, según su propio concepto, a una esfera de lo incondicionado de la que la esencia conceptual hizo un tabú. No de otro modo puede el concepto representar la causa de lo que él suplantó, la mímesis, que apropiándose de algo de ésta en su propio comportamiento, sin perderse en ella. En tal medida, aunque por una razón totalmente diferente que en Schelling, no es el momento estético accidental para la filosofía. No menos, sin embargo, compete a ésta superarlo en la perentoriedad de sus intelecciones de lo real. Ésta y el juego son sus polos. La afinidad de la filosofía con el arte no autoriza a la primera a tomar préstamos del segundo, menos aún en virtud de las intuiciones que los bárbaros toman por la prerrogativa del arte. Tampoco en el trabajo artístico caen éstas casi nunca aisladamente, como rayos desde lo alto. Han crecido junto con la ley formal de la obra; si se las quisiese preparar separadamente, se disolverían. El pensamiento, además, no guarda fuentes cuya frescura lo liberaría de pensar; no se dispone de ningún tipo de conocimiento que sea absolutamente distinto del que se tiene, ante el que presa del pánico y en vano huye el intuicionismo. Una filosofía que imitara al arte, que quisiera convertirse por sí misma en obra de arte, se tacharía a sí misma. Postularía la pretensión de identidad: que su objeto se absorbiera en ella concediendo a su modo de proceder una supremacía a la que lo heterogéneo se acomoda a priori en cuanto material, mientras que justamente su relación con lo heterogéneo es temática para la filosofía. El arte y la filosofía no tienen lo que les es común en la forma o en el procedimiento configurador, sino en un modo de proceder que prohíbe la pseudomorfosis. Ambos mantienen la fidelidad a su propio contenido a través de su oposición; el arte, al hacerles dengues a sus significados; la filosofía, al no prenderse de nada inmediato. El concepto filosófico no ceja en el anhelo que anima al arte en tanto aconceptual y cuyo cumplimiento escapa de su inmediatez como de una apariencia. Órgano del pensar e igualmente el muro entre éste y lo que se ha de pensar, el concepto niega ese anhelo. Tal negación la filosofía no puede ni esquivarla ni plegarse a ella. A ella compete el empeño de llegar más allá del concepto por medio del concepto.

Incluso tras el repudio del idealismo, no puede, por supuesto en un sentido más amplio que en el demasiado positivamente hegeliano[7], prescindir de la

especulación que el idealismo puso en boga y que con él cayó en desgracia. A los positivistas no les resulta difícil acusar de especulación al materialismo marxista, que parte de leyes de la esencia objetiva, de ningún modo de datos inmediatos o de proposiciones protocolarias. Para purificarse de la sospecha de ideología, ahora mismo es más oportuno calificar a Marx de metafísico que de enemigo de clase. Pero el terreno seguro es un fantasma allí donde la pretensión de verdad exige elevarse por encima de él. La filosofía no puede alimentarse de teoremas que quieran disuadirla de su interés esencial, en lugar de satisfacerlo siquiera con un no. Los movimientos contrarios a Kant lo han sentido desde el siglo XIX, aunque una y otra vez comprometidos con el oscurantismo. Pero la resistencia de la filosofía necesita del despliegue. Incluso en la música, y sin duda en todo arte, el impulso que incita al primer compás no se encuentra cumplido enseguida, sino sólo en el discurso articulado. En tal medida, por mucho que ella sea también apariencia en cuanto totalidad, anima a ejercer a través de ésta la crítica de la apariencia, la de la presencia del contenido aquí y ahora. Tal mediación no conviene menos a la filosofía. Si se permite decirlo con una conclusión breve, como un cortocircuito, cae sobre ella el veredicto hegeliano sobre la profundidad vacía. A quien habla de lo profundo esto lo hace tan poco profundo como metafísica a una novela que refiera las opiniones metafísicas de su personaje. Reclamar de la filosofía que aborde la cuestión del ser u otros temas principales de la metafísica occidental es propio de una fe primitiva en el material. Sin duda, ella no puede sustraerse a la dignidad de esos temas, pero no hay confianza en que le corresponda el tratamiento de los grandes objetos. Hasta tal punto tiene que temer los caminos trillados de la reflexión filosófica, que su interés enfático busca refugio en objetos efímeros, aún no sobredeterminados por las intenciones. La problemática filosófica tradicional se ha de negar, por supuesto sin desligarse de sus preguntas. El mundo objetivamente arremangado como totalidad no libera a la consciencia. La fija incesantemente a aquello de lo que quiere evadirse; su botín no es, sin embargo, otro justamente, que un pensar que con toda frescura y alegría comienza desde el principio, despreocupado de la forma histórica de sus problemas. Sólo gracias a su aliento cogitativo participa la filosofía de la idea de profundidad. Modelo de ello en los tiempos modernos es la deducción kantiana de los conceptos puros del entendimiento, cuyo autor, con ironía abismalmente apologética, dijo que era «algo profundamente planteado»[8].

También la profundidad es, como a Hegel no se le escapó, un momento de la dialéctica, no una cualidad aislada. Según una abominable tradición alemana, figuran como profundos los pensamientos que se juramentan por la teodicea del mal y de la muerte. Callada y subrepticiamente se introduce un *terminus ad quem* teológico, como si lo decisivo para la dignidad del pensamiento fuera su resultado, la confirmación de la trascendencia, o la inmersión en la interioridad, el mero ser-para-sí; como si la retirada del mundo fuera sin más una con la consciencia del fundamento del mundo. Frente a los fantasmas de la profundidad que en la historia del espíritu siempre estuvieron bien dispuestos hacia lo constituido, que para ellos era demasiado insípido, su verdadera medida sería la resistencia. El poder de lo constituido erige las fachadas contra las que se estrella la consciencia. Ésta debe tratar de atravesarlas. Sólo eso arrancaría el postulado de la profundidad a la ideología. En tal resistencia sobrevive el momento especulativo: lo que no se deja prescribir su ley por los hechos dados los trasciende incluso en el contacto más estrecho con los objetos y en el repudio de la sacrosanta trascendencia. Donde el pensamiento va más allá de aquello a lo que se vincula, resistiéndose a ello, está su libertad. Ésta obedece al impulso expresivo del sujeto. La necesidad de prestar voz al sufrimiento es condición de toda verdad. Pues el sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto; lo que éste experimenta como lo más subjetivo suyo, su expresión, está objetivamente mediado.

Esto puede ayudar a explicar por qué a la filosofía su exposición no le es indiferente y externa, sino inmanente a su idea. Sólo a través de su expresión –el lenguaje– se objetiva su integral momento expresivo, aconceptual y mimético. La libertad de la filosofía no es nada más que la capacidad para contribuir a dar voz a su falta de libertad. Si el momento expresivo aspira a más, degenera en concepción del mundo; cuando renuncia al momento expresivo y al deber de exposición, se asimila a la ciencia. Expresión y rigor no son para ella posibilidades dicotómicas. Se necesitan mutuamente, ninguna es sin la otra. El pensar por el que se esfuerza, lo mismo que el pensar en ella, exime a la expresión de su contingencia. Sólo en cuanto expresado, a través de la exposición verbal, se hace el pensar concluyente; lo dicho laxamente está mal pensado. La expresión obliga al rigor a lo expresado. No es un fin en sí misma a expensas de esto, sino que lo arranca a la perversión cosista, objeto por su parte de la crítica filosófica. Una filosofía

especulativa sin basamento idealista requiere fidelidad al rigor para quebrar su autoritaria pretensión de poder. Benjamin, cuyo esbozo original del *Libro de los Pasajes* aunaba de manera incomparable capacidad especulativa con proximidad micrológica a los contenidos factuales, en su correspondencia sobre el primer estrato (propiamente hablando, metafísico) de ese trabajo juzgó luego que sólo podía llevarse a cabo como «ilícitamente "poético"»[9]. Esta declaración de capitulación designa tanto la dificultad de una filosofía que no quiera divagar como el punto en que su concepto se ha de prolongar. La produjo, sin duda, la aceptación, por así decir como una concepción del mundo, del materialismo dialéctico con los ojos cerrados. Pero el hecho de que Benjamin no se decidiera a la redacción definitiva de la teoría de los *Pasajes* nos recuerda que la filosofía es más aún que una empresa cuando se expone al fracaso total, como respuesta a la seguridad absoluta tradicionalmente subrepticia. El derrotismo de Benjamin con respecto a su propio pensamiento estaba condicionado por un resto de positividad no dialéctica que él arrastró, inalterado según la forma, desde la fase teológica a la materialista. Por el contrario, la equiparación hegeliana de la negatividad al pensamiento, que protege a la filosofía tanto de la positividad de la ciencia como de la contingencia diletante, tiene su contenido de experiencia. Pensar es, ya en sí, negar todo contenido particular, resistencia contra lo a él impuesto; esto el pensar lo heredó de la relación del trabajo con su material, su arquetipo. Cuando hoy más que nunca la ideología incita al pensamiento a la positividad, registra ladinamente que justamente ésta es contraria al pensar y que se necesita la intercesión amistosa de la autoridad social para acostumbrarlo a la positividad. El esfuerzo implícito, como contrapartida de la intuición pasiva, en el concepto mismo del pensar es ya negativo, sublevación contra la exigencia de plegarse a ello que tiene todo lo inmediato. Juicio y conclusión, las formas cogitativas de las que ni siquiera la crítica del pensar puede prescindir, contienen en sí gérmenes críticos; su determinidad siempre es al mismo tiempo exclusión de lo no alcanzado por ellas, y la verdad que quieren organizar niega, aunque con derecho cuestionable, lo no acuñado por ellas. El juicio según el cual algo es así rechaza potencialmente que la relación entre su sujeto y su predicado sea distinta a como se expresa en el juicio. Las formas cogitativas quieren más que lo meramente existente, «dado». La punta que el pensar dirige contra su material no es únicamente el dominio de la naturaleza convertido en

espiritual. Mientras hace violencia al material sobre el que ejerce sus síntesis, el pensar cede al mismo tiempo a un potencial que espera en lo opuesto a él y obedece inconscientemente a la idea de reparar en los pedazos lo que él mismo perpetró; esto inconsciente se hace consciente para la filosofía. A un pensar irreconciliable se asocia la experiencia en la reconciliación, porque la resistencia del pensar a lo que meramente es, la imperiosa libertad del sujeto, intenta también en el objeto lo que por su aprestamiento como objeto ha perdido éste.

La especulación tradicional desarrolló la síntesis de la diversidad por ella representada, sobre la base kantiana, como caótica, e intentó finalmente devanar a partir de sí todo contenido. Por el contrario, el *telos* de la filosofía, lo abierto y descubierto, es tan antisistemático como su libertad de interpretar los fenómenos que inerme afronta. Pero ella sigue teniendo que respetar el sistema en la medida en que lo heterogéneo a ella se le enfrenta como sistema. Hacia ello se mueve el mundo administrado. El sistema es la objetividad negativa, no el sujeto positivo. En una fase histórica que ha relegado los sistemas, en cuanto que se aplican seriamente a contenidos, al ominoso reino de la poesía de pensamientos, y que ellos únicamente ha conservado el pálido contorno del esquema de ordenamiento, resulta difícil representarse vívidamente lo que otrora impulsó al espíritu filosófico al sistema. La virtud de la parcialidad no debe impedir a la contemplación de la historia de la filosofía reconocer lo superior que éste, racionalista o idealista, fue durante más de dos siglos a sus oponentes; éstos aparecen, comparados con él, triviales. Los sistemas ponen manos a la obra, interpretan el mundo; propiamente hablando, los demás nunca hacen sino aseverar: esto no va; se resignan y dimiten en un doble sentido. Si al final tuvieran más verdad, eso hablaría a favor de la caducidad de la filosofía. A ésta le tocaría en todo caso arrancar tal verdad a su subalternidad e imponerla contra las filosofías que no sólo por presunción se denominan superiores: sobre todo al materialismo se le nota hasta hoy en día que fue inventado en Abdera. Según la crítica de Nietzsche, el sistema no hacía sino meramente documentar la mezquindad de los doctos que se desquitaban de la impotencia política mediante la construcción conceptual de su derecho casi administrativo a disponer del ente. Pero la necesidad sistemática, la de no contentarse con sus *membra disiecta,* sino alcanzar el saber absoluto, cuya aspiración se alza involuntariamente en la perentoriedad de cada juicio singular, fue a veces

más que una pseudomorfosis del espíritu en el irresistiblemente exitoso método de las matemáticas y las ciencias naturales. Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, los sistemas, sobre todo del siglo XVII, tenían un fin compensatorio. La misma ratio que, de acuerdo con el interés de la clase burguesa, había derruido el orden feudal y la forma espiritual de su reflexión, la ontología escolástica, frente a las ruinas, su propia obra, sintió enseguida miedo al caos. Tembló ante lo que, por debajo de su ámbito de dominio, perduraba amenazador y se fortalecía proporcionalmente a su propia potencia. Ese miedo marcó en sus inicios el modo de conducta en conjunto constitutivo del pensamiento burgués: neutralizar a toda prisa cada paso hacia la emancipación mediante el reforzamiento del orden. A la sombra de la imperfección de su emancipación, la consciencia burguesa tiene que temer ser anulada por una más progresista; barrunta que, puesto que no es toda la libertad, sólo produce una caricatura de ésta; por eso extiende teóricamente su autonomía al sistema, el cual, al mismo tiempo, se asemeja a sus mecanismos coactivos. La ratio burguesa emprendió la producción a partir de sí del orden que desde fuera había negado. Pero éste deja de ser tal en cuanto producido; es, por tanto, insaciable. El sistema era tal orden generado de forma absurdo-racional; algo puesto que se presenta como ser en sí. Tuvo que trasladar su origen al pensar formal separado de su contenido; no de otro modo podía ejercer su dominio sobre el material. El sistema filosófico fue antinómico desde el comienzo. En él el enfoque interfería con su propia imposibilidad; ésta precisamente condenó a la historia temprana de los sistemas modernos a la aniquilación de cada uno por el siguiente. La ratio que, para imponerse como sistema, eliminaba virtualmente todas las determinaciones cualitativas a las que se refería, incurrió en una contradicción irreconciliable con la objetividad, a la cual hacía violencia pretendiendo concebirla. Tanto más se alejaba de ella cuanto más completamente la sometía a sus axiomas, en último término al único de la identidad. Las pedanterías de todos los sistemas, hasta las prolijidades arquitectónicas de Kant y, pese a su programa, incluso de Hegel, son jalones de un fracaso condicionado a priori y señalados con incomparable honestidad en las grietas del sistema kantiano; ya en Molière es la pedantería una parte principal de la ontología del espíritu burgués. Lo que en lo por concebir retrocede ante la identidad del concepto obliga a éste a una prevención excesiva de que no quepa ni una sola duda sobre la invulnerable compacidad, hermetismo y acribia del producto del

pensamiento. La gran filosofía se acompañaba del celo paranoico de no tolerar nada más que a sí misma y de perseguirlo con toda la astucia de su razón mientras que ante la persecución esto se retira cada vez más lejos. El más mínimo resto de no-identidad bastaba para desmentir la identidad, total según su concepto. Las aberraciones de los sistemas, desde la glándula pineal de Descartes y los axiomas y definiciones de Spinoza, en los que ya se ha bombeado todo el racionalismo que luego él extrae deductivamente, patentizan con su no-verdad la de los sistemas mismos, su desvarío.

El sistema en el que el espíritu soberano se creyó transfigurado tiene su prehistoria en lo preespiritual, en la vida animal de la especie. Los depredadores están hambrientos; el salto sobre la presa es difícil, a menudo peligroso. Para que el animal se atreva son sin duda menester impulsos suplementarios. Su fusión con el fastidio del hambre los convierte en una furia contra la presa, cuya expresión a su vez aterroriza y paraliza adecuadamente a ésta. Con el progreso a la humanidad esto se racionaliza mediante la proyección. El *animal rationale*, que tiene apetito de su adversario, debe, ya feliz poseedor de un superego, encontrar una razón. Cuanto más perfectamente obedece lo que hace a la ley de la autoconservación, tanto menos puede admitir ante sí y los demás la primacía de ésta; de lo contrario, el laboriosamente logrado *status* de ϑw`on politikovn, como se dice en neoalemán, perdería su credibilidad. Todo ser vivo que se haya de devorar tiene que ser malo. Este esquema antropológico se ha sublimado hasta en el seno de la teoría del conocimiento. En el idealismo –de la manera más explícita en Fichte– rige inconscientemente la ideología según la cual el no yo, *l'autrui*, en último término todo lo que recuerda a la naturaleza, es menos valioso, de modo que se lo puede zampar sin remordimientos la unidad del pensamiento que se conserva a sí mismo. Esto justifica el principio de éste tanto como aumenta su avidez. El sistema es el vientre hecho espíritu, la furia el marchamo de cualquier idealismo; desfigura hasta el humanismo de Kant, repudia el nimbo de lo superior y lo más noble con que se supo revestir. La visión del hombre en el centro está emparentada con el desprecio del hombre: no dejar nada indemne. La sublime inexorabilidad de la ley moral era del mismo cuño que tal furia racionalizada contra lo no-idéntico, y tampoco el liberalista Hegel lo hizo mejor cuando con la superioridad de la mala conciencia sermoneaba a quienes rehúsan el concepto especulativo, la hipóstasis del espíritu[10]. Lo liberador de Nietz-

sche, verdaderamente un vuelco en el pensar occidental que los sucesores meramente usurparon, fue que expresara tales misterios. Un espíritu que descarta la racionalización –su jurisdicción– cesa, en virtud de su autorreflexión, de ser lo radicalmente malo que lo irrita en el otro. – Sin embargo, aquel proceso en que los sistemas se desintegraron en virtud de su propia insuficiencia contrapuntea a un proceso social. Lo que quería hacer conmensurable, identificar consigo, en cuanto principio de canje, la ratio burguesa lo aproximó realmente a los sistemas con éxito creciente aunque potencialmente criminal: fuera quedó cada vez menos. Lo que en la teoría se probó como vano fue irónicamente confirmado en la praxis. De ahí que el discurso sobre la crisis del sistema en cuanto ideología se puso de moda incluso entre todos los tipos que antes, según el ideal ya obsoleto del sistema, no podían dejar de clamar llenos de rencor contra el *aperçu*. La realidad ya no debe construirse, porque habría que construirla demasiado a fondo. Su irracionalidad, que se refuerza bajo la presión de la racionalidad particular, la desintegración por la integración, provee pretextos para ello. Si, en cuanto sistema cerrado y por tanto irreconciliado con los sujetos, la sociedad fuese examinada por dentro, sería demasiado dolorosa para los sujetos siempre y cuando éstos sigan existiendo de algún modo. El presunto existencial de la angustia es la claustrofobia de la sociedad convertida en sistema. Los adeptos de la filosofía académica niegan tenazmente el carácter sistemático de ésta, aún ayer consigna suya; pueden así hacerse pasar impunemente por portavoces del pensar libre, originario y eventualmente no académico. Tal abuso no anula la crítica al sistema. En contraste con la filosofía escéptica, que se negaba al énfasis, a toda filosofía enfática le era común el principio de que sólo era posible como sistema. Este principio paralizó a la filosofía casi tanto como las orientaciones empiristas. Antes de que ésta comience, se postula aquello sobre lo que sólo ella tendría que juzgar acertadamente. El sistema, la forma de exposición de una totalidad a la que nada resulta externo, plantea el pensamiento como absoluto frente a cada uno de sus contenidos y volatiliza el contenido en pensamientos: idealistamente antes de toda argumentación a favor del idealismo.

Pero la crítica no liquida simplemente al sistema. Con razón distinguió D'Alembert, en el apogeo de la Ilustración, entre *esprit de système* y *esprit systématique*, y el método de la *Enciclopedia* lo tuvo en cuenta. No es sólo el motivo trivial de una coherencia, que antes bien cristaliza en lo incoherente,

lo que habla a favor del *esprit systématique*; éste no sólo satisface la avidez de los burócratas por embutirlo todo en sus categorías. La forma de sistema adecuada al mundo es la que, según el contenido, se sustrae a la hegemonía del pensamiento; pero la unidad y la unanimidad son, al mismo tiempo, la proyección sesgada de una situación pacificada, ya no antagonista, sobre las coordenadas de un pensamiento dominador, opresivo. El doble sentido de la sistemática filosófica no deja otra elección que trasponer a la determinación abierta de los momentos singulares la fuerza del pensamiento otrora liberada por los sistemas. Esto no era totalmente ajeno a la lógica de Hegel. El microanálisis de las categorías singulares, que al mismo tiempo se presentaba como su autorreflexión objetiva, debía, sin ninguna consideración a nada encasquetado desde arriba, hacer pasar cada concepto a su otro. La totalidad de este movimiento significaba entonces para él el sistema. Entre el concepto de éste, en cuanto conclusivo y, por tanto, estancador, y el de dinamismo, en cuanto el de la pura producción autártica a partir del sujeto, la cual constituye toda sistemática filosófica, reinan tanto la contradicción como la afinidad. Hegel sólo pudo reducir la tensión entre el estatismo y el dinamismo gracias a la construcción del principio de unidad, del espíritu, en cuanto algo que al mismo tiempo es en sí y puramente deviniente, en recuperación del *actus purus* aristotélico-escolástico. La incongruencia de esta construcción, que sincopa en el punto arquimédico producción subjetiva y ontología, nominalismo y realismo, impide también, de manera inmanente al sistema, la resolución de esa tensión. Semejante concepto filosófico de sistema se eleva sin embargo muy por encima de una sistemática meramente científica que exige una exposición ordenada y bien organizada de los pensamientos, la edificación consecuente de las disciplinas especializadas, sin, no obstante, insistir estrictamente, desde el objeto, en la unidad interna de los momentos. Tan implicado está el postulado de ésta en la presuposición de la identidad de todo ente con el principio cognoscente, como legítimamente recuerda, por otra parte, ese postulado (una vez cargado como se lo carga en la especulación idealista), la afinidad mutua de los objetos, la cual la necesidad cientifista de orden convierte en tabú para luego ceder al sucedáneo de sus esquemas. Aquello en que los objetos comunican, en lugar de ser cada uno el átomo al que la lógica clasificatoria lo reduce, es la huella de la determinidad de los objetos en sí que Kant negó y que Hegel quiso restablecer contra él a través del sujeto. Concebir una cosa misma, no meramente acomodarla,

proyectarla en el sistema de referencias, no es otra cosa que percibir el momento singular en su conexión inmanente con otros. Tal antisubjetivismo se agita bajo la crujiente cáscara del idealismo absoluto en la inclinación a desellar las cosas de que se trata en cada caso mediante el recurso a la manera en que devinieron. La concepción del sistema recuerda, en forma invertida, la coherencia de lo no-idéntico que precisamente es vulnerada por la sistemática deductiva. La crítica al sistema y el pensar asistemático son exteriores mientras no sean capaces de liberar la fuerza de la coherencia que los sistemas idealistas transcribieron al sujeto trascendental.

De siempre fue la ratio el principio del yo que funda el sistema, el método puro previo a todo contenido. Nada exterior a ella la limita, ni siquiera el llamado orden espiritual. Al asegurar en todos sus niveles una infinitud positiva a su principio, el idealismo hace del pensamiento, de su autonomización histórica, una metafísica. Elimina todo ente heterogéneo. Esto determina al sistema como devenir puro, puro proceso, en fin esa generación absoluta como la cual Fichte, en este sentido el auténtico sistematizador de la filosofía, explica el pensamiento. Ya en Kant lo único que contenía a la ratio emancipada, al *progressus ad infinitum*, era el reconocimiento, por lo menos formal, de lo no-idéntico. La antinomia de la totalidad y la infinitud –pues el incesante *ad infinitum* hace estallar el sistema que estriba en sí y que sin embargo no debe su existencia sino a la infinitud– pertenece a la esencia idealista. Imita a una antinomia central para la sociedad burguesa. También ésta debe, para conservarse a sí misma, para mantenerse igual a sí, para «ser», expandirse constantemente, ir más allá, rechazar cada vez más lejos los límites, no respetar ninguno, no permanecer igual a sí[11]. Se le ha demostrado que en cuanto alcanza un techo, en cuanto ya no dispone de espacios no capitalistas fuera de sí misma, según su concepto tendría que superarse. Esto aclara por qué, a pesar de Aristóteles, el concepto moderno de dinámica tanto como el de sistema no era adecuado para la Antigüedad. Tampoco a Platón, tantos de cuyos diálogos eligen la forma aforística, se le podrían imputar ni uno ni otro más que retrospectivamente. La censura que por ello Kant dirigió a los antiguos no es tan lisa y llanamente lógica como se presenta, sino histórica: totalmente moderna. Por otro lado, el sistematismo está tan encarnado en la consciencia moderna, que hasta los esfuerzos antisistemáticos de Husserl, que comenzaron bajo el nombre de ontología y de los cuales luego se desgajó la ontología fundamental, se reconstituyeron

irresistiblemente, al precio de su formulación, en un sistema. De tal modo imbricadas mutuamente, las esencias estática y dinámica del sistema no cesan de estar en conflicto. Si debe estar efectivamente cerrado, no tolerar nada fuera de su jurisdicción, por más dinámicamente que se lo conciba, el sistema se hace, en cuanto infinitud positiva, finito, estático. Que se sustente a sí mismo de este modo, por lo cual Hegel celebraba el suyo, lo paraliza. Dicho burdamente, los sistemas cerrados tienen que estar acabados. Chocarrerías como la una y otra vez retraída a Hegel de que la historia universal ha culminado en el Estado prusiano no son ni meras aberraciones con un fin ideológico ni irrelevantes con respecto al todo. En su necesario contrasentido, se desmorona la presunta unidad de sistema y dinamismo. Éste, al negar el concepto de espíritu y en cuanto teoría que asegurase de que fuera siempre hay aún algo, tiene la tendencia a desmentir al sistema, su producto. No sería infructuoso tratar la historia de la filosofía moderna bajo el aspecto de cómo se las arregló con el antagonismo entre estatismo y dinamismo en el sistema. El sistema hegeliano no era en sí verdaderamente algo en devenir, sino que implícitamente ya estaba pensado de antemano en cada determinación singular. Tal garantía lo condena a la no-verdad. Inconscientemente, por así decir, la consciencia tendría que sumergirse en los fenómenos con respecto a los cuales toma posición. Con ello, por supuesto, la dialéctica se alteraría cualitativamente. La unanimidad sistemática se desmoronaría. El fenómeno dejaría de ser lo que en Hegel sigue siendo, a pesar de todas las declaraciones en contra, ejemplo de su concepto. Esto carga al pensamiento con más trabajo y esfuerzo de lo que Hegel llama tales, pues en él el pensamiento nunca hace más que extraer de sus objetos lo que en sí ya es pensamiento. A pesar del programa de la exteriorización, se satisface en sí mismo, desiste por más que exija lo contrario. Si el pensamiento se exteriorizase realmente en la cosa, si se rigiese por ésta, no por su categoría, el objeto comenzaría a hablar bajo la insistente mirada del pensamiento mismo. Hegel había objetado a la teoría del conocimiento que sólo forjando se hace uno herrero, en la consumación del conocimiento de lo que se le opone, de lo por así decir ateórico. En esto hay que tomarle la palabra; sólo ello devolvería a la filosofía lo que Hegel llamaba la libertad para el objeto que había perdido bajo el hechizo del concepto de libertad, de la autonomía del sujeto instauradora de sentido. Pero la fuerza especulativa para hacer saltar lo irresoluble es la de la negación. Únicamente en ella pervive el rasgo sistemático. Las categorías de la crítica

al sistema son al mismo tiempo las que conciben lo particular. Lo que en el sistema antes excedió legítimamente a lo singular tiene su lugar fuera del sistema. La mirada que al interpretar percibe en el fenómeno más de lo que éste meramente es, y únicamente por ello lo que éste es, seculariza a la metafísica. Sólo fragmentos, en cuanto forma de la filosofía, harían honor a las mónadas ilusoriamente proyectadas por el idealismo. Serían representaciones en lo particular de la totalidad en cuanto tal irrepresentable.

El pensamiento, al que fuera de la consumación dialéctica no le es lícito hipostasiar positivamente nada, va más allá del objeto con el que ya no simula ser uno; se hace más independiente que en la concepción de su absolutidad, en la que lo soberano y lo complaciente se mezclan, cada uno en sí dependiente de lo otro. Quizá a eso apuntaba Kant al eximir de cualquier inmanencia a la esfera inteligible. La inmersión en lo singular, la inmanencia dialéctica intensificada al extremo, ha también menester, como momento suyo, de la libertad, que la pretensión de identidad recorta, de salirse del objeto. Hegel la habría desaprobado; él confiaba en la total mediación en los objetos. En la práctica cognitiva, en la disolución de lo indisoluble, el momento de tal trascendencia del pensamiento se evidencia el hecho de que, en cuanto micrología, sólo dispone de medios macrológicos. La exigencia de perentoriedad sin sistema es la de modelos cogitativos. Éstos no son de índole meramente monadológica. El modelo toca lo específico y más que lo específico, sin volatilizarlo en su superconcepto más general. Pensar filosóficamente es tanto como pensar en modelos; la dialéctica negativa, un conjunto de análisis de modelos. La filosofía se rebajaría de nuevo a afirmación consoladora si se engañase a sí y a otros sobre el hecho de que, sea lo que sea aquello con que mueve sus objetos en sí mismos, tiene también que instilarse en ellos desde fuera. Lo que en ellos mismos espera ha menester de una intervención para hablar, con la perspectiva de que las fuerzas movilizadas desde fuera, en último término toda teoría aplicada a los fenómenos, se detengan en éstos. También en tal medida significa teoría filosófica su propio final: por su realización. No faltan en la historia intenciones afines. Bajo el aspecto formal, a la Ilustración francesa su concepto supremo, el de la razón, le confiere algo de sistemático; la imbricación constitutiva de su idea de razón con la de una organización objetivamente racional de la sociedad priva, sin embargo, al sistema del *pathos* que sólo recobra en cuanto la razón renuncia como idea a su

realización y se absolutiza a sí misma como espíritu. El pensar como enciclopedia, algo racionalmente organizado y sin embargo discontinuo, asistemático, laxo, expresa el espíritu autocrítico de la razón. Éste representa lo que luego, tanto por su creciente distancia de la praxis como por su integración en la rutina académica, huyó de la filosofía, la experiencia del mundo, esa mirada sobre la realidad de la que también el pensamiento es un momento. No otra cosa es la libertad del espíritu. Por supuesto, tan poco prescindible como el elemento del *homme de lettres* difamado por el *ethos* científico pequeñoburgués le es al pensar aquello de lo que la filosofía cientifizada abusó, el replegarse meditativo, el argumento, que tanto escepticismo mereció. Siempre que la filosofía era sustancial, se conjugaban ambos momentos. Desde una cierta distancia la dialéctica habría que caracterizarla como el esfuerzo de dejarse penetrar elevado a autoconsciencia. De lo contrario el argumento especializado degenera en técnica de especialistas privados de conceptos en medio del concepto, tal como hoy en día se propaga académicamente en la llamada filosofía analítica, susceptible de ser aprendida y copiada por robots. Lo inmanentemente argumentativo es legítimo cuando recibe la realidad integrada en un sistema a fin de aplicar contra ella su propia fuerza. Lo libre en el pensamiento representa en cambio la instancia que ya sabe de lo enfáticamente no-verdadero de ese contexto. Sin ese saber no llegaría a la erupción, ésta se malograría sin apropiación de la energía del sistema. Que los dos momentos no se fundan sin fisuras tiene su razón en el poder real del sistema, que incluye incluso lo que excede a éste. La no-verdad del mismo contexto de inmanencia se le revela sin embargo a la abrumadora experiencia de que el mundo, que se organiza tan sistemáticamente como si fuera la razón realizada que Hegel glorificó, en su vieja sinrazón eterniza al mismo tiempo la impotencia del espíritu que aparece omnipotente. La crítica inmanente del idealismo defiende al idealismo en la medida en que muestra hasta qué punto se le engaña sobre sí mismo; hasta qué punto lo primero, que según él es siempre el espíritu, está en complicidad con la ciega prepotencia de lo que meramente es. La exige inmediatamente la doctrina del espíritu absoluto. – El consenso científico propendería a admitir que también la experiencia implica teoría. Pero ésta sería un «punto de vista», en el mejor de los casos hipotética. Representantes conciliadores del cientifismo demandan que lo que ellos llaman ciencia decente y honesta rinda cuentas de semejantes presupuestos. Precisamente

esta exigencia es incompatible con la experiencia espiritual. Si se le reclamase un punto de vista, sería el del comensal sobre el asado. Ella vive de él devorándolo: sólo si se sumergiera en ella, eso sería filosofía. Hasta entonces, la teoría encarna en la experiencia espiritual aquella disciplina que ya Goethe sentía dolorosa en relación con Kant. Si la filosofía se abandonase sólo a su dinamismo y a su buena suerte, no habría freno. La ideología acecha al espíritu que, gozando de sí mismo como el Zaratustra de Nietzsche, se convierte casi en lo absoluto irresistiblemente. La teoría impide eso. Corrige la ingenuidad de su autoconfianza sin tener sin embargo que sacrificar la espontaneidad más allá de la cual quiere por su parte acceder la teoría. Pues de ningún modo desaparece la diferencia entre la llamada parte subjetiva de la experiencia espiritual y su objeto; el necesario y doloroso esfuerzo del sujeto cognoscente la atestigua. En la situación irreconciliada, la no-identidad se experimenta como algo negativo. Ante ello el sujeto se retira a sí y a la abundancia de sus modos de reacción. Únicamente la autorreflexión crítica lo protege de la limitación de su abundancia y de construir un muro entre sí y el objeto, de suponer su ser para sí como lo en y para sí. Cuanta menos identidad se puede suponer entre sujeto y objeto, tanto más contradictorio se hace aquello de lo que se cree capaz al primero en cuanto cognoscente, una fortaleza sin cadenas y una autorreflexión abierta. La teoría y la experiencia espiritual han menester de su interacción. La primera no contiene respuestas para todo, sino que reacciona a un mundo hasta en lo más íntimo falso. Sobre lo que estaría sustraído al hechizo de éste, la teoría no tiene jurisdicción. Para la consciencia la movilidad es esencial, no una propiedad contingente. Significa un doble comportamiento: el que procede del interior, el proceso inmanente, el propiamente hablando dialéctico; y uno libre, como si saliera de la dialéctica, desatado. Sin embargo, no son sólo disparejos. El pensamiento no reglamentado es electivamente afín a la dialéctica, la cual, en cuanto crítica al sistema, recuerda lo que estaría fuera del sistema; y la fuerza que libera al movimiento dialéctico en el conocimiento es la que se rebela contra el sistema. A ambas posiciones de la consciencia las une la crítica mutua, no el compromiso.

Una dialéctica que no esté ya «pegada»[12] a la identidad provoca, si no la objeción de la falta de suelo que cabe reconocer en sus frutos fascistas, la de que produce vértigo. Esta sensación es central a la gran poesía de la

modernidad desde Baudelaire; a la filosofía se le da a entender anacrónicamente que no debería tomar parte en nada parecido. Debe decirse lo que se quiere: Karl Kraus tuvo que experimentar que cuanto más precisamente lo declaraba cada una de sus frases, justamente en aras de tal exactitud la consciencia reificada protestaba de que parecía que una rueda de molino le daba vueltas en la cabeza. El sentido de tales quejas se puede captar en un uso de la mentalidad dominante. Ésta presenta con preferencia alternativas entre las cuales elegir, marcar una de ellas con una cruz. Las decisiones de una administración se reducen así con frecuencia al sí o no a los proyectos presentados; en secreto el administrativo se ha convertido en el modelo ansiado incluso de un pensamiento presuntamente aún libre. Pero lo que, en sus situaciones esenciales, cumple al pensamiento filosófico es no participar en ese juego. La alternativa alegada es ya una muestra de heteronomía. Sobre la legitimidad de las exigencias alternativas sólo podría juzgar la consciencia a la que moralistamente se requiere la decisión de antemano. La insistencia en la confesión de un punto de vista es la cláusula de conciencia prolongada en la teoría. Lo que le corresponde es el embrutecimiento. Ni siquiera en los grandes teoremas conserva lo verdadero de éstos tras la eliminación de lo accesorio. Marx y Engels, por ejemplo, se opusieron a que mediante la contraposición más simple de pobres y ricos se aguara la dinámica teoría de las clases y su agudizada expresión económica. El resumen de lo esencial falsea la esencia. La filosofía que se rebajase a aquello de lo que ya Hegel se mofaba; si se adaptase a los lectores propicios con explicaciones sobre qué se ha de pensar con el pensamiento, se uniría a la creciente regresión sin no obstante mantener el paso. Por detrás de la preocupación de por dónde, pues, agarrarla, lo que hay la mayoría de las veces no es sino agresión, el deseo de agarrarla a la manera en que históricamente las escuelas se devoraban entre sí. La equivalencia de culpa y expiación ha sido transferida a la secuencia de los pensamientos. Es justamente esta asimilación del espíritu al principio dominante lo que la reflexión filosófica tiene que calar. El pensamiento tradicional y los hábitos de sentido común que legó tras desaparecer filosóficamente exigen un sistema de referencia, un *frame of reference*, en el que todo encuentre su lugar. Ni siquiera se concede demasiado valor a la inteligibilidad del sistema de referencia –incluso se lo puede formular en axiomas dogmáticos–, siempre que toda reflexión sea localizable y el pensamiento a descubierto mantenido a

distancia. En cambio, el conocimiento, para fructificar, se entrega a los objetos *à fonds perdu*. El vértigo que esto provoca es un *index veri*; el *shock* de lo abierto, la negatividad, como la cual aparece necesariamente en lo cubierto y perenne, no-verdad sólo para lo no-verdadero.

El desmontaje de los sistemas y del sistema no es un acto de epistemología formal. En los detalles únicamente hay que buscar lo que antes haya querido poner en ellos el sistema. Al pensamiento no se le garantiza ni que esté ahí ni qué sea. Sólo así se cumpliría el discurso de la verdad como lo concreto, del que constantemente se abusa. Éste obliga al pensamiento a detenerse en lo mínimo. Sobre lo concreto no se ha de filosofar, sino partir de ello. Pero en la entrega al objeto específico se sospecha falta de una posición inequívoca. Lo existente toma por herejía lo distinto a él, mientras que en el mundo falso la proximidad, la patria y la seguridad son, por su parte, figuras de sujeción. Con ésta los hombres temen perderlo todo porque no conocen otra felicidad, ni siquiera del pensamiento, que la de poder atenerse a algo, la no-libertad perenne. En medio de la crítica a la ontología, se demanda al menos un pedazo de ésta; como si la más mínima intelección a descubierto no expresara mejor lo que se quiere que una *declaration of intention* que luego no pasa de ahí. En la filosofía se confirma una experiencia que Schönberg advertía en la teoría tradicional de la música: propiamente hablando, de ésta uno sólo aprende cómo empieza y termina un movimiento, nada sobre este mismo, su decurso. Análogamente, la filosofía tendría no que reducirse a categorías, sino sólo que componerse en cierto sentido. En su progresión debe renovarse incesantemente, por su propia fuerza tanto como por la fricción con aquello por lo que se mide; lo que decide es lo que en ella se compone, no una tesis o posición; el tejido, no el curso de un pensamiento de vía estrecha, ya sea deductivo o inductivo. De ahí que la filosofía sea esencialmente no referible. De lo contrario sería superflua; contra ella habla el hecho de que la mayoría de las veces se pueda referir. Pero un comportamiento que no guarda nada primero ni seguro y que, sin embargo, sólo ya en virtud de la determinidad de su exposición, hace tan pocas concesiones al relativismo, el hermano del absolutismo, que se aproxima a la doctrina, produce escándalo. Empuja, hasta la ruptura, más allá de Hegel, cuya dialéctica quería tenerlo todo, ser incluso *prima philosophia* y, en el principio de identidad, el sujeto absoluto, lo fue efectivamente. No obstante, mediante la disociación del pensar con respecto a lo primero y firme, éste no se absolutiza como flotando libremente. La

disociación precisamente lo ata a lo que él mismo no es y elimina la ilusión de su autarquía. Lo falso de la racionalidad desligada, que se escapa de sí misma, la transformación de la Ilustración en mitología, es ello mismo racionalmente determinable. Según su propio sentido, pensar es pensar en algo. Incluso en la forma lógica de abstracción de algo, en cuanto algo significado o juzgado, la cual no afirma poner por sí ningún ente, pervive imborrable para el pensamiento, que querría borrarlo, lo no-idéntico con éste, lo que no es pensamiento. La ratio se hace irracional cuando, olvidando esto, hipostasía sus productos, las abstracciones, contra el sentido del pensamiento. El imperativo de su autarquía condena a éste a la vacuidad, en último término a la estulticia y al primitivismo. La objeción contra lo carente de suelo habría que volverla contra el principio espiritual que se mantiene en sí mismo en cuanto esfera de los orígenes absolutos; pero donde la ontología, Heidegger el primero, no toca suelo, ése es el lugar de la verdad. Es flotante, frágil, en virtud de su contenido temporal. Benjamin criticó incisivamente la protoburguesa sentencia de Gottfried Keller según la cual la verdad no se nos puede escapar. La filosofía ha de renunciar al consuelo de que la verdad sería imperdible. Una filosofía que no pueda precipitarse en el abismo del que parlotean los fundamentalistas de la metafísica –no se trata de sofística ágil, sino de locura– se convierte, bajo el imperativo de su principio de seguridad, en analítica, potencialmente en una tautología. Sólo pensamientos tales que van hasta el extremo hacen frente a la omnipotente impotencia de la colusión segura; sólo la acrobacia cerebral tiene aún relación con la cosa, a la que, según la *fable convenue*, desprecia por su autosatisfacción. Nada irreflexivamente banal, en cuanto impronta de la vida falsa, sigue siendo verdadero. Hoy en día es reaccionario todo intento de, sobre todo con vistas a su aplicabilidad, detener el pensamiento con la frase de su vanidosa exageración y gratuidad. En su forma vulgar el argumento sonaría: si quieres, puedo hacer innumerables análisis de esa clase. Con esto cada uno de ellos se devalúa. A alguien que, siguiendo el mismo patrón, desacreditaba sus breves formas, Peter Altenberg le dio la respuesta: pues no quiero. Contra el riesgo de deslizarse en lo arbitrario, el pensamiento abierto está desprotegido; nada le garantiza estar lo bastante saturado de la cosa como para superar ese riesgo. Pero la consecuencia de su ejecución, la densidad de su textura, contribuye a salir con bien del trance. La función del concepto de seguridad en filosofía se ha invertido. Lo que antaño quiso superar el dogma y el

tutelaje mediante la autocerteza se convirtió en seguro social de un conocimiento al que nada le puede pasar. Efectivamente, a lo inobjetable nada le pasa.

En la historia de la filosofía se repite la metamorfosis de categorías epistemológicas en morales; la interpretación fichteana de Kant es la prueba más llamativa de ello, no la única. Algo análogo sucedió con el absolutismo lógico-epistemológico. Para los ontólogos fundamentales el escándalo de un pensar sin suelo es el relativismo. La dialéctica se opone tan abruptamente a éste como al absolutismo; no buscando una posición intermedia entre ambos, sino atravesando los extremos, los cuales por su propia idea se han de convencer de su no-verdad. Proceder así con el relativismo es oportuno, pues la mayoría de las veces la crítica que se le hacía era tan formal que en cierto modo dejaba intacta la fibra del pensamiento relativista. El desde Leonard Nelson popular argumento contra Spengler, por ejemplo, de que el relativismo presupone al menos algo absoluto, a saber, la validez de sí mismo, y con ello se contradice, es miserable. Confunde la negación universal de un principio con su propia elevación a algo afirmativo, sin tener en cuenta la diferencia específica de la relevancia de ambas. Más fructífero podría ser reconocer el relativismo como una forma limitada de consciencia. En un principio fue la del individualismo burgués, que toma por última la consciencia individual, por su parte mediada por lo universal, y por ello concede a las opiniones de cada uno de los individuos singulares el mismo derecho, como si no hubiera ningún criterio de su verdad. A la tesis abstracta de la verdad de todo pensamiento se le ha de recordar muy concretamente su propia condicionalidad, la ceguera para el momento supraindividual, que es el único que hace de la consciencia individual pensamiento. Tras esta tesis se encuentra el desprecio del espíritu a favor de la prepotencia de las relaciones materiales como lo único que cuenta. A los puntos de vista incómodos y decididos de su hijo, el padre opone que todo es relativo, que, como en el proverbio griego, el oro es el hombre. El relativismo es materialismo vulgar, el pensamiento estorba el negocio. Absolutamente hostil al espíritu, tal actitud resulta necesariamente abstracta. La relatividad de todo conocimiento nunca puede afirmarse sino desde fuera en tanto no se consuma un conocimiento concluyente. En cuanto la consciencia entra en una cosa determinada y se expone a la pretensión inmanente a ésta de verdad o falsedad, la presuntamente subjetiva contingencia del pensamiento se

disuelve. Pero por eso el relativismo es nulo, porque lo mismo que por una parte él tiene por arbitrario y contingente, y por otra por irreductible, surge, se ha de derivar, como apariencia socialmente necesaria, de la objetividad: justamente la de una sociedad individualizada. Los modos de reacción, según la doctrina relativista, peculiares de cada individuo están preformados, son siempre casi un mugido; en particular, el estereotipo de la relatividad. También la apariencia individualista ha sido, pues, reducida a intereses de grupos por relativistas más ingeniosos como Pareto. Pero los límites de la objetividad específica de los estratos, puestos por la sociología de la ciencia, sólo son por su parte correctamente deducibles del todo de la sociedad, lo objetivo. Cuando una versión tardía del relativismo sociológico, la de Mannheim, imagina poder destilar con inteligencia «libremente flotante» objetividad científica de las diversas perspectivas de los estratos, invierte lo condicionante en condicionado. En verdad las perspectivas divergentes tienen su ley en la estructura del proceso social en cuanto un todo preordenado. El conocimiento de éste les hace perder su gratuidad. Un empresario que no quiera sucumbir a la competencia debe calcular de tal modo que la parte no remunerada del producto del trabajo ajeno se le devengue como beneficio, y debe pensar que así está haciendo un canje equitativo: la fuerza de trabajo por sus costes de reproducción; pero con el mismo rigor cabe demostrar por qué esta consciencia objetivamente necesaria es objetivamente falsa. Esta relación dialéctica supera en sí sus momentos particulares. La relatividad presuntamente social de las concepciones obedece a la ley objetiva de la producción social bajo la propiedad privada de los medios de producción. El escepticismo burgués, que el relativismo incorpora como doctrina, es obtuso. La perenne hostilidad al espíritu es, no obstante, algo más que meramente un rasgo de la antropología subjetivamente burguesa. La produce el hecho de que en el seno de las relaciones existentes de producción el concepto otrora emancipado de razón debe temer que su consecuencia haga explotar éstas. Por eso es por lo que la razón se limita; a lo largo de la época burguesa la idea de autonomía del espíritu ha ido acompañada del autodesprecio reactivo de éste. No se perdona que la constitución de la existencia que él dirige le impida aquel despliegue de la libertad inherente a su concepto. Su expresión filosófica es el relativismo: no es necesario recurrir a ningún absolutismo dogmático contra él, la demostración de su estrechez lo quiebra. Por más que se las diera de progresista, el relativismo siempre llevaba asociado el

momento reaccionario, ya en la sofística en cuanto disponibilidad para los intereses más fuertes. Una crítica a fondo del relativismo es el paradigma de negación determinada.

La dialéctica desaherrojada carece de algo sólido tan poco como Hegel. Sin embargo, ya no le confiere la primacía. Hegel no lo acentúa tanto en el origen de su metafísica: debía emerger al final como todo transparente. Sus categorías lógicas tienen en cambio un peculiar carácter doble. Son estructuras surgidas, que se superan, y al mismo tiempo a priori, invariantes. La doctrina de la inmediatez que de nuevo se restaura en cada fase dialéctica las pone de acuerdo con el dinamismo. La ya en Hegel críticamente teñida teoría de la segunda naturaleza no está perdida para una dialéctica negativa. Se admite *tel quel* la inmediatez inmediada, las formaciones que la sociedad y su evolución presentan al pensamiento, a fin de mediante el análisis poner al descubierto sus mediaciones, según el criterio de la diferencia inmanente entre los fenómenos y lo que de por sí éstos pretenden ser. Para tal análisis lo sólido que se mantiene, lo «positivo» del joven Hegel, es, como para éste, lo negativo. En el prólogo a la *Fenomenología* el pensamiento, el enemigo jurado de esa positividad, aún se caracteriza como el principio negativo[13]. La reflexión más simple conduce a esto: lo que no piensa, sino que se abandona a la intuición, propende a lo positivo malo en virtud de esa disposición pasiva que en la crítica de la razón se define como la legítima fuente sensible del conocimiento. Percibir algo tal como se presenta en cada caso, renunciando a la reflexión, potencialmente es siempre ya reconocer cómo es; por el contrario, todo pensamiento provoca virtualmente un movimiento negativo. Por supuesto, en Hegel, pese a todas las afirmaciones de lo contrario, la primacía del sujeto sobre el objeto resulta incontrovertida. Lo único que la oculta es justamente la semiteológica palabra espíritu, en la que no se puede borrar el recuerdo de la subjetividad individual. La cuenta que por ello se le presenta a la lógica hegeliana consiste en su carácter sobremanera formal. Mientras que según su propio concepto debería estar llena de contenido, en su empeño por ser todo al mismo tiempo, metafísica y doctrina de las categorías, excluye de sí al ente determinado, lo único en que se podría legitimar su enfoque; no se encuentra con ello en absoluto tan lejos de Kant y Fichte, a los que Hegel no se cansa de condenar en cuanto portavoces de la subjetividad abstracta. Por su parte, la *Ciencia de la lógica* es abstracta en el sentido más simple; la reducción a conceptos universales

elimina ya de antemano lo contrario a éstos, aquello concreto que la dialéctica idealista alardea de portar en sí y desplegar. El espíritu gana su batalla contra un enemigo inexistente. La menospreciativa expresión de Hegel sobre la existencia contingente, la pluma de Krug que la filosofía puede y debe desdeñar deducir a partir de sí, es un «¡Alto, al ladrón!». Puesto que siempre tiene ya que ver con el medio del concepto y ella misma no reflexiona más que en general sobre la relación del concepto con su contenido, lo no-conceptual, la lógica hegeliana está ya de antemano segura de la absolutidad del concepto que ella se compromete a demostrar. Pero, cuanto más se cala críticamente en la autonomía de la subjetividad, cuanto más consciente se es de ella como algo por su parte mediado, tanto más perentoria la obligación para el pensamiento de rivalizar con lo que le confiere la solidez que él en sí no tiene. De lo contrario ni siquiera existiría ese dinamismo con que la dialéctica mueve la carga de lo sólido. No toda experiencia que se presente como primaria se ha de negar lisa y llanamente. Si a la experiencia de la consciencia le faltase por completo lo que Kierkegaard defendía como ingenuidad, el pensamiento, desorientado en sí mismo, accedería a lo que lo establecido espera de él y sólo entonces se haría auténticamente ingenuo. Incluso términos como experiencia originaria, comprometidos por la fenomenología y la neoontología, designan algo verdadero, por más que lo dañen pomposamente. Si la resistencia contra la fachada no se alzase espontánea, despreocupada de sus propias dependencias, pensamientos y actividad serían copias borrosas. Lo que en el objeto excede las determinaciones de éste impuestas por el pensamiento no vuelve al sujeto sino como algo inmediato; a su vez el sujeto nunca es menos sujeto que cuando se siente totalmente seguro de sí mismo, en la experiencia primaria. Lo más subjetivo de todo, lo inmediatamente dado, escapa a su intervención. Sólo que tal consciencia inmediata no es ni continuamente mantenible ni positiva sin más. Pues la consciencia es al mismo tiempo la mediación universal y no puede saltar más allá de su sombra ni siquiera en los *données immediates*, que son los suyos. Éstos no son la verdad. La confianza en que de lo inmediato en cuanto lo firme y simplemente primero surja sin fisuras el todo es una ilusión idealista. Para la dialéctica la inmediatez no deja de ser más que lo que ella se da inmediatamente. En lugar de en fundamento, se convierte en momento. En el polo opuesto no ocurre otra cosa con las invariantes del pensamiento puro. Únicamente un relativismo pueril discutiría

la validez de la lógica formal o de las matemáticas y la trataría como efímera por ser devenida. Sólo que las invariantes, cuya propia invarianza es algo producido, no se pueden desgajar de lo que varía, como si con ello se tuviera en las manos toda la verdad. Ésta está amalgamada con el contenido cosal que se altera, y su inalterabilidad es el engaño de la *prima philosophia*. Mientras que los invariantes no se disuelven indiferenciadamente en la dinámica histórica y en la de la consciencia, son sólo momentos en ella; se convierten en ideología en cuanto se fijan como trascendencia. La ideología de ningún modo equivale siempre a la filosofía idealista explícita. Está afincada en la substrucción de algo ello mismo primero, casi indiferente a su contenido, en la identidad implícita de concepto y cosa que justifica el mundo incluso cuando se enseña sumariamente la dependencia de la consciencia con respecto al ser.

En crudo contraste con el ideal científico al uso, la objetividad del conocimiento dialéctico no ha menester de menos, sino de más sujeto. De lo contrario la experiencia filosófica degenera. Pero el positivista espíritu del tiempo es alérgico a él. No todos serían capaces de tal experiencia. Ésta constituiría el privilegio de algunos individuos, determinados por su disposición y biografía; exigirla como condición del conocimiento sería elitista y antidemocrático. Se ha de conceder que, en efecto, no todos pueden tener, en igual medida, experiencias filosóficas, al modo en que, por ejemplo, todas las personas con un coeficiente intelectual comparable deberían poder repetir experimentos de ciencias naturales o comprender deducciones matemáticas, por más que, para esto, según la opinión corriente, es primero necesario un talento muy específico. En todo caso, la parte subjetiva de la filosofía, comparada con la racionalidad virtualmente carente de sujeto de un ideal científico para el que todo es sustituible por todo, retiene un suplemento irracional. No es ninguna cualidad natural. Aunque se da aires de democrático, el argumento ignora lo que el mundo administrado hace de sus miembros a la fuerza. Los únicos que pueden oponérsele espiritualmente son aquellos que él no haya modelado completamente. La crítica del privilegio se convierte en privilegio: así de dialéctico es el curso del mundo. Bajo condiciones sociales, sobre todo las de la educación, que embridan, enderezan, de múltiples maneras atrofian las fuerzas productivas espirituales; bajo la dominante pobreza en imágenes y los procesos patógenos de la

primera infancia diagnosticados, de ningún modo sin embargo realmente alterados, por el psicoanálisis, sería ficticio suponer que todos podrían entenderlo todo o siquiera notarlo. Si se esperase eso, el conocimiento se organizaría según los rasgos patológicos de una humanidad a la que por la ley de la perennidad se le arrebata la posibilidad de crearse experiencias, si es que alguna vez la ha poseído. La construcción de la verdad por analogía con una *volonté de tous* –consecuencia extrema del concepto subjetivo de razón– defrauda en el nombre de todos a éstos respecto a aquello de lo que tienen necesidad. A aquellos que han tenido la dicha inmerecida de en su composición espiritual no acomodarse por entero a las normas vigentes –una dicha que bastante a menudo tienen que expiar en su relación con el entorno– cumple expresar con esfuerzo moral, por procuración por así decir, lo que la mayoría de aquellos para los que lo dicen no son capaces de ver o, para hacer justicia a la realidad, se prohíben ver. El criterio de lo verdadero no es su inmediata comunicabilidad a cualquiera. Hay que resistirse a la coacción casi universal a confundir la comunicación de lo conocido con esto e incluso a situarla por encima, ahora que todo paso hacia la comunicación vende y falsea la verdad. Mientras tanto, todo lo lingüístico padece esta paradoja. La verdad es objetiva y no plausible. Por poco que inmediatamente agrade a alguno y por mucho que haya menester de la mediación subjetiva, lo que se aplica a su textura es lo que de un modo demasiado entusiasta ya reclamaba Spinoza para la verdad singular: que sea indicio de sí misma. El carácter de privilegio que el rencor le imputa lo pierde en cuanto deja de invocar las experiencias de las que es deudora, sino que se interna en configuraciones y en contextos causales que la ayudan a alcanzar la evidencia o la convencen de sus carencias. A la experiencia filosófica lo último que le conviene es la arrogancia elitista. Debe darse cuenta de hasta qué punto, según su posibilidad en lo existente, está contaminada de lo existente, en último término con la relación de clases. En ella las oportunidades que lo universal concede intermitentemente a los individuos se vuelven contra lo universal que sabotea la universalidad de tal experiencia. Si esta universalidad se produjera, con ello la experiencia de todos los individuos se alteraría y abandonaría mucho de la contingencia que hasta ahora la deforma irremediablemente aun donde todavía se agita. La doctrina de Hegel según la cual el objeto se refleja en sí mismo sobrevive a su versión idealista porque a una dialéctica alterada el sujeto, despojado de su soberanía, virtualmente se le

convierte aún más en la forma de la reflexión de la objetividad. Cuanto menos se las da de definitiva, de omnicomprensiva, tanto menos se objetualiza la teoría frente al que piensa. La desaparición de la coacción del sistema permite a éste fiarse más desinhibidamente de la propia consciencia y de la propia experiencia de lo que toleraría la patética concepción de una subjetividad que tiene que pagar su abstracto triunfo con la renuncia a su contenido específico. Ésta es conforme a aquella emancipación de la individualidad que se operó en el periodo entre el gran idealismo y el presente, y sus logros, a pesar y a causa de la actual presión de la regresión colectiva, cabe teóricamente revocarlos tan poco como los impulsos de la dialéctica de 1800. El individualismo del siglo XIX debilitó sin duda la fuerza objetivadora del espíritu –la de la comprensión de la objetividad y de la construcción de ésta–, pero también le procuró una diferenciación que reforzó la experiencia del objeto.

Entregarse al objeto es tanto como hacer justicia a los momentos cualitativos de éste. La objetivación científica, de acuerdo con la tendencia a la cuantificación de toda la ciencia desde Descartes, propende a eliminar las cualidades, a transformarlas en determinaciones mensurables. En medida creciente, la racionalidad misma es asimilada *more mathematico* a la facultad de la cuantificación. Ésta da cuenta de la primacía de una triunfante ciencia de la naturaleza con tanta precisión como poco reside en el concepto de la ratio en sí. A la cual no es lo que menos la ciega el hecho de que se cierra a los momentos cualitativos en cuanto algo que por su parte se ha de pensar racionalmente. La ratio no es meramente sunagwghv, ascensión desde los fenómenos dispersos hasta su concepto genérico[14]. Igualmente exige la capacidad de distinguir. Sin ésta la función sintética del pensar, la unificación abstractiva, no sería posible: juntar lo semejante significa necesariamente segregarlo de lo disímil. Pero esto es lo cualitativo; un pensamiento que no lo piensa está él mismo ya mutilado y en desacuerdo consigo. En el comienzo de la filosofía europea de la razón, Platón, que fue el primero en instaurar las matemáticas como prototipo metodológico, confirió una expresión aún vigorosa al momento cualitativo de la ratio al poner junto a la sunagwghv, con los mismos derechos, la diaivresiς. Ésta desemboca en el imperativo según el cual la consciencia, habida cuenta de la distinción socrática y sofística entre ϕuvsei y ϑevsei, debe acomodarse a la naturaleza de las cosas, no comportarse arbitrariamente con ellas. Con esto, la distinción cualitativa no es sólo

incorporada a la dialéctica platónica, a su doctrina del pensamiento, sino interpretada como correctivo de la violencia de una cuantificación desatada. Un símil del *Fedro* no deja ninguna duda al respecto. En él el pensar organizador y la ausencia de violencia se equilibran. Invirtiendo el movimiento conceptual de la síntesis, se dice, hay que «ser capaz, al dividir en subclases, de guiar el corte por las articulaciones, de manera correspondiente a la naturaleza, y no intentar, a la manera de un mal cocinero, romper cualquier miembro»[15]. Toda cuantificación sigue conservando como sustrato de lo que se ha de cuantificar aquel momento cualitativo que, según la exhortación de Platón, no debe romperse a fin de que la ratio, en cuanto deterioro del objeto que debe alcanzar, no se transforme en sinrazón. En una segunda reflexión, a la operación racional se le asocia, por así decir, como momento del antídoto la cualidad que la limitada primera reflexión de la ciencia omitió en la filosofía que le era sumisa y extraña. No hay ningún análisis cuantificado que no reciba su sentido, su *terminus ad quem*, más que en la retraducción en lo cualitativo. La meta cognitiva incluso de la estadística es cualitativa, la cuantificación es únicamente su medio. La absolutización de la tendencia a la cuantificación de la ratio es conforme con su falta de autorreflexión. Tal carencia sirve a la insistencia en lo cualitativo, no conjura la irracionalidad. Después únicamente Hegel ha mostrado consciencia de esto sin inclinación romántico-retrospectiva, en una época, por supuesto, en la que la cuantificación todavía no gozaba tan indiscutiblemente como hoy de la supremacía. Para él ciertamente, de acuerdo con la tradición científica, «la verdad de la cualidad [es] ella misma la cantidad»[16]. Pero en el *Sistema de filosofía* la reconoce como «determinidad indiferente al ser, exterior a éste»[17]. Según la *Gran lógica*, la cantidad es «ella misma una cualidad». Conserva su relevancia en lo cuantitativo; y el *quantum* vuelve a la cualidad[18].

A la tendencia a la cuantificación correspondía por el lado subjetivo la reducción del cognoscente a algo universal privado de cualidades, puramente lógico. Sin duda las cualidades no se liberarían más en una situación objetiva que ya no estaría limitada a la cuantificación ni seguiría inculcando cuantificación en quien debe adaptarse espiritualmente. Pero ésta no es la esencia intemporal que las matemáticas, su instrumento, hacen que parezca. Lo mismo que apareció, su pretensión de exclusividad es pasajera. En la cosa el potencial de sus cualidades espera al sujeto cualitativo, no al residuo

trascendental de éste, aunque para esto el sujeto no se fortalece más que mediante su restricción debida a la división del trabajo. Sin embargo, cuantas más sean las reacciones suyas reprobadas como presuntamente sólo subjetivas, tantas más serán las determinaciones cualitativas de la cosa que escapen al conocimiento. El ideal de lo diferenciado y matizado, que, pese a todo el *science is measurement,* el conocimiento nunca olvidó del todo hasta en sus más recientes desarrollos, no sólo se refiere a una capacidad individual, prescindible para la objetividad. Su impulso lo recibe de la cosa. Diferenciado es quien en ésta y en el concepto de ésta sabe distinguir aun lo mínimo y lo que se escabulle al concepto; únicamente la diferencialidad llega hasta lo mínimo. En su postulado, el de la facultad para la experiencia del objeto –y la diferencialidad es la experiencia de éste convertida en forma subjetiva de reacción–, encuentra refugio el momento mimético del conocimiento, el de la afinidad electiva entre cognoscente y conocido. Este momento se va desmigajando poco a poco en el proceso global de la Ilustración. Pero éste no lo elimina por completo en la medida en que no quiere anularse a sí mismo. Incluso en la concepción del conocimiento racional, desprovisto de toda afinidad, pervive el tanteo de aquella concordancia que otrora era incuestionable para la ilusión mágica. Si este momento se suprimiera por completo, la posibilidad de que el sujeto conozca al objeto se haría incomprensible, irracional la racionalidad desaherrojada. Por su parte, sin embargo, el momento mimético se fusiona con el racional en el camino de su secularización. Este proceso se resume como diferencialidad. Contiene en sí tanto la capacidad de reacción mimética como el órgano lógico para la relación entre *genus, species* y *differentia specifica*. A la capacidad diferenciadora sigue estándole además asociada tanta contingencia como a cualquier individualidad incólume frente a lo universal de su razón. Esta contingencia, no obstante, no es tan radical como gustaría a los criterios del cientifismo. Hegel fue curiosamente inconsecuente cuando acusó a la consciencia individual, escenario de la experiencia espiritual que anima su obra, de contingencia y limitación. Esto sólo es explicable por el deseo de desmantelar el momento crítico que va ligado al espíritu individual. En la particularización de éste echaba él de ver las contradicciones entre el concepto y lo particular. La desgraciada es casi siempre, y con razón, la consciencia individual. La aversión hacia ella de Hegel se niega justamente al hecho que él, cuando le conviene, subraya: hasta qué punto lo universal es

inherente a eso individual. Según la necesidad estratégica, él trata al individuo como si fuera lo inmediato cuya apariencia él mismo destruye. Pero, con ésta, desaparece también la apariencia de la contingencia absoluta de la experiencia individual. Ésta no tendría ninguna continuidad sin los conceptos. Por su participación en el medio discursivo, según su propia determinación siempre es al mismo tiempo más que sólo individual. El individuo se convierte en sujeto en la medida en que gracias a su consciencia individual se objetiva, en la unidad de sí mismo tanto como en la de sus experiencias: una y otra podrían estarles negadas a los animales. Puesto que es en sí universal, y en cuanto lo es, alcanza también la experiencia individual lo universal. Incluso en la reflexión epistemológica, la universalidad lógica y la unidad de la consciencia individual se condicionan mutuamente. Pero esto no afecta solamente al lado subjetivo-formal de la individualidad. Cada contenido de la consciencia individual se lo provee su portador por mor de la conservación de éste y se reproduce con ésta. Es a través de la autorreflexión como la consciencia individual puede liberarse de esto, ampliarse. La empuja a ello el tormento de que esa universalidad tenga tendencia a adquirir la preeminencia en la experiencia individual. En cuanto «prueba de la realidad», la experiencia redobla no simplemente las emociones y deseos del individuo, sino que también los niega, con lo cual sobrevive. Lo universal no se deja en absoluto aprehender por el sujeto si no es en el movimiento de la consciencia humana individual. Si se excluyese al individuo, no surgiría un sujeto superior, depurado de las escorias de la contingencia, sino uno inconscientemente imitativo. En el Este el cortocircuito teórico en la visión del individuo ha servido de pretexto para la opresión colectiva. Incluso cuando está cegado o aterrorizado, el partido, debido al número de sus afiliados, debe ser a priori superior a cualquier individuo en cuanto a poder cognoscitivo. Sin embargo, el individuo aislado, al que no afecta el *ukase*, puede a veces percibir la objetividad de una manera menos turbia que un colectivo que por lo demás ya no es más que la ideología de sus gremios. El aserto de Brecht, «el partido tiene mil ojos, el individuo sólo dos», es falso como sólo puede serlo toda perogrullada. La fantasía exacta de un disidente puede ver más que mil ojos a los que les han calado las gafas rosadas de la unidad, que entonces confunden lo que perciben con la universalidad de lo verdadero y entran en regresión. A lo cual se opone la individuación del conocimiento. No sólo depende de ésta, de la diferenciación, la percepción

del objeto: ella misma está igualmente constituida a partir del objeto, que en ella reclama, por así decir, su *restitutio in integrum*. No obstante, las formas subjetivas de reacción de las que el objeto ha menester han por su parte incesantemente menester de corrección en el objeto. Ésta se consuma en la autorreflexión, el fermento de la experiencia espiritual. El proceso de la objetivación filosófica sería, dicho metafóricamente, vertical, intratemporal, frente al horizontal, abstractamente cuantificador, de la ciencia; esto es lo que de verdadero hay en la metafísica del tiempo de Bergson.

Su generación, Simmel, Husserl y Scheler incluidos, anhelaba en vano una filosofía que, receptiva a los objetos, se cargara de contenido. Lo que denuncia la tradición, a eso aspiraba la tradición. Pero esto no dispensa de la reflexión metódica sobre qué relación guarda cada uno de los análisis de contenido con la teoría de la dialéctica. La aseveración de la filosofía idealista de la identidad, según la cual la segunda se absorbería en los primeros, carece de fuerza. Sin embargo, objetivamente, no sólo a través del sujeto cognoscente, el todo que la teoría expresa está contenido en lo individual por analizar. La mediación entre ambos es ella misma de contenido, la producida por la totalidad social. Pero es también formal gracias a la legitimidad abstracta de la misma totalidad, la del canje. El idealismo, que de ahí destiló su espíritu absoluto, codifica al mismo tiempo lo verdadero, que esa mediación se ejerce sobre los fenómenos como mecanismo coactivo; esto es lo que oculta tras el llamado problema constitutivo. La experiencia filosófica no posee este universal, inmediatamente, como fenómeno, sino tan abstractamente como objetivo es él. Ha de partir de lo particular, sin olvidar lo que no tiene pero sí sabe. Su camino es doble, como el heraclíteo, el ascendente y el descendente. Mientras la determinación real de los fenómenos se la asegura su concepto, a éste no puede aducirlo ontológicamente, como lo en sí verdadero. Está fusionado con lo no-verdadero, con el principio opresor, y esto aminora aún más su dignidad epistemocrítica. No constituye un *telos* positivo que saciaría al conocimiento. La negatividad de lo universal fija por su parte el conocimiento a lo particular, en cuanto lo que se ha de salvar. «Verdaderos son solamente los pensamientos que no se entienden a sí mismos.» En sus elementos necesariamente universales, toda filosofía, incluso aquella con la intención de libertad, arrastra consigo la no-libertad en la que se prolonga la de la sociedad. Tiene en sí la coacción; pero sólo ésta la protege de la

regresión a la arbitrariedad. El carácter coactivo que le es inmanente, el pensar puede reconocerlo críticamente; su propia coacción es el medio de su liberación. Lo primero es instaurar la libertad para el objeto, que en Hegel llevaba a la incapacitación del sujeto. Hasta entonces la dialéctica como método y como de la cosa divergen. Concepto y realidad son de la misma esencia contradictoria. Lo que desgarra antagónicamente a la sociedad, el principio del dominio, es lo mismo que, espiritualizado, produce la diferencia entre el concepto y lo sometido a éste. Pero esa diferencia adquiere la forma lógica de la contradicción porque todo lo que no se pliega al principio del dominio aparece, según el criterio del principio, no como algo distinto indiferente a éste, sino como una violación de la lógica. Por otra parte, el resto de divergencia entre la concepción filosófica y la ejecución atestigua, además, algo de la no-identidad que no permite al método ni absorber por entero los contenidos sólo en los cuales debe ella, sin embargo, estar, ni espiritualizarlos. La prelación del contenido se expresa como necesaria insuficiencia del método. Lo que como tal, en la figura de la reflexión universal, se debe decir para no quedar indefenso ante la filosofía de los filósofos, sólo se legitima en la ejecución, y con ello se niega de nuevo el método. Desde el punto de vista del contenido, su exceso es abstracto, falso; ya Hegel tuvo que resignarse a la discrepancia del prólogo de la *Fenomenología* con ésta. El ideal filosófico sería que la justificación de lo que se hace se tornara superflua en el mismo hacer filosófico.

El intento más reciente de ruptura con el fetichismo del concepto –con la filosofía académica, sin renunciar a la exigencia de rigor– se dio bajo el nombre de existencialismo. Como la ontología fundamental, de la que se había separado mediante el compromiso político, seguía presa del idealismo; por lo demás, comparado con la estructura filosófica, conservaba algo de contingente, reemplazable por la política contraria siempre que ésta satisfaga la *characteristica formalis* del existencialismo. Uno y otro bando tienen sus partidarios. Para el decisionismo no hay límite alguno trazado. Sin embargo, la componente idealista del existencialismo está por su parte en función de la política. A Sartre y sus amigos, críticos de la sociedad y reacios a conformarse con la crítica teórica, no se les pasó por alto que, allí donde alcanzó el poder, el comunismo se enterró como sistema de administración. La institución del partido estatal centralista es un sarcasmo de todo lo que otrora se había pensado sobre la relación con el poder del Estado. Por eso

Sartre lo ha apostado todo al momento que la praxis dominante ya no tolera; en el lenguaje de la filosofía, la espontaneidad. Cuantas menos oportunidades objetivas le ofrecía el reparto social del poder, tanto más exclusivamente ha urgido él la categoría kierkegaardiana de la decisión. Ésta recibe en Kierkegaard su sentido del *terminus ad quem*, de la cristología; en Sartre se convierte en lo absoluto al que otrora debía servir. Pese a su extremo nominalismo[19], en su fase más efectiva la filosofía de Sartre se organizó según la vieja categoría idealista de la libre actividad del sujeto. Como para Fichte, para el existencialismo cualquier objetividad es indiferente. En consecuencia, en los dramas de Sartre las relaciones y condiciones sociales se convirtieron a lo sumo en suplemento de actualidad; estructuralmente, sin embargo, en apenas algo más que ocasiones para la acción. A ésta la falta de objeto en la filosofía de Sartre la condenó a una irracionalidad que era, por cierto, lo que menos pretendía el pertinaz ilustrado. La representación de una libertad absoluta de decisión es tan ilusoria como siempre es la del yo absoluto del que el mundo emana. Bastaría la más modesta experiencia política para hacer tambalearse como decorados las situaciones construidas para servir de pretexto a la decisión de los héroes. Ni siquiera dramatúrgicamente cabría postular semejante decisión soberana en una imbricación histórica concreta. Un general que decide no permitir que se cometan más atrocidades tan irracionalmente como antes gozaba de éstas; que levanta el sitio de una ciudad que ya se le ha entregado mediante la traición y funda una comunidad utópica, incluso en los tiempos feroces de un renacimiento alemán grotescamente romantizado, habría al punto sido, si no asesinado por los soldados amotinados, destituido por sus superiores. No hace sino concordar harto exactamente con esto el hecho de que Götz, fanfarroneando como el Holofernes de Nestroy, tras haber sido instruido por la masacre de la Ciudad de la Luz sobre su libre actividad, se pone a disposición de un movimiento popular organizado, máscara transparente de aquellos contra los que Sartre esgrime la espontaneidad absoluta. Enseguida vuelve, pues, a cometer también el hombre neogótico, sólo que ahora abiertamente con la bendición de la filosofía, las atrocidades de las que en nombre de la libertad había abjurado. El sujeto absoluto no consigue librarse de sus ataduras: las cadenas que quería romper, las del dominio, son una misma cosa con el principio de la subjetividad absoluta. Honra a Sartre que esto se manifieste en su drama y contra su principal obra filosófica; sus obras

de teatro desmienten la filosofía de cuyas tesis se ocupan. Sin embargo, las tonterías del existencialismo político, lo mismo que de la fraseología del despolitizado alemán, tienen su fundamento filosófico. El existencialismo promueve lo inevitable, el mero ser-ahí de los hombres, a una actitud que el individuo debe elegir sin fundamento para la determinación de la elección y sin que propiamente hablando tenga otra elección. Cuando el existencialismo enseña más que tal tautología, hace causa común con la subjetividad que es para sí en cuanto lo único sustancial. Las orientaciones que llevan como divisas derivados del *existere* latino querrían apelar a la realidad de la experiencia corporal contra la ciencia individual alienada. Por miedo a la reificación, retroceden ante lo cosal. Bajo mano, esto se les convierte en un ejemplo. Lo que someten a ejpochv se venga de ellas imponiendo su poder a espaldas de la filosofía en las decisiones según ésta irracionales. El pensar expurgado de lo cosal no es superior a la ciencia individual privada de conceptos; todas sus versiones incurren, por segunda vez, en justamente el formalismo que combaten en defensa del interés esencial de la filosofía. Adicionalmente ese formalismo es luego rellenado con préstamos contingentes, en particular de la psicología. Al menos en su radical forma francesa, la intención del existencialismo no sería realizable en la distancia de los contenidos cosales, sino en la proximidad amenazante a éstos. La separación entre sujeto y objeto no sería superable por la reducción a la esencia humana, ni aunque ésta fuera la individualización absoluta. La pregunta por el hombre, popular hasta en el marxismo de linaje lukacsiano, es ideológica porque dicta según la forma pura lo invariante de la posible respuesta posible, aunque ésta fuera la misma historicidad. Lo que el hombre debe ser en sí nunca es más que lo que ha sido: él está encadenado a la roca de su pasado. Pero no es sólo lo que ha sido y es, sino asimismo lo que puede ser; ninguna determinación basta para anticiparlo. Hasta qué punto son incapaces de esa exteriorización por la que suspiran en el recurso a la existencia humana individual las escuelas agrupadas en torno a la existencia, incluso las extremadamente nominalistas, lo reconocen en la medida en que filosofan con conceptos universales sobre lo que se reduce a su propio concepto, lo contrario a éste, en lugar de elevarlo al pensamiento. La existencia la ilustran con lo existente.

De qué otro modo habría que pensar tiene en los lenguajes su lejano y vago arquetipo en los nombres que no recubren categorialmente la cosa, por

supuesto al precio de su función cognoscitiva. Un conocimiento no menoscabado quiere aquello ante lo que se le ha entrenado para resignarse y lo que tapan los nombres que están demasiado próximos a ello; resignación y obcecación se complementan ideológicamente. La precisión idiosincrásica en la elección de las palabras, como si debieran nombrar a las cosas, no es una de las menores razones por las que a la filosofía la exposición le es esencial. El fundamento cognoscitivo para tal insistencia de la expresión frente al tovde es la propia dialéctica de ésta, su mediación conceptual en sí misma; tal es el punto de arranque para comprender lo que de aconceptual hay en la expresión. Pues la mediación en medio de lo no-conceptual no es un resto después de consumada la sustracción, nada tampoco que remitiría a una mala infinitud de tales procedimientos. La mediación de la uJvlh es, más bien, su historia implícita. Lo que de alguna manera aún la legitima, la filosofía lo extrae de algo negativo: el hecho de que aquello indisoluble ante lo que capituló y de lo que el idealismo se zafa, sin embargo, en su ser así y no de otra manera es a su vez también un fetiche, el de la irrevocabilidad del ente. El fetiche se deshace ante la intelección de que el ente no es simplemente así y no de otra manera, sino que ha llegado a ser bajo condiciones. Este devenir desaparece y habita en la cosa, para inmovilizarse en el concepto de ésta tan poco como para separarse de su resultado y olvidar. La experiencia temporal se le parece. En la lectura del ente como texto de su devenir se tocan la dialéctica materialista e idealista. Sin embargo, mientras que para el idealismo la historia interna de la inmediatez justifica a ésta como etapa del concepto, materialistamente se convierte en criterio de la no-verdad no sólo del concepto, sino más aún de lo inmediato que es. Aquello con que la dialéctica negativa penetra sus endurecidos objetos es la posibilidad por la que la realidad de éstos ha engañado y que sin embargo se ve en cada uno de ellos. Pero incluso haciendo un esfuerzo extremo por expresar lingüísticamente tal historia coagulada en las cosas, las palabras empleadas siguen siendo conceptos. Su precisión sustituye a la mismidad de la cosa, sin que ésta se haga totalmente presente; entre ellas y lo que conjuran se abre un hueco. De ahí el poso de arbitrariedad y relativismo tanto en la elección de las palabras como en toda la exposición. Incluso en Benjamin los conceptos tienen propensión a disimular autoritariamente su conceptualidad. Sólo los conceptos pueden realizar lo que el concepto impide. El conocimiento es un trwvsaς tavsetai. La deficiencia determinable en todos los conceptos obliga a

citar otros; surgen ahí aquellas constelaciones que son las únicas a las que ha pasado algo de la esperanza del nombre. A éste el lenguaje de la filosofía se aproxima mediante su negación. Lo que critica en las palabras, su pretensión de verdad inmediata, es casi siempre la ideología de una identidad positiva, existente, entre la palabra y la cosa. Tampoco la insistencia ante una palabra y concepto singular, la puerta de hierro que se ha de abrir, es más que un momento, aunque indispensable. Para ser conocido, lo interior a que el conocimiento se pliega en la expresión ha siempre menester también de algo exterior a ello.

Hay que dejar de nadar –la palabra suena ignominiosa– con la corriente principal de la filosofía moderna. La filosofía contemporánea, hasta hoy dominante, querría excluir los momentos tradicionales del pensar, deshistorizarlo en cuanto a su propio contenido, asignar la historia a una rama especializada de una ciencia que establezca hechos. Desde que se buscaba en la presunta inmediatez de lo subjetivamente dado el fundamento de todo conocimiento, se ha intentado, obedeciendo por así decir al ídolo del presente puro, extirparle al pensamiento su dimensión histórica. El pensamiento ficticio, ahora unidimensional, se convierte en fundamento del conocimiento del sentido interno. Bajo este aspecto armonizan los patriarcas de la modernidad oficialmente considerados como antípodas: en las explicaciones autobiográficas de Descartes sobre el origen de su método y la doctrina baconiana de los ídolos. Lo que en el pensar es histórico, en lugar de obedecer a la atemporalidad de la lógica objetivada, es equiparado a la superstición que de hecho era la apelación a la tradición eclesiásticamente institucional contra el pensamiento verificador. La crítica a la autoridad tenía toda la razón. Pero no comprende que al conocimiento mismo la tradición le es inmanente en cuanto el momento mediador entre sus objetos. El conocimiento deforma éstos tan pronto como, estabilizados gracias a la objetivación, hace con ellos *tabula rasa*. Aun en su forma independizada frente al contenido, participa en sí de la tradición en cuanto recuerdo inconsciente; ninguna pregunta podría siquiera ser formulada en la que no se conservase y siguiese actuando un saber del pasado. La figura del pensamiento como movimiento intratemporal, que progresa de manera motivada, anticipa, microcósmicamente, la macrocósmica, histórica, que se interiorizó en la estructura cogitativa. Entre los logros de la deducción

kantiana destaca el de haber percibido aun en la forma pura del conocimiento, de la unidad del «yo pienso», en el nivel de la reproducción en la imaginación, el recuerdo, la huella de lo histórico. Sin embargo, como no hay tiempo sin lo que hay en él, lo que en su fase tardía Husserl llamaba la historicidad interna no puede seguir siendo interior, pura forma. La historicidad interna del pensamiento es inseparable del contenido de éste y por tanto de la tradición. Por el contrario, el sujeto puro, perfectamente sublimado, sería lo absolutamente desprovisto de tradición. Un conocimiento que satisficiera por completo al ídolo de esa pureza, la atemporalidad total, coincidiría con la lógica formal, sería tautología; ni siquiera habría ya sitio para una lógica trascendental. La atemporalidad a que la consciencia burguesa, quizá como compensación de su propia mortalidad, aspira es el colmo de su obcecación. Benjamin asimiló esto cuando abjuró brutalmente del ideal de autonomía y sometió su pensamiento a una tradición que por supuesto, en cuanto voluntariamente instalada, subjetivamente elegida, carece tanto de autoridad como el pensamiento autárquico al que acusa de ello. Aunque contrapartida del trascendental, el momento tradicional es cuasi trascendental, no la subjetividad puntual, sino lo propiamente hablando constitutivo, el mecanismo según Kant oculto en el fondo del alma. Entre las variantes de las demasiado estrechas preguntas iniciales de la *Crítica de la razón pura* no debería faltar la de cómo un pensamiento que tiene que desprenderse de la tradición puede conservarla transformándola[20]; no otra cosa es la experiencia espiritual. La filosofía de Bergson, más aún la novela de Proust, se abandonaron a ella, sólo que por su parte bajo el hechizo de la inmediatez, por aversión hacia la atemporalidad burguesa que con la mecánica del concepto anticipa la supresión de la vida. Pero únicamente la methexis de la filosofía en la tradición sería la negación determinada de ésta. La fundan los textos que ella critica. En éstos, que la tradición le aporta y a la que incorporan los textos mismos, se hace su comportamiento conmensurable con la tradición. Eso justifica la transición de la filosofía a la interpretación que no eleva a lo absoluto ni lo interpretado ni el símbolo, sino que busca qué sea verdadero allí donde el pensamiento seculariza el arquetipo irrecuperable de los textos sagrados.

Por la sujeción, sea abierta, sea latente, a los textos, la filosofía admite lo que bajo el ideal del método en vano niega, su esencia lingüística. Ésta, análogamente a la tradición, en la historia moderna de la filosofía ha sido

difamada como retórica. Segregada y degradada a medio para el efecto, fue vehículo de la mentira en la filosofía. El desprecio por la retórica saldaba la deuda que, desde la Antigüedad, había contraído por aquella separación de la cosa que Platón denunciaba. Pero la persecución del momento retórico por el que la expresión se salvaguardaba en el pensamiento no contribuyó menos a la tecnificación de éste, a su potencial supresión, que el cultivo de la retórica bajo el desprecio del objeto. La retórica representa en filosofía lo que no puede ser pensado de otro modo que en el lenguaje. Se afirma en los postulados de la exposición por los que la filosofía se distingue de la comunicación de contenidos ya conocidos y fijados. Como todo testaferro, está en peligro porque fácilmente da el paso a la usurpación de lo que la exposición no puede procurar sin mediación al pensamiento. La corrompe constantemente el fin de convencer, sin el cual, sin embargo, la relación del pensamiento con la praxis volvería a desaparecer del acto de pensar. La alergia a la expresión de toda la tradición filosófica aprobada, desde Platón hasta los semánticos, es conforme al impulso de toda Ilustración a censurar lo indisciplinado de los ademanes hasta en la lógica, un mecanismo de defensa de la consciencia reificada. Si la colusión de la filosofía con la ciencia desemboca virtualmente en la supresión del lenguaje y con ello de la misma filosofía, ésta no sobrevive sin su esfuerzo lingüístico. En lugar de chapotear en la cascada lingüística, reflexiona sobre ésta. Con razón la negligencia lingüística –científicamente: lo inexacto– gusta de unirse con el gesto científico de la insobornabilidad por el lenguaje. Pues la supresión del lenguaje en el pensamiento no es la desmitologización de éste. Con el lenguaje la filosofía sacrifica ciegamente aquello en lo que ella se comporta con su cosa de una manera más que meramente significativa; sólo en cuanto lenguaje puede lo semejante conocer a lo semejante. No se puede, sin embargo, ignorar la denuncia permanente de la retórica por el nominalismo, para el que el nombre está privado de la más mínima semejanza con aquello que dice; recurrir sin quiebras contra ella al momento retórico. La dialéctica, según el sentido literal, lenguaje en cuanto *organon* del pensamiento, sería el intento de salvar críticamente el momento retórico: de aproximar la cosa y la expresión hasta la indiferencia mutua. Lo que históricamente apareció como mancha del pensamiento, su conexión con el lenguaje que nada puede romper totalmente, lo atribuye a la fuerza del pensamiento. Esto inspiró a la fenomenología cuando ésta, por ingenuamente que fuera, quiso asegurarse de

la verdad en el análisis de las palabras. En la cualidad retórica la cultura, la sociedad, la tradición animan al pensamiento. Lo lisa y llanamente antirretórico está ligado a la barbarie en que termina el pensamiento burgués. La difamación de Cicerón, incluso la antipatía de Hegel hacia Diderot atestiguan el resentimiento de aquellos a los que la miseria de la vida aparta de la libertad de elevarse y que consideran pecaminoso el cuerpo del lenguaje. Contra el parecer vulgar, en la dialéctica el momento retórico toma el partido del contenido. Al mediatizarlo con el formal, lógico, la dialéctica trata de dominar el dilema entre la opinión arbitraria y lo inesencialmente correcto. Pero se inclina hacia el contenido como hacia lo abierto, no decidido de antemano por el armazón: una protesta contra el mito. Mítico es lo perenne, que ha acabado por diluirse en la legalidad formal del pensamiento. Un conocimiento que quiere el contenido quiere la utopía. Ésta, la consciencia de la posibilidad, se adhiere a lo concreto en cuanto lo no deformado. Es lo posible, nunca lo inmediatamente real, lo que obstruye el paso a la utopía; por eso es por lo que en medio de lo existente aparece como abstracto. El color indeleble procede de lo que no es. Le sirve el pensamiento, un pedazo de la existencia que, aunque negativamente, alcanza a lo que no es. Sólo la más extrema lejanía sería la proximidad; la filosofía es el prisma que capta su color.

[1] Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, *WW* III, edición de la Academia, Berlín, 21911, pp. 95 ss. [ed. cast.: *Crítica de la razón pura,* Madrid, Alfaguara, 1978] (Tercera parte de la Doctrina trascendental del método).

[2] Cfr. F. A. TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen [Investigaciones lógicas],* vol. I, Leipzig, 1870, pp. 43 ss., 167 ss.

[3] Cfr. B. CROCE, *Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie [Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel],* K. Büchler (trad.), Heidelberg, 1909, pp. 66 ss., 72 ss. y 82 ss.

[4] Cfr. G. W. F. HEGEL*, *WW* 4, p. 78 [ed. cast.: *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1976, pp. 68 s.] (Los escritos de Hegel se citan según la edición del Jubileo, revisada por Hermann Glockner, Stuttgart, desde 1927, con excepción de la edición especial de *Die Vernunft in der Geschichte [La razón en la historia]*.).

[5] Cfr. Th. W. ADORNO, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Stuttgart, 1956, [ed. cast.: *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento,* Caracas, Monte Ávila, 1970], *passim.*

[6] G. W. F. Hegel, *WW* 6, *Heidelberger Enzyklopädie [Enciclopedia de Heidelberg],* p. 28.

[7] «Si, por lo demás, aun hoy en día el escepticismo es con frecuencia considerado

como un enemigo irresistible de todo saber positivo en general y por tanto también de la filosofía en la medida en que en ésta se trata del conocimiento positivo, se ha por el contrario de señalar que, de hecho, es meramente el pensar del entendimiento abstracto el que tiene que temer al escepticismo y el que no se puede resistir a éste, mientras que la filosofía contiene en sí al escepticismo como un momento, a saber, como lo dialéctico. Pero entonces la filosofía no se queda en el resultado meramente negativo de la dialéctica, como es el caso con el escepticismo. Éste confunde su resultado al retenerlo como mera, es decir, abstracta negación. Como la dialéctica tiene como resultado suyo lo negativo, esto es, precisamente en cuanto resultado, al mismo tiempo tiene lo positivo, pues contiene como superado en sí aquello de lo cual resulta y sin lo cual no es. Pero ésta es la determinación fundamental de la tercera forma de lo lógico, a saber, de lo especulativo o racional-positivo» (Hegel, *WW* 8, pp. 194 ss.).

[8] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., 1.ª ed., *WW* IV, edición de la Academia, p. 11 [ed. cast.: *Crítica de la razón pura*, cit., p. 11].

[9] W. BENJAMIN, *Briefe [Cartas]*, vol. 2, Fráncfort, 1966, p. 686.

[10] «El pensar o representar, que sólo tiene ante sí un ser determinado, el ser-ahí, ha de remitirse al mencionado comienzo de la ciencia que realizó Parménides, el cual aclaró y elevó su representar, y con ello también el representar de los tiempos subsiguientes, al pensamiento puro, al ser en cuanto tal, y con ello creó el elemento de la ciencia» (Hegel, *WW*, 4, p. 96 [ed. cast.: *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1976, p. 82]).

[11] Cfr. K. MARX, *Das Kapital I*, Berlín, 1955, pp. 621 ss. [ed. cast.: *El capital*, México, Fondo de Cultura Económico, 1974, p. 499; K. MARX y F. ENGELS, *Kommunistisches Manifest*, Stuttgart, 1953, p. 10 [ed. cast.: *El manifiesto del partido comunista*, en *El manifiesto del partido comunista; Once tesis sobre Feuerbach*, Múnich, Alhambra, 1985, p. 54].

[12] I. Kant, *op. cit.*, 2.ª ed., *WW* III, p. 109 [ed. cast. cit.: p. 154].

[13] «La actividad del separar es la fuerza y la labor del entendimiento, de la más maravillosa y grande potencia o, mejor dicho, de la absoluta. El círculo que descansa cerrado en sí y que en cuanto sustancia mantiene sus momentos es la relación inmediata y por tanto incapaz de causar asombro. Pero el hecho de que lo accidental en cuanto tal, separado de su ámbito, lo vinculado y sólo real en su conexión con lo otro, adquiera una existencia propia y una libertad particularizada es la potencia portentosa de lo negativo; es la energía del pensamiento, del yo puro» (Hegel, *WW* 2, pp. 33 ss. [ed. cast.: *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, pp. 23 ss.]).

[14] Cfr. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen [La filosofía de los griegos]*, 2, I, Tubinga, 1859, p. 390.

[15] *St.* 265 [ed. cast.: PLATÓN, *Fedro o De la belleza*, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1977, p. 876].

[16] G. W. F. HEGEL, *WW* 4, p. 402 [ed. cast.: *Ciencia de la lógica*, cit., p. 282].

[17] G. W. F. HEGEL, *WW* 8, p. 217.

[18] G. W. F. HEGEL, *WW* 4, pp. 291 ss. [ed. cast.: *Ciencia de la lógica*, cit., p. 210].

[19] La restitución del realismo conceptual por parte de Hegel, hasta la provocativa defensa del argumento ontológico, era reaccionaria según las reglas de juego de una

Ilustración sin reflexión. Mientras tanto, el curso de la historia ha justificado su intención antinominalista. En contraste con el grosero esquema de la sociología scheleriana del saber, el nominalismo se convirtió por su parte en ideología, la del atónito «¡Eso no!» del que la ciencia oficial gusta de servirse apenas se mencionan entidades molestas como clase, ideología, recientemente incluso sociedad. La relación de la filosofía genuinamente crítica con el nominalismo no es invariante, cambia históricamente con la función de la *skepsis* (cfr. Max HORKHEIMER, «Montaigne und die Funktion der Skepsis» [«Montaigne y la función de la *skepsis*»], *Zeitschrift für Sozialforschung [Revista para la investigación social],* VII año [1958], *passim*). Adscribir cualquier *fundamentum in re* de los conceptos al sujeto es idealismo. De éste el nominalismo sólo se divorció cuando el idealismo elevó una pretensión a la objetividad. El concepto de una sociedad capitalista no es un *flatus vocis*.

[20] Cfr. Th. W. ADORNO, «Thesen über Tradition» [«Tesis sobre la tradición»], en *Insel Almanach auf das Jahr 1966 [Almanaque Insel del año 1966],* Fráncfort, 1965, pp. 21 s.].

Primera parte

RELACIÓN CON LA ONTOLOGÍA

I. La necesidad ontológica

Las ontologías en Alemania, sobre todo la heideggeriana, siguen aún operando, sin que intimiden las huellas del pasado político. La ontología es entendida tácitamente como disposición a sancionar un orden heterónomo, exento de justificación ante la consciencia. El hecho de que en instancias superiores semejantes explicaciones sean desmentidas como malentendido, desviaciones hacia lo óntico, carencia de radicalismo en la pregunta, no hace sino fortalecer la dignidad del llamamiento. La ontología parece tanto más numinosa cuanto menos se la puede fijar a contenidos determinados que permitirían picotear al entendimiento entrometido. La intangibilidad se convierte en incomprensibilidad. Quien rehúsa la adhesión es sospechoso de ser un tipo espiritualmente apátrida, sin hogar en el ser, de una manera no tan distinta a como otrora los idealistas Fichte y Schelling vilipendiaban a aquellos que se oponían a su metafísica. En todas sus tendencias mutuamente hostiles y excluyentes en cuanto versión falsa, la ontología es apologética. Pero su efecto no se podría entender si no hiciera frente a una necesidad perentoria, indicio de algo omitido, el anhelo de no tenerse que conformar con el veredicto kantiano sobre el saber de lo absoluto. Cuando al comienzo de las tendencias neoontológicas se habló con simpatía teológica de la resurrección de la metafísica, se manifestó aún cruda, pero claramente. Ya la voluntad husserliana de sustituir la *intentio obliqua* por la *intentio recta*, de volverse hacia las cosas, tenía algo de eso; lo que en la crítica de la razón había trazado los límites de la posibilidad del conocimiento no era otra cosa que la misma meditación retrospectiva sobre la facultad del conocimiento de la que en principio quería dispensar el programa fenomenológico. En el «proyecto» de una constitución ontológica de ámbitos temáticos y regiones, en último término «del mundo como el compendio de todo lo que es ahí», operaba claramente la voluntad de captar el todo sin límites dictados a su conocimiento; las eijvdh husserlianas, luego convertidas en existenciales por el Heidegger de *Ser y tiempo*, debían anticipar comprehensivamente qué eran propiamente hablando aquellas regiones, incluida la más alta. Lo que había implícito tras ellas era que los proyectos de la razón pudieran prediseñar su estructura a toda la profusión de lo ente; segunda reanudación de las antiguas

filosofías de lo absoluto, la primera de las cuales fue el idealismo poskantiano. Pero, al mismo tiempo, seguía operando la tendencia crítica, menos contra conceptos dogmáticos que, como esfuerzo por no establecer o construir ya los absolutos, ahora privados de su unidad sistemática y separados los unos de los otros, sino aceptarlos y describirlos receptivamente, en una actitud formada en el ideal científico positivista. De este modo, el saber absoluto se convierte otra vez, como en Schelling, en intuición intelectual. Lo que se espera es tachar las mediaciones en lugar de reflexionarlas. El inconformista motivo de que la filosofía no tiene necesidad de resignarse a los límites –los de la ciencia organizada y aprovechable– se invierte en conformismo. La estructura categorial aceptada como tal sin crítica, el armazón de las relaciones existentes, se confirma como absoluta, y la inmediatez irreflexiva del método se presta a cualquier arbitrariedad. La crítica del criticismo se hace precrítica. De ahí el comportamiento espiritual del permanente «regreso a». Lo absoluto se convierte en lo que menos querría y lo que por supuesto dice sobre ello la verdad crítica, algo histórico-natural de lo que bastante rápida y groseramente pudo extraerse la norma de adaptarse. Frente a esto, la filosofía idealista de escuela negaba lo que de la filosofía espera quien sin preparación se adentra en ella. Ése era el reverso de la responsabilidad científica de sí mismo impuesta por Kant. En el idealismo alemán ya rumorea la consciencia de que la filosofía ejercida como especialidad ha dejado de tener que ver con los seres humanos, a los que deshabitúa por ser vanas, de las únicas preguntas por mor de las cuales se ocupan de ella; sin cautela colegial lo expresaron Schopenhauer y Kierkegaard, y Nietzsche se negó a cualquier acuerdo con el mundo académico. Pero bajo este aspecto las ontologías actuales no se apropian simplemente de la tradición antiacadémica de la filosofía, al preguntar, como en su día formuló Paul Til-lich, por lo que concierne incondicionalmente a uno. Lo que han hecho ha sido establecer académicamente el *pathos* de lo no académico. Un agradable estremecimiento ante la decadencia del mundo se une en ellas con el sentimiento tranquilizador de operar sobre un suelo firme, si cabe incluso filológicamente asegurado. La audacia, como siempre prerrogativa de la juventud, se sabe cubierta por el acuerdo general y por la más poderosa de las instituciones educativas. El movimiento en su conjunto se convirtió en lo contrario de lo que sus comienzos parecían prometer. La ocupación con lo relevante revertió en una abstractidad insuperada por

ninguna metodología neokantiana. Esta evolución no se puede separar de la problemática de la necesidad misma. Esa filosofía es tan incapaz de satisfacerla como otrora el sistema trascendental. De ahí la atmósfera de que se ha rodeado la ontología. En línea con una antigua tradición alemana, estima en más la pregunta que la respuesta; cuando queda deudora de lo prometido, ha elevado el fracaso, por su parte consolador, a existencial. Efectivamente, en filosofía las preguntas tienen otro peso que en las ciencias individuales, donde con su solución se eliminan, mientras que su ritmo en la historia de la filosofía sería antes bien el de la duración y el olvido. No quiere eso decir, como continuamente se repite de manera maquinal después de Kierkegaard, que la existencia del que pregunta sea esa verdad que la respuesta meramente busca en vano. Sino que la auténtica pregunta casi siempre incluye en cierto modo su respuesta. No conoce, como la investigación, un primero-luego de pregunta y respuesta. Tiene que modelar su pregunta según lo que ha experimentado a fin de recuperarlo. Sus respuestas no están dadas, hechas, producidas: la pregunta desplegada, transparente, se convierte en ellas. Al idealismo le gustaría sofocar justamente esto, producir, «deducir» su propia forma, a ser posible cada contenido. Un pensar, por el contrario, que no se afirme como origen no debería ocultar que no produce, sino que reproduce lo que, en cuanto experiencia, ya tiene. El momento de la expresión en el pensamiento incita a éste a no aparentar *more mathematico* que plantea problemas y luego soluciones. En la filosofía, palabras como problema y solución suenan a mendaces, pues postulan la independencia de lo pensado con respecto al pensamiento precisamente allí donde el pensamiento y lo pensado están mutuamente mediados. Propiamente hablando, sólo lo que es verdadero se puede entender filosóficamente. La co-consumación rellenadora del juicio en el cual se entiende es lo mismo que la decisión sobre lo verdadero y lo falso. Quien no juzga co-consumadoramente sobre la astringencia de un juicio o la ausencia de ésta no lo entiende. Su propio contenido de sentido, que habría que entender, lo tiene en la pretensión de una tal astringencia. Por esto se distingue la relación entre comprensión y juicio del orden temporal ordinario. Sin juicio se puede entender tan poco como juzgar sin comprensión. Esto es lo que quita su derecho al esquema de que la solución es el juicio, el problema la mera pregunta, fundada en la comprensión. Lo mediado es la fibra misma de la llamada demostración filosófica, que contrasta con el

modelo matemático, sin que no obstante éste simplemente desaparezca. Pues la astringencia del pensamiento filosófico requiere que su procedimiento se mida con las formas de conclusión. En filosofía las pruebas son el esfuerzo por procurar perentoriedad a lo expresado haciéndolo conmensurable con los medios del pensamiento discursivo. Pero no se sigue puramente de éste: la misma reflexión crítica de tal productividad del pensamiento es un contenido de la filosofía. Aunque en Hegel la aspiración a derivar lo no-idéntico de la identidad es intensificada al máximo, la estructura del pensamiento en la *Gran lógica* implica las soluciones en los planteamientos, en lugar de presentar los resultados tras hacer las cuentas. Mientras que agudiza la crítica del juicio analítico hasta la tesis de la «falsedad» de éste, en él todo es juicio analítico, un ir y venir del pensamiento sin cita de nada exterior a él. El hecho de que lo nuevo y distinto sea a su vez lo antiguo y conocido es un momento de la dialéctica. Tan evidente es su conexión con la tesis de la identidad como poco es circunscrito por ésta. Cuanto más se entrega a su experiencia, tanto más se aproxima el pensamiento filosófico, paradójicamente, al juicio analítico. Hacerse plenamente consciente de un desiderátum del conocimiento es la mayoría de las veces este mismo conocimiento: contrapartida del principio idealista de la producción perpetua. En la renuncia al aparejo tradicional de la prueba, en el acento sobre el saber ya consciente, se impone en filosofía el hecho de que de ningún modo es lo absoluto.

La necesidad ontológica garantiza tan poco lo que quiere como el sufrimiento de los hambrientos la comida. Pero sobre tal garantía no atormenta ninguna duda a un movimiento filosófico que no se amamantó con ella. No fue ésta la menor de las razones por las que se vio abocado a lo falsamente afirmativo. «El ensombrecimiento del mundo nunca alcanza la luz del ser.»[1] En aquellas categorías a las que la ontología fundamental debe su eco, y, por eso, o bien reniega de ellas, o bien las sublima de modo que no sirvan ya a una confrontación indeseable, se puede leer hasta qué punto son huellas de algo que falta e irrestituible, hasta qué punto son la ideología complementaria de esto. Pero el culto del ser o, al menos, la atracción que la palabra ejerce como algo superior vive del hecho de que también realmente, como otrora en la teoría del conocimiento, los conceptos de función han ido desplazando cada vez más lejos los conceptos de sustancia. La sociedad se ha convertido en el contexto total de funciones como el cual la pensó otrora el liberalismo; el ente es tal en relación con otro, es irrelevante en sí mismo. El

espanto que esto provoca, la consciencia aún confusa de que está perdiendo su sustancialidad, prepara al sujeto a escuchar la aseveración de que, pese a todo, el ser, inarticuladamente equiparado con esa sustancialidad, sobrevive imperdible a ese contexto de funciones. Lo que el filosofar ontológico trata de despertar, por así decir, mediante un conjuro lo minan, sin embargo, procesos reales, la producción y reproducción de la vida social. El esfuerzo por vindicar teóricamente al hombre, al ser y al tiempo como protofenómenos no detiene el destino de las ideas resucitadas. Incluso en el ámbito específicamente filosófico se han criticado certeramente como hipóstasis dogmáticas conceptos cuyo sustrato ha dejado históricamente de existir; así, en Kant, la trascendencia del alma empírica, el aura de la palabra existencia en el capítulo de los paralogismos; el recurso inmediato al ser en aquel sobre la anfibología de los conceptos de la reflexión. La nueva ontología no se apropia esa crítica kantiana, no la continúa mediante la reflexión, sino que la trata como si perteneciera a una consciencia racionalista de cuyas manchas un pensar genuino ha de limpiarse como en un baño ritual. Para a pesar de todo uncir también a la filosofía crítica, a éste se le imputa inmediatamente un contenido ontológico. El momento antisubjetivista y «trascendente» Heidegger lo pudo leer no sin legitimación en Kant. En el prólogo a la *Crítica de la razón pura*, éste hace programáticamente hincapié en el carácter objetivo de su planteamiento, planteamiento sobre el cual no deja ninguna duda en el curso de la deducción de los conceptos puros del entendimiento. No se reduce a lo que la historia convencional de la filosofía retiene de él, el giro copernicano: el interés objetivo conserva la primacía sobre el subjetivamente dirigido a la mera consecución del conocimiento, a un desmembramiento de la consciencia al estilo empirista. De ningún modo cabe, sin embargo, equiparar este interés subjetivo a una ontología oculta. Esto lo contradice no solamente la crítica de la ontología racionalista por parte de Kant, la cual en caso de necesidad dejaría margen para la concepción de otra, sino el mismo curso de pensamiento de la crítica de la razón. Según él, la objetividad –la del conocimiento y la de la suma de todo lo conocido– está subjetivamente mediada. Ésta tolera ciertamente la admisión de un en sí más allá de la polaridad sujeto-objeto, pero con toda intención la deja tan indeterminada que ninguna interpretación, por deformada que fuera, podría extraer de ella una ontología. Si Kant quería rescatar aquel *kosmos noetikos* que el giro hacia el sujeto atacaba; si en este sentido su obra comporta un

momento ontológico, sigue sin embargo siendo un momento y no el central. Su filosofía trata de llevar a cabo ese rescate con la fuerza de lo que amenaza lo por rescatar.

La revitalización de la ontología a partir de una intención objetivista tendría como apoyo lo que por supuesto sería lo menos compatible con ella del concepto: el hecho de que en gran medida el sujeto se convirtió en ideología encubridora del contexto objetivo de funciones de la sociedad y mitigadora del sufrimiento de los sujetos sometidos a ella. En tal sentido, y no sólo hoy en día, está el no-yo drásticamente en un rango superior al yo. Esto la filosofía de Heidegger lo deja de lado, pero lo registra: aquella primacía histórica se le convierte entre las manos en prelación ontológica del ser, lisa y llanamente, sobre todo lo óntico, real. Prudentemente, pues, se ha guardado también él de dar marcha atrás al giro copernicano, el giro hacia la idea, a la vista de todos. Él ha deslindado celosamente su versión de la ontología del objetivismo, su actitud antiidealista del realismo, sea éste crítico o ingenuo[2]. Incuestionablemente, la necesidad ontológica no cabía nivelarla con el antiidealismo, según los frentes del debate académico de las escuelas. Pero, entre sus impulsos, quizá el más persistente fue sin embargo el de desmentir el idealismo. Lo que está trastornado es el sentimiento antropocéntrico de la vida. El sujeto, la autorreflexión filosófica, se ha apropiado, por así decir, de la crítica secular del geocentrismo. Este motivo es más que una mera concepción del mundo, por más cómodo que haya sido explotarlo como concepción del mundo. Las síntesis extravagantes entre la evolución de la filosofía y de las ciencias naturales no gozan sin duda de buena fama: ignoran la autonomización del lenguaje de las fórmulas físico-matemáticas, que ya hace mucho tiempo que no se deja encerrar en la intuición ni en general en ninguna de las categorías inmediatamente conmensurables con la consciencia humana. Los resultados de la cosmología moderna han tenido, sin embargo, una amplia resonancia; todas las representaciones que han querido aproximar el universo al sujeto o incluso deducirlo como algo puesto por éste han sido relegadas como una ingenuidad comparable a la de los abderitanos o paranoicos que consideran sus pequeñas ciudades el centro del mundo. El fundamento del idealismo filosófico, el dominio mismo de la naturaleza, ha perdido la certeza de su omnipotencia precisamente en virtud de su desmedida expansión durante la primera mitad del siglo XX; tanto porque la consciencia de los hombres se arrastraba

renqueante tras ella y el orden de sus relaciones seguía siendo irracional, como porque en cuanto a la grandeza de lo alcanzado su insignificancia sólo puede medirse en comparación con lo inalcanzable. El barrunto y el miedo de que el dominio de la naturaleza contribuya cada vez más con su progreso a tejer la desgracia de la que quería proteger, esa segunda naturaleza en que la naturaleza ha proliferado, son universales. La ontología y la filosofía del ser son –junto a otros y más groseros– modos de reacción en los que la consciencia espera escapar a ese enredo. Pero tienen en sí una dialéctica fatal. La verdad que expulsa al hombre del centro de la creación y le recuerda su impotencia refuerza, en cuanto comportamiento subjetivo, el sentido de impotencia, impulsa a los hombres a identificarse con ésta y aumenta así la fascinación de la segunda naturaleza. La credulidad en el ser, turbio derivado de un barrunto crítico e integrado en una concepción del mundo, degenera en aquello como lo que imprudentemente la definió en una ocasión, en pertenencia al ser. El hombre se siente frente al universo, pero se adhiere sin remilgos a cualquier particular con sólo que éste convenza bastante enérgicamente al sujeto de la propia debilidad. La disposición de éste a arrugarse ante la desgracia que surge en el contexto mismo de los sujetos es la venganza por el vano deseo de éstos de escapar de la jaula de su subjetividad. El salto filosófico, el gesto primordial de Kierkegaard, es él mismo la arbitrariedad a la que pretende sustraerse el sometimiento del sujeto al ser. La fascinación de éste sólo mengua allí donde, como diría Hegel, también está el sujeto; se perpetúa en lo que sería sin más distinto al sujeto, lo mismo que ya el *deus absconditus* portaba siempre rasgos de la irracionalidad de las deidades míticas. Sobre las filosofías restauradoras de hoy en día arroja luz el exotismo *kitsch* de concepciones del mundo de artesanía, como el budismo zen que tan asombrosamente bien se consume. Como éste, simulan aquella posición del pensamiento que la historia acumulada en los sujetos hace imposible adoptar. La limitación del espíritu a lo abierto y asequible a su nivel histórico de experiencia es un elemento de libertad; lo errante sin concepto encarna lo contrario a ésta. Las doctrinas que se evaden despreocupadamente del sujeto al cosmos son, junto con toda la filosofía del ser, más fácilmente conciliables con la endurecida constitución del mundo y las oportunidades de éxito que éste ofrece que la más mínima porción de autorreflexión del sujeto sobre sí y su cautividad real.

Heidegger caló, por supuesto, la ilusión de la que se nutre el éxito popular

de la ontología: que a partir de una consciencia en la que el nominalismo y el subjetivismo están sedimentados, la cual en general sólo mediante la autorreflexión ha llegado a ser el ente, se puede simplemente elegir el estado de la *intentio recta*. Él elude la alternativa con la doctrina del ser, la cual se afirma como más allá de la *intentio recta* y la *intentio obliqua*, del sujeto y el objeto, del concepto lo mismo que del ente. Ser es el concepto supremo –pues quien dice ser no lo tiene a él mismo en la boca, sino a la palabra– y estaría sin embargo privilegiado con respecto a toda conceptualidad en virtud de los momentos pensados en la palabra ser, los cuales no se agotan en la abstractamente ganada unidad conceptual de los atributos. Aunque, al menos, el Heidegger maduro ya no se refiere a ella, su discurso del ser supone la doctrina husserliana de la intuición categorial o visión de las esencias. Según la estructura que la filosofía heideggeriana atribuye al ser, éste únicamente a través de tal intuición podría, para utilizar la terminología de la escuela, abrirse o desvelarse; el ser de Heidegger por antonomasia sería el ideal de lo que se da a la ideación. La crítica que en esa doctrina se encuentra a la lógica clasificatoria en cuanto la unidad de los atributos de lo sometido al concepto sigue vigente. Pero Husserl, cuya filosofía se mantuvo dentro de los límites de la división del trabajo y, a pesar de todas las llamadas preguntas por el fundamento, dejó incólume hasta su fase tardía el concepto de ciencia rigurosa, trató de, con las reglas de juego de ésta, armonizar inmediatamente lo que tiene su propio sentido en su crítica; *he wanted to eat the cake and have it too*. Su método expresamente presentado como tal querría inyectar en los conceptos clasificatorios el *modus* en que el conocimiento se asegura de ellos, lo que en cuanto clasificatorios, en cuanto mero apresto de lo dado, no pueden tener, sino que sólo tendrían mediante la concepción de la cosa misma, la cual en Husserl oscila entre algo intramental y algo opuesto a la inmanencia de la consciencia. A Husserl no cabe reprocharle, como solía hacerse en vida suya, la acientificidad de la intuición categorial en cuanto irracionalista –en cuanto un todo, su obra se opone al irracionalismo–, sino su contaminación con la ciencia. Heidegger ha advertido esto y ha dado el paso ante el que Husserl vacilaba. Pero, con ello, ha descartado el momento racional que Husserl conservó[3] y, en esto más bien afín a Bergson, ha practicado tácitamente un procedimiento que sacrifica la relación al concepto discursivo, momento indispensable del pensamiento. La desnudez de Bergson, el cual yuxtapone dos modos de conocimiento entre sí no mediados,

disparejos, la tapó por tanto en la medida en que, mediante la movilización de la dignidad presuntamente superior de lo que la intuición categorial alcanza, con la pregunta por la legitimación de esto elimina también como preontológica la epistemocrítica. Lo insuficiente de la pregunta epistemológica previa se convierte en título legal para simplemente eliminarla; frente a la tradición de la crítica del dogmatismo, éste se convierte para él sencillamente en la sabiduría superior. Éste es el origen del arcaísmo heideggeriano. La ambigüedad de las palabras griegas para «ser», que se remonta a la confusión jónica entre materiales, principios y esencia pura, no se consigna como insuficiencia, sino como superioridad de lo originario. Debe curar al concepto ser de la herida de su conceptualidad, de la escisión entre el pensamiento y lo pensado.

Pero lo que aparece como si tuviera su lugar en la edad anterior al pecado original de la metafísica, sea ésta subjetivizante u objetivizante, se convierte *contrecoeur* en grosero en sí. Una subjetividad que reniega de sí se invierte en objetivismo. Por más cuidadosamente que tal pensar evite la controversia criticista atribuyendo las dos posiciones antitéticas a la pérdida del ser, la sublimación de sus conceptos, continuación incansable de las reducciones husserlianas, despoja a lo que se entiende por ser tanto de toda existencia individuada como de todas las huellas de abstracción racional. En la tautología en que este ser desemboca, el sujeto se ha esfumado: «Pero el ser, ¿qué es el ser? Es él mismo»[4]. El ser se aproxima forzosamente a tal tautología. Ésta no mejora cuando se opta por ella con astuta franqueza y se la explica como la garantía de lo más profundo. Todo juicio, según la indicación de Hegel incluso el analítico, comporta, lo quiera o no, la pretensión de predicar algo que no es simplemente idéntico con el mero concepto de sujeto. Si el juicio no tiene en cuenta esto, está rompiendo el contrato que por su forma ha suscrito de antemano. Pero ello es inevitable en el concepto de ser tal como es manipulado por la nueva ontología. Ésta «termina en la arbitrariedad de hacer pasar el “ser”, que precisamente en su pureza es el contrario exacto de la pura inmediatez, es decir, algo totalmente mediado, sólo con sentido en las mediaciones, por lo sin más inmediato»[5]. El ser no puede determinarlo más que por él mismo, pues él ni es comprensible mediante conceptos, ni, por tanto, «mediato», ni se deja mostrar inmediatamente según el modelo de lo sensiblemente cierto; cualquier instancia crítica con respecto al ser es sustituida por la repetición

del puro nombre. El residuo, la esencia presuntamente indeformada[6], viene a ser como una ajrchv del tipo de las que el movimiento motivado del pensamiento tuvo que rechazar. El hecho de que una filosofía niegue ser una metafísica no decide, como en una ocasión señala Heidegger en oposición a Sartre[7], si lo es, pero funda la sospecha de que en la inaceptación de su contenido metafísico se oculta lo no-verdadero. El nuevo comienzo a partir de un pretendido punto cero es la máscara de un olvido forzado, la simpatía con la barbarie no le es ajena. La decadencia de las antiguas ontologías, de las escolásticas tanto como de sus sucesores racionalistas, no fue un cambio contingente de concepción del mundo o de estilo de pensamiento; en eso cree el mismo relativismo histórico contra el que antaño se sublevó la necesidad ontológica. Ninguna simpatía por el entusiasmo de Platón frente a los resignados rasgos de ciencia natural en Aristóteles desvigoriza la objeción contra la doctrina de las ideas en cuanto duplicación del mundo de las cosas; ninguna defensa de las bondades del orden elimina las dificultades que en la metafísica aristotélica provoca la relación entre tovde ti y prwvth oujsiva; derivan de la no-mediación entre las determinaciones del ser y del ente, que la nueva ontología restaura ingenuamente de manera resuelta. Por legítima que sea, la exigencia de una razón objetiva tampoco capacita por sí sola para eliminar la crítica kantiana del argumento ontológico. Ya la transición eleática al hoy en día glorificado concepto del ser fue, algo a lo que Heidegger concede poco valor, Ilustración con respecto al hilozoísmo. Pero la intención de borrar todo esto regresando al otro lado de la reflexión del pensamiento crítico, hasta el alba sagrada, querría lisa y llanamente eludir las coacciones filosóficas que, otrora reconocidas, impedían la satisfacción de la necesidad ontológica. La voluntad de no contentarse, de experimentar por parte de la filosofía algo esencial, la deforman respuestas cortadas a la medida de la necesidad, dudosas entre la obligación de dar pan, no piedras, y la ilegítima convicción de que debe haber pan porque debe haberlo.

El hecho de que la filosofía orientada a la primacía del método se contenta con las llamadas preguntas previas, y, por tanto, quizá se siente además incluso segura en cuanto ciencia fundamental, meramente engaña sobre el hecho de que las preguntas previas, y la filosofía misma, apenas tienen ya ninguna consecuencia para el conocimiento. Las reflexiones sobre el instrumento hace ya mucho que no afectan a lo científicamente conocido,

sino únicamente a lo que en general es cognoscible, la validez de los juicios científicos. Para tal reflexión lo conocido determinado es algo subalterno, un mero *constitutum*; mientras que de ahí extrae su aspiración a hundirse en su constitución general, a esto le resulta indiferente. La primera en que se expresó esto es la famosa fórmula kantiana según la cual «el idealista trascendental» es «un realista empírico»[8]. La admiración ante el intento de la *Crítica de la razón pura* de fundamentar la experiencia ha sido sorda a la declaración de bancarrota de que la inmensa tensión de esa crítica contra el contenido de la experiencia es ella misma ajdiavforon. Lo único que hace es estimular el funcionamiento normal del entendimiento y la correspondiente visión de la realidad; por lo demás, incluso Heidegger opta por el «hombre que piensa normalmente»[9]. De las intuiciones intramundanas y de los juicios del *common sense* son pocos los que se ponen fuera de circulación. «Kant quiso probar de una manera chocante para "todo el mundo" que "todo el mundo" tiene razón: ése fue el chiste secreto de aquel alma. Escribió contra los sabios a favor del prejuicio popular, pero para los sabios y no para el pueblo.»[10] El derrotismo paraliza el impulso específicamente filosófico a hacer explotar algo verdadero, algo oculto detrás de los ídolos de la consciencia convencional. El sarcasmo del capítulo de las anfibologías contra la desmesura de querer conocer el interior de las cosas, la vanidosa resignación viril con que la filosofía se instala en el *mundus sensibilis* como en el extranjero, no es meramente la renuncia ilustrada a aquella metafísica que confunde el concepto con su propia realidad, sino también la oscurantista a los que no capitulan ante la fachada. Algo del recuerdo de esto óptimo que la filosofía no tanto olvidó como, en honor de la ciencia que quería fundamentar, excluyó celosamente, sobrevive en la necesidad ontológica; la voluntad de no dejar que al pensamiento se le arrebate aquello por lo que es pensado. Desde que las ciencias, irrevocablemente, se han independizado de la filosofía idealista, las de éxito no buscan otra legitimación que la indicación de su método. En su autoexplicación la ciencia se convierte en *causa sui*, se acepta como algo dado y con ello sanciona también la forma que, según la división del trabajo, adopta en cada caso, por más que su insuficiencia no puede permanecer mucho tiempo oculta. El ideal de positividad que toman prestado hace sobre todo de las ciencias del espíritu víctimas de la irrelevancia y la aconceptualidad en innumerables investigaciones particulares. El corte entre disciplinas particulares como la

sociología, la economía y la historia hace desaparecer el interés por el conocimiento en trincheras pedantemente trazadas y defendidas por encima de su valor. La ontología recuerda esto, pero, devenida prudente, no quiere insuflar en la cosa, por medio del pensamiento especulativo, lo esencial. Esto debe más bien surgir como algo dado, tributo a las reglas de juego de la positividad más allá de la cual quiere ir la necesidad. No pocos adeptos de la ciencia esperan de la ontología un complemento decisivo sin tener que tocar los procedimientos científicos. Cuando en su fase tardía la filosofía heideggeriana pretende elevarse por encima de la distinción tradicional entre esencia y hecho, refleja la fundada irritación que produce la divergencia entre ciencias de la esencia y de los hechos, entre disciplinas lógico-matemáticas y factuales, las cuales prosperan inconexamente yuxtapuestas por más que el ideal de conocimiento de las unas sería incompatible con el de las otras. Pero el antagonismo entre los excluyentes criterios científicos y la exigencia absoluta de una doctrina de la esencia y luego del ser no lo elimina una orden de ésta. Ella se opone a su adversario abstractamente, adolece de las mismas carencias de la consciencia sometida a la división del trabajo como cuya cura se comporta. Lo que frente a la ciencia propone no es su autorreflexión ni, como evidentemente piensa Walter Bröcker, nada que con movimiento necesario formaría por encima de ella un estrato cualitativamente distinto. De un pistoletazo, según el viejo símil hegeliano contra Schelling, da a la ciencia un suplemento que la liquida sumariamente sin acertar a cambiar nada en ella misma. Pero su aristocrática separación de la ciencia acaba confirmando el dominio universal de ésta, análogamente a como bajo el fascismo la actividad científico-tecnológica era contrapunteada por consignas irracionalistas. La misma transición de la crítica de las ciencias a lo a ellas esencial en cuanto el ser prescinde, a su vez, de lo que de alguna manera pudiera ser esencial en las ciencias y arrebata la necesidad de lo que parece otorgar. Al distanciarse de todo lo factual más aprensivamente de lo que nunca hizo Kant, el filosofar ontológico permite menos intelección no reglamentada que el idealismo en su forma schellingiana e incluso hegeliana. Sobre todo la consciencia social, que precisamente para las ontologías antiguas era inseparable de la filosófica, es reprobada como heterodoxia, como ocupación con lo que meramente es y metavbasiς eijς ajvllo gevnoς. La hermenéutica de Heidegger ha hecho propio el giro contra la epistemología inaugurado por Hegel en la introducción a la *Fenomenología*[11]. Pero las reservas de la filosofía trascendental contra una

filosofía de contenido que, de entrada, rechaza el contenido en cuanto meramente empírico perviven pese a todas las protestas en su programa de separar el ser del ente y explicar el ser mismo[12]. La ontología fundamental se sustrae no en última instancia porque, como contraste del ser con el ente, mantiene en pie un ideal de «pureza» heredado de la metodologización de la filosofía –el último eslabón fue Husserl–, pero sin embargo parece como si filosofara sobre algo factual. Este hábito no se podía reconciliar con esa pureza más que en un ámbito en el que todas las distinciones determinadas, es más, todo contenido, se desvanecen. Espantado por las debilidades de Scheler, Heidegger no deja a la *prima philosophia* comprometerse groseramente por la contingencia de lo material, la caducidad de las eternidades del momento. Pero tampoco renuncia a la concreción originariamente prometida por la palabra existencia[13]. El pecado original sería la distinción entre el concepto y lo material, mientras que se perpetúa en el *pathos* del ser. Entre las muchas funciones de éste no ha de subestimarse la de que ciertamente resalta su superior dignidad frente al ente, pero al mismo tiempo comporta el recuerdo del ente, del cual quiere ser separado, como el de algo precedente a la diferenciación y el antagonismo. El ser es seductor, elocuente como el rumor de las hojas en el viento de las malas poesías. Sólo que a éste se le escurre, en cierto modo sin culpa, lo que elogia, mientras que en filosofía se insiste en ello como en una posesión sobre la que el pensamiento que la piensa nada puede. Esa dialéctica que hace pasar la una a la otra, la pura particularización y la pura universalidad, ambas igualmente indeterminadas, es silenciada y explotada en la doctrina del ser; la indeterminación como coraza mítica.

La filosofía de Heidegger, pese a toda la aversión a lo que él llama el «se», denominación que ha de denunciar la antropología de la esfera de la circulación, se parece a un sistema de crédito altamente desarrollado. Un concepto se empeña con otro. El estado de flotación que con ello se instaura ironiza sobre el gesto de una filosofía que se siente tan castiza que, para ella, es preferible al extranjerismo «filosofía» el alemán «pensar». Lo mismo que, según un viejo chiste, el deudor se encuentra en ventaja con respecto al acreedor, porque éste depende de que aquél quiera pagar, Heidegger saca beneficio de todo lo que debe. El hecho de no ser ni un hecho ni un concepto exime al ser de crítica. Se agarre ésta a lo que se agarre, será despachado como un malentendido. El concepto toma prestado de lo fáctico un *air* de

plenitud compacta, de lo primeramente no hecho de manera cogitativa, no sólida: del en sí; el ente, del espíritu que lo sintetiza, toma prestada el aura de ser más que fáctico: la unción de la trascendencia; y justamente esta estructura se hipostasía como algo superior al entendimiento reflexivo que separa con el escalpelo el ente y el concepto. Incluso la miseria de lo que después de todo esto le queda entre las manos la refunde Heidegger en una ventaja; una de las invariantes, por supuesto nunca llamadas como tales, que atraviesan su filosofía es la revalorización de toda ausencia de contenido, de toda carencia de conocimiento, hasta convertirse en indicio de profundidad. La abstracción involuntaria se presenta como voto voluntario. «El pensar», se dice en el tratado sobre *La doctrina de la verdad según Platón*, «está en el descenso a la pobreza de su esencia provisoria»[14]: como si el vacío del concepto de ser fuera fruto de la castidad monacal de lo originario, no condicionado por las aporías del pensamiento. Sin embargo, el ser que no ha de ser un concepto o bien uno completamente particular es el aporético[15] por antonomasia. Transforma lo más abstracto en lo más concreto y por tanto más verdadero. A qué afecta esa ascesis, el propio lenguaje de Heidegger lo confiesa en formulaciones que lo critican más acerbamente que una crítica malévola: «El pensar abre con su decir surcos inaparentes en el lenguaje. Son aún más inaparentes que los surcos que el campesino de lento paso traza en el campo»[16]. Pese a tal humildad afectada, ni siquiera corre riesgos teológicos. Sin duda los atributos del ser, como otrora los de la idea absoluta, se asemejan a los tradicionales de la divinidad. Pero la filosofía del ser se guarda de la existencia de ésta. Tan arcaizante como es el todo, tanto menos quiere reconocerse como no moderno. En lugar de eso, participa en la modernidad como coartada del ente que el ser trascendía y que sin embargo se supone que se protege en éste.

Desde Schelling, toda filosofía de contenido se ha basado en la tesis de la identidad. Sólo cuando la suma del ente, en último término el ente mismo, momento del espíritu, es reductible a la subjetividad; sólo cuando cosa y concepto son idénticos en lo superior del espíritu, ha podido procederse según el axioma de Fichte de que lo a priori es al mismo tiempo lo a posteriori. Pero el juicio histórico sobre la tesis de la identidad afecta también a la concepción de Heidegger. Para su máxima fenomenológica de que el pensamiento tiene que plegarse a lo que se le da o en último término se le «destina» –como si el pensamiento fuera incapaz de penetrar en las

condiciones de tal destino– es tabú la posibilidad de la construcción, del concepto especulativo, la cual estaba incardinada con la tesis de la identidad. Ya la fenomenología husserliana adoleció del hecho de querer bajo el lema «A las cosas» ir más allá de la teoría del conocimiento. Husserl llamó expresamente a su doctrina no epistemológica[17], lo mismo que, más tarde, Heidegger, a la suya, no metafísica, pero el paso a la cosicidad lo espantó más profundamente que a cualquier neokantiano marburgués, al que el método infinitesimal podría haber ayudado a dar tal paso. Heidegger sacrifica la empiria lo mismo que Husserl; todo lo que no sería, según el lenguaje de éste, fenomenología eidética, lo rechaza a las no filosóficas ciencias factuales. Pero extiende la proscripción incluso a las ei[dh husserlianas, las unidades de lo fáctico supremas, exentas de hechos, conceptuales, que llevan anejos vestigios de la cosalidad. El ser es la contracción de las esencialidades. La ontología cae por su propia consecuencia en una tierra de nadie. Tiene que eliminar los a posteriori, y no debe tampoco ser una lógica en cuanto una doctrina del pensar y una disciplina particular; cada paso del pensamiento debiera llevarla más allá del único punto en que le cabría esperar bastarse a sí misma. Al final, ni siquiera del ser se atreve apenas a predicar algo. Lo que en esto se manifiesta no es tanto una meditación mística, como la miseria de un pensamiento que quiere lo otro a sí y no puede permitirse nada sin miedo a perder con ello lo que afirma. La filosofía tiende a convertirse en un gesto ritual. En éste, por supuesto, bulle también algo verdadero, su enmudecimiento.

A la filosofía del ser no le es ajena la estimulación histórica del objetivismo en cuanto un comportamiento del espíritu. Lo que le gustaría es atravesar la capa intermedia de las posiciones subjetivas convertidas en segunda naturaleza, los muros que el pensar ha construido en torno a sí. Esto repercute en el programa husserliano, y Heidegger estuvo de acuerdo[18]. La prestación del sujeto, que fundamenta el conocimiento en el idealismo, tras la decadencia de éste irrita como ornamento prescindible. En esto la ontología fundamental, lo mismo que la fenomenología, resulta contra su voluntad heredera del positivismo[19]. En Heidegger el objetivismo da una voltereta: trata de filosofar por así decir sin forma, puramente a partir de las cosas, y con ello éstas se le escapan. El tedio que produce el encarcelamiento subjetivo del conocimiento conduce al convencimiento de que lo trascendente

a la subjetividad es inmediato para ésta sin que sea manchada por el concepto. Análogamente a las corrientes románticas tanto como al posterior Movimiento de la Juventud[20], la ontología fundamental se figura que es antirromántica en la protesta contra el momento restrictivo y turbio de la subjetividad; quiere conquistar ésta con una retórica belicosa a la que tampoco Heidegger hace ascos[21]. Pero puesto que la subjetividad difícilmente puede pensar sus mediaciones fuera del mundo, desea retroceder a niveles de consciencia anteriores a la reflexión sobre la subjetividad y la mediación. Esto no se logra. Allí donde cree ajustarse, por así decir sin sujeto, a aquello como lo cual se muestran las cosas, de manera conforme al material, originaria y neoobjetivista al mismo tiempo, excluye de lo pensado, lo mismo que Kant otrora de la trascendente cosa en sí, todas las determinaciones. Éstas serían escandalosas tanto en cuanto obra de la razón meramente subjetiva como en cuanto descendientes del ente particular. Desiderata contradictorios coliden y se anulan recíprocamente. Puesto que ni se puede pensar especulativamente, sea lo que sea lo puesto por el pensamiento, ni, a la inversa, introducir un ente que, en cuanto pedacito del mundo, comprometería la prelación del ser, auténticamente el pensamiento no osa en absoluto pensar ya nada más que algo completamente vacío, mucho más X aún de lo que lo fue jamás el sujeto trascendental, el cual, en cuanto unidad de la consciencia, siempre comportaba el recuerdo de una consciencia existente, la «egoidad». Esta X, lo absolutamente inexpresable, sustraído a todos los predicados, se convierte bajo el nombre de ser en el *ens realissimum*. Con la inevitabilidad de la formación aporética de los conceptos se cumple en la filosofía del ser, contra su voluntad, el juicio de Hegel sobre el ser: es indistinguiblemente uno con la nada, y Heidegger no se ha engañado a este respecto. Pero lo que se ha de objetar a la ontología existencial no es ese nihilismo[22] como el que para su horror la interpretaron luego los existencialistas de izquierdas, sino el hecho de que presente como algo positivo la absoluta nihilidad de su palabra suprema.

Por mucho que por ambos lados el ser se comprima adimensionalmente en un punto con permanente precaución, el procedimiento tiene sin embargo su *fundamentum in re*. La intuición categorial, la interiorización del concepto, recuerda que a los hechos categorialmente constituidos que la teoría tradicional del conocimiento únicamente conoce como síntesis debe corresponderles también siempre, más allá de la u{lh sensible, un momento.

En tal medida tienen, asimismo, siempre algo de inmediato, que recuerda a la intuitividad. Así como un simple enunciado matemático carece de valor sin la síntesis de los números entre los cuales se establece la ecuación, la síntesis –esto Kant lo descuida– no sería posible si la relación de los elementos no correspondiese a esta síntesis, no obstante las dificultades en que según la lógica corriente se enreda tal modo de hablar; si, dicho drástica y equívocamente, ambos lados de la ecuación no fuesen de hecho iguales. Tan poco sentido tiene hablar de esta copertenencia independientemente de la síntesis del pensamiento como lo tiene la síntesis racional sin esa correspondencia: caso típico de «mediación». A ello remite el hecho de que en la reflexión se vacile sobre si pensar es una actividad y no más bien, precisamente en su tensión, un adecuarse. Lo que se piensa espontáneamente es, inseparablemente de ello, algo aparente. El hecho de que Heidegger resalte el aspecto del aparecer contra la absoluta reducción de éste al pensar, sería un saludable correctivo para el idealismo. Pero, con ello, aísla el momento del hecho, lo concibe, según la terminología de Hegel, tan abstractamente como concibe el idealismo el momento sintético. Hipostasiado, deja de ser momento y se convierte en lo último que, en su protesta contra la división entre concepto y ente, querría ser una ontología: lo reificado. Pero por su propio carácter es genético. La objetividad del espíritu enseñada por Hegel, producto del proceso histórico, permite, como no pocos idealistas, por ejemplo el Rickert tardío, redescubrieron, algo así como una relación intuitiva con lo espiritual. Cuanto más intensamente se sabe la consciencia segura de tal devenida objetividad del espíritu, en lugar de atribuirla al sujeto que contempla como «proyección», tanto más se acerca a una fisonomía rigurosa del espíritu. Las figuras de éste se convierten en una segunda inmediatez para un pensar que no extrae por su parte todas las determinaciones ni descalifica su confrontación. La doctrina de la intuición categorial confía en esto demasiado ingenuamente; confunde esa segunda inmediatez con una primera. Hegel estaba muy por encima en la lógica de la esencia; ésta trata a la esencia tanto como algo surgido del ser cuanto como algo independiente de él, por así decir, una especie de ser-ahí. Por el contrario, la exigencia husserliana tácitamente asumida por Heidegger de la descripción pura de los hechos espirituales –aceptarlos como aquello como lo que se dan y sólo como eso– dogmatiza tales hechos como si lo espiritual, al ser reflexionado, pensado de nuevo, no se convirtiera en otra cosa. Sin vacilación se supone que el pensar,

indiscutiblemente actividad, puede en general tener un objeto que no por ser pensado es al mismo tiempo algo pensado. Potencialmente, el idealismo conservado ya en el concepto del hecho puramente espiritual se trueca así en ontología. Sin embargo, con la suposición de un pensar puramente receptivo, se derrumba la afirmación de la fenomenología a la que toda la escuela debía su influencia: que no imagina, sino que investiga, describe; que no es una teoría del conocimiento; en una palabra, que no porta el estigma de la inteligencia reflexiva. Pero el arcano de la ontología fundamental, el ser, es el hecho categorial que se presenta presuntamente de manera pura, llevado a la fórmula suprema. – Hace mucho que el análisis fenomenológico sabe bien que la consciencia sintetizante tiene algo de receptivo. Lo coperteneciente en el juicio se le da a conocer mediante ejemplos, no sólo comparativamente. Lo que cabe discutir no es la inmediatez de la intelección sin más, sino su hipóstasis. Cuando algo destaca primariamente en un objeto específico, cae sobre la *species* la luz más clara: en ésta se disuelve la tautología, que no sabe de la *species* nada más que lo que la define. Sin el momento de la intelección inmediata la proposición de Hegel de que lo particular es lo universal se quedaría en aseveración. La fenomenología la ha salvado a partir de Husserl, por supuesto a costa de su complemento, el elemento reflexivo. Sin embargo, su visión de las esencias –el Heidegger tardío se guarda de la consigna de la escuela de la que proviene– envuelve contradicciones que ni por el lado nominalista ni por el realista cabe resolver por amor a la paz. Por lo pronto, la ideación es electivamente afín a la ideología, a la subrepción de la inmediatez por lo mediado, que lo inviste de la autoridad del ser-en-sí, absoluto, evidente sin discusión para el sujeto. Por otro lado, la visión de las esencias designa la mirada fisonómica sobre los hechos espirituales. La legitima el hecho de que lo espiritual no se constituye por la consciencia que se le dirige cognoscitivamente, sino que está objetivamente fundamentado en sí, mucho más allá de su autor individual, en la vida colectiva del espíritu y según sus leyes inmanentes. Es a esa objetividad del espíritu a lo que es adecuado el momento de la mirada inmediata. En cuanto en sí algo ya preformado, se deja también intuir lo mismo que las cosas sensibles. Sólo que esta intuición es tan poco absoluta e irrefutable como la de las cosas sensibles. Como a los juicios sintéticos a priori kantianos, Husserl atribuye, sin más, a lo fenomenológicamente centelleante, necesidad y universalidad, como en la ciencia. Pero a lo que, bastante erróneamente, contribuye la intuición categorial sería a la

comprensión de la cosa misma, no de su aparato clasificatorio. El yeu`doς no es la no cientificidad de la intuición categorial, sino su cientifización dogmática. Bajo la mirada ideante se mueve la mediación, que estaba congelada en la apariencia de inmediatez de lo espiritualmente dado; en esto la visión de las esencias se aproxima a la consciencia alegórica. En cuanto experiencia de lo devenido en lo que se supone que meramente es, sería precisamente casi lo contrario de aquello para lo que se emplea: no aceptación fiel del ser, sino crítica; la consciencia no de la identidad de la cosa con su concepto, sino de la brecha entre ambos. Aquello en lo que insiste la filosofía del ser, como si fuera el órgano de lo positivo por antonomasia, tiene su verdad en la negatividad. – El énfasis de Heidegger en el ser, que no debe ser un mero concepto, se puede basar en la indisolubilidad del contenido del juicio en los juicios, como antes Husserl en la unidad ideal de la *species*. La valoración de tal consciencia mediante ejemplos podría ascender históricamente. Cuanto más socializado el mundo, cuanto más se recubren sus objetos con determinaciones universales, tanto más tiende el hecho singular, según una observación de Günther Anders, a ser inmediatamente transparente sobre lo que tiene de universal; tanto más se puede ver en él precisamente mediante una inmersión micrológica; una situación, por supuesto, de cariz nominalista, que se opone diametralmente a la intención ontológica, por más que bien pudo desencadenar la visión de las esencias, sin que ésta lo barruntara. Si, no obstante, este procedimiento está una y otra vez expuesto a la objeción de las ciencias particulares, al reproche entretanto hace mucho automatizado de universalización falsa o precipitada, no es culpa solamente del hábito cogitativo que desde hace mucho tiempo abusa de su *ethos* científico de ordenar los hechos modestamente desde fuera, como racionalización de que ya no está dentro de ellos, no los comprende. En la medida en que las investigaciones empíricas demuestran concretamente a las anticipaciones del concepto, al medio del pensar mediante ejemplos, que el algo individual casi inmediatamente percibido como algo categorial no posee ninguna universalidad, convencen de su error al método tanto husserliano como heideggeriano, que elude esa prueba y sin embargo coquetea con un lenguaje de investigación que suena como si se sometiera a la prueba.

La afirmación de que el ser, preordenado a cualquier abstracción, no es un concepto, o, a lo sumo, uno cualitativamente eminente, omite el hecho de que

toda inmediatez, que ya, según enseña la *Fenomenología* de Hegel, se reproduce una y otra vez en todas las mediaciones, es un momento, no todo el conocimiento. Ningún proyecto ontológico se pasa sin absolutizar momentos singulares seleccionados. Si el conocimiento es una confluencia de la función cogitativa sintética y de lo que se ha de sintetizar; si ninguno de estos dos elementos es independiente del otro, tampoco ningún recuerdo inmediato, que Heidegger estipula como única fuente de derecho de una filosofía digna del ser, prospera sino en virtud de la espontaneidad del pensamiento a la que él desdeña. Si ninguna reflexión tendría contenido sin lo inmediato, esto persiste desvinculado, arbitrario sin la reflexión, la determinación del pensamiento, diferenciadora de lo que significa el ser que supuestamente se muestra de manera pura a un pensamiento pasivo, no pensante. La resonancia decorativa de los pronunciamientos sobre si desvela o ilumina la produce el carácter ficticio de lo afirmado. Si la determinación y cumplimiento pensante de la presunta palabra originaria, su confrontación crítica con aquello de que se trata, no es posible, eso acusa a todo discurso del ser. No ha sido pensada porque en la indeterminación que exige no se deja pensar en absoluto. Pero el hecho de que la filosofía del ser haga de esa inconsumabilidad intangibilidad, de la exención del proceso racional trascendencia frente al entendimiento reflexivo, es un acto de violencia tan astuto como desesperado. Más decidido que la fenomenología, que se queda a medio camino, Heidegger querría evadirse de la inmanencia de la consciencia. Pero, ciego al momento de la síntesis en el sustrato, su evasión es irrupción en un espejo. Ignora que el espíritu, que en la por Heidegger adorada filosofía eleática del ser se confesaba idéntico al ser, en cuanto implicado en los sentidos está ya contenido en lo que presenta como aquella mismidad pura que él tendría frente a sí. La crítica de Heidegger a la tradición de la filosofía se convierte objetivamente en lo contrario de lo que promete. Al omitir el espíritu subjetivo y con ello necesariamente también el material, la facticidad en que se opera la síntesis; al hacer pasar lo en sí articulado según estos momentos por algo único y absoluto, se convierte en lo inverso de una «destrucción», de la exigencia de desencantar lo hecho por hombres en los conceptos. En lugar de ver en éstos correlaciones humanas, los confunde con el *mundus intelligibilis*. Conserva repitiendo aquello contra lo que se subleva, las configuraciones cogitativas que según su propio programa deben eliminarse en cuanto encubridoras. So pretexto de mantener como aparece lo que las

subyace, una vez más se convierten imperceptiblemente en el en sí en que de todos modos se han convertido para la consciencia reificada. Lo que se comporta como si destruyera los fetiches destruye únicamente las condiciones para percibirlos como fetiches. La aparente evasión termina en aquello de lo que huye; el ser en que desemboca es ϑevsei. En la cesión del ser, lo espiritualmente mediado a la visión receptiva, la filosofía converge con la visión superficialmente irracionalista de la vida. La remisión a la irracionalidad no sería por sí misma idéntica al irracionalismo filosófico. Aquélla es la marca que la insuperable no-identidad de sujeto y objeto deja en el conocimiento, el cual, por la mera forma del juicio predicativo, postula la identidad; incluso la esperanza contra la omnipotencia del concepto subjetivo. Pero, lo mismo que éste, la irracionalidad sigue así siendo ella misma función de la ratio y objeto de su autocrítica: la red filtra lo que la atraviesa. También los filosofemas del irracionalismo son remitidos a conceptos y por tanto a un momento racional que les sería incompatible. Uno de los motivos de la dialéctica es acabar con aquello que Heidegger elude usurpando un punto de vista más allá de la diferencia entre sujeto y objeto, en la cual se revela la inadecuación de la ratio con lo pensado. Tal salto, sin embargo, fracasa con los medios de la razón. El pensar no puede conquistar ninguna posición en la que desaparecería inmediatamente esa separación entre sujeto y objeto que se encuentra en cualquier pensamiento, en el pensar mismo. Por eso, el momento de verdad de Heidegger se nivela con el irracionalismo de una concepción del mundo. Hoy día, como en los tiempos de Kant, la filosofía demanda la crítica de la razón por ésta, no su destierro o abolición.

Con la prohibición de pensar, el pensar sanciona lo que meramente es. La necesidad genuinamente crítica del pensamiento de despertar de la fantasmagoría de la cultura está asimilada, canalizada, conducida a la falsa consciencia. La cultura que envuelve al pensamiento lo ha desacostumbrado de la pregunta por qué es todo y para qué; sumariamente, de aquella por su sentido, la cual se hace más apremiante cuanto menos evidente es tal sentido para los hombres y más completamente lo sustituye la industria cultural. En lugar de eso se entroniza lo de una vez por todas así y no de otra manera de lo que pretende tener sentido en cuanto cultura. Ante el peso de la existencia de ésta, se insiste tan poco sobre si está realizado como sobre la propia legitimación del sentido. Frente a esto, la ontología fundamental se presenta

como portavoz del interés escamoteado, de lo «olvidado». No en último término porque siente aversión a la teoría del conocimiento, la cual fácilmente incluye ese interés entre los prejuicios. Sin embargo, no puede eliminar la teoría del conocimiento a capricho. En la doctrina del ser-ahí –de la subjetividad– como autopista a la ontología resucita secretamente la vieja interpelación subjetiva denigrada por el *pathos* ontológico. Incluso la pretensión del método fenomenológico de desmantelar la tradición del filosofar occidental se incardina en ésta y al respecto se hace pocas ilusiones; el efecto de lo originario se lo debe a los progresos del olvido entre los que lo reivindican. El giro de la pregunta por el sentido del ser o de sus variantes tradicionales (¿por qué, en general, existe algo y no sólo nada?) es de origen fenomenológico: es cedida al análisis semántico de la palabra ser. Lo que éste, o el ser-ahí, signifiquen sería, en todo caso, lo mismo que el sentido del ser o del ser-ahí; algo ello mismo ya inmanente a la cultura, como los significados que la semántica descifra en los idiomas, es tratado como si hubiera escapado tanto a la relatividad de lo hecho como a la pérdida de sentido de lo que meramente es. Ésa es la función de la versión heideggeriana de la doctrina de la primacía del lenguaje. Hacer inmediatamente del sentido de la palabra «ser» el sentido del ser es un grave equívoco. Sin duda, los equívocos no son sólo una expresión imprecisa[23]. La homofonía de las palabras siempre remite a algo igual. Los dos significados de «sentido» están imbricados. Los conceptos, instrumentos del pensar humano, no tienen ningún sentido cuando el sentido mismo ha sido negado, cuando de ellos se ha expulsado todo recuerdo de un sentido objetivo más allá de los mecanismos de la formación de conceptos. El positivismo, para el cual los conceptos no son sino fichas intercambiables, contingentes, extrajo la consecuencia y extirpó la verdad en honor a la verdad. Ciertamente, la posición contraria de la filosofía del ser le echa en cara el desvarío de su razón. Pero la unidad de lo equívoco sólo se hace visible a través de su diferencia implícita. En el discurso de Heidegger sobre el sentido falta. Sigue él así su propensión a la hipóstasis: a los resultados extraídos de la esfera de lo condicionado él les confiere, por medio del modo de expresión de ésta, la apariencia de la incondicionalidad. Esto lo hace posible lo irisado de la palabra «ser». Si el verdadero ser es representado radicalmente como cwrivς del ente, es idéntico con su significado: no hay más que indicar el sentido de la esencialidad ser y se tiene el sentido del ser mismo. Según este esquema, el

intento de escapar al idealismo es inadvertidamente revocado y la doctrina del ser, reformada en una del pensar que despoja al ser de todo lo que no sea puro pensamiento. Para acceder a un sentido cualquiera del ser que se siente como ausente, se ofrece como compensación lo que en cuanto ámbito del sentido está de antemano constituido en el juicio analítico, la doctrina del significado. Que los conceptos, para ser en absoluto tales, han de significar algo, sirve de vehículo para que tenga sentido su uJpokeivmenon –el ser mismo–, pues éste no se da más que como concepto, como significado lingüístico. Que este concepto no debe ser concepto sino inmediato envuelve de dignidad ontológica al sentido semántico. «El discurso del "ser" nunca entiende tampoco este nombre en el sentido de un género a cuya vacía universalidad pertenecen las doctrinas del ente históricamente presentadas como casos singulares. El "ser" dice aptitud inmemorial y está, por tanto, regido por la tradición.»[24]De ahí extrae tal filosofía su consuelo. Éste es el magneto de la ontología fundamental, mucho más allá del contenido teórico.

La ontología querría restaurar, a partir del espíritu, el orden y la autoridad de éste que el espíritu ha hecho saltar por los aires. La expresión «proyecto» delata su propensión a negar la libertad por la libertad: a un acto de subjetividad que impone se le confiere perentoriedad transubjetiva. Este contrasentido harto palmario, el Heidegger tardío sólo ha podido reprimirlo dogmáticamente. El recuerdo de la subjetividad es extirpado en el concepto de proyecto: «Lo que lanza en el proyectar no es el hombre, sino el ser mismo que destina al hombre a la existencia del ser-ahí como su esencia»[25]. A la mitologización heideggeriana del ser como la esfera del destino[26] se añade la mítica *hybris*, que proclama que el plan decretado por el sujeto como el de la autoridad suprema finge ser la voz misma del ser. Una consciencia que no condescienda a ello es descalificada como «olvido del ser»[27]. Tal pretensión decretadora de orden armoniza con la estructura del pensamiento heideggeriano. Sólo en cuanto acto de violencia contra el pensar tiene su oportunidad. Pues la pérdida que en la expresión tiene una resonancia *kitsch* no fue un golpe del destino, sino que estaba motivada. Lo deplorado, herencia de las ajrcaiv primitivas, se le derritió a la consciencia que escapaba a la naturaleza. El mito mismo se reveló un engaño; sólo un engaño puede hacerlo presente, y una orden. La autoestilización del ser como un más allá del concepto crítico debe sin embargo seguir procurándole el título legal del que la heteronomía ha menester mientras perviva algo de la Ilustración. El

sufrimiento como el cual la filosofía de Heidegger registra la pérdida del ser no es solamente la no-verdad; si no, difícilmente buscaría auxilio en Hölderlin. La sociedad, según cuyo propio concepto las relaciones de los hombres quieren estar fundadas en la libertad sin que hasta hoy la libertad se haya realizado en sus relaciones, es tan rígida como defectuosa. En la relación universal de canje se enroman todos los momentos cualitativos cuyo compendio podría ser algo como una estructura. Cuanto más desmesurado el poder de las formas institucionales, tanto más caótica la vida que éstas imponen y deforman a su imagen. La producción y reproducción de la vida, junto con todo lo que el término superestructura cubre, no son transparentes a esa razón cuya realización reconciliada no sería sino un orden digno del hombre, aquel sin violencia. Los órdenes antiguos, naturales, o bien han desaparecido o bien sobreviven para mal a su propia legitimación. De ningún modo es el curso de la sociedad tan anárquico en ninguna parte como aparece en la contingencia todavía irracional del destino individual. Pero su legalidad objetualizada es la contrapartida de una constitución del ser-ahí en la que se podría vivir sin angustia. Los proyectos ontológicos siente eso, lo proyectan sobre las víctimas, los sujetos, y acallan convulsivamente el barrunto de la negatividad objetiva mediante el mensaje de un orden en sí, llevado hasta su máxima abstracción, la estructura del ser. En todas partes el mundo se prepara para pasar al horror del orden, no a su contrario, abierta o encubiertamente denunciado por la filosofía apologética. El hecho de que en gran medida la libertad no dejara de ser ideología; el hecho de que los hombres sean impotentes ante el sistema y no sean capaces de determinar su vida y la del todo a partir de la razón; es más, el hecho de que no puedan concebir ya tal pensamiento sin sufrimiento suplementario, condena su sublevación a convertirse en la figura inversa: prefieren sardónicamente lo peor a la apariencia de algo mejor. Las filosofías de moda echan además leña al fuego. Se sienten ya al unísono con el orden que alborea de los intereses más poderosos, mientras, como Hitler, convierten en tragedia su riesgo solitario. El hecho de que se las den de metafísicamente indigentes y abocadas a la nada es ideología justificatoria precisamente del orden que provoca la desesperación y amenaza a los hombres con la aniquilación física. La resonancia de la metafísica resucitada es el acuerdo precursor con esa opresión cuya victoria incluso en Occidente se encuentra en el potencial social, y en el Este, donde el pensamiento de la libertad realizada se ha

pervertido en no-libertad, hace tiempo que se alcanzó. Heidegger exhorta a un pensar obediente y rechaza el empleo de la palabra humanismo con el manido gesto contra el mercado de la opinión pública. Se alinea así con el frente unitario de los que truenan contra los ismos. Cabría sin duda preguntar si no le gustaría abolir la cháchara sobre el humanismo, que bastante repugnante es, meramente porque su doctrina quiere matar la cosa.

Sin embargo, a pesar de su intención autoritaria, la ontología enriquecida con algunas experiencias rara vez elogia más abiertamente la jerarquía que en los tiempos en que un discípulo de Scheler publicó un libro sobre *El mundo de la Edad Media y nosotros*[28]. La táctica de blindarse por todas partes armoniza con una fase social que sólo a regañadientes se funda ya en una etapa pasada de la sociedad. La toma del poder cuenta con los productos antropológicos finales de la sociedad burguesa y los utiliza. Lo mismo que el caudillo se eleva por encima del pueblo atomizado, truena contra el orgullo de casta y, a fin de perpetuarse, cambia de vez en cuando las guardias, así las simpatías jerárquicas de los primeros tiempos del renacimiento ontológico desaparecen en la omnipotencia y soledad del ser. Tampoco eso es sólo ideología. El antirrelativismo que se remonta al escrito de Husserl sobre la fundamentación del absolutismo lógico, los *Prolegómenos a la lógica pura*, se funde con una aversión al pensamiento estático, cósico, que, expresado en el idealismo alemán y en Marx, fue al principio sin embargo, descuidado por el Scheler temprano y el primer comienzo de la nueva ontología. Por lo demás, la actualidad del relativismo ha menguado; también se parlotea menos sobre él. La necesidad filosófica ha pasado imperceptiblemente de la necesidad de contenido cosal y firmeza a la de evitar la reificación en el espíritu llevada a cabo por la sociedad y categóricamente dictada a sus miembros mediante una metafísica que condena tal reificación, le indica los límites mediante la apelación a algo imperdiblemente originario y con ello no le inflige en serio tanto daño como la ontología al funcionamiento de la ciencia. De los valores eternos comprometidos no queda más que la confianza en la santidad de la esencia ser, preordenada a todo lo cósico. Por mor de su despreciable inautenticidad con respecto al ser, el cual debe ser en sí dinámico, «acontecer», el mundo reificado es, por así decir, tenido por indigno de alteración. La crítica del relativismo es llevada al extremo de la difamación de la progresiva racionalidad del pensamiento occidental, de la razón subjetiva en conjunto. El afecto de antiguo probado y ya de nuevo

mantenido por la opinión pública contra el intelecto destructor se alía con aquél contra lo cósicamente alienado: de siempre han interactuado. Heidegger es cosófobo y antifuncional en uno. A ningún precio debe ser el ser una cosa y, sin embargo, como una y otra vez indica la metáfora, el suelo debe ser algo «firme»[29]. Se echa aquí de ver que subjetivación y reificación no meramente divergen, sino que son correlativos. Cuanto más funcionalizado, cuanto más se convierte en producto del conocimiento lo conocido, tanto más se atribuye el momento del movimiento en ello al sujeto como actividad de éste; tanto más se convierte el objeto en resultado del trabajo en él coagulado, algo muerto. La reducción –que precede a toda síntesis subjetiva como su condición necesaria– del objeto a mero material extrae su propio dinamismo de éste; en cuanto algo descualificado, es inmovilizado, despojado de aquello de lo que en general se podría predicar movimiento. No en vano se llamaba en Kant dinámica a una clase de categorías[30]. Pero la materia, desprovista de dinamismo, no es algo sin más inmediato, sino que, a pesar de la apariencia de su concreción absoluta, está mediada por la abstracción, acabada de ensartar, por así decir. La vida se polariza según lo totalmente abstracto y lo totalmente concreto, mientras que únicamente estaría en la tensión entre ambos; los dos polos son igualmente reificados, e incluso lo que queda del sujeto espontáneo, la apercepción pura, por su separación de todo yo vivo, como yo pienso kantiano, deja de ser sujeto y en su logicidad independizada se recubre de la rigidez que todo lo domina. Sólo que la crítica heideggeriana de la reificación carga sin más ceremonias al intelecto reflexivo y ejecutivo con lo que tiene su origen en la realidad, la cual lo reifica a él mismo junto al mundo de su experiencia. De lo que el espíritu comete no tiene la culpa su irrespetuosa insolencia, sino que él da curso a aquello a lo que le fuerza el contexto de la realidad en el que él mismo sólo constituye un momento. Únicamente con no-verdad cabe remitir la reificación al ser y a la historia del ser a fin de que se deplore y consagre como destino lo que la autorreflexión y la praxis que ésta desencadena podrían quizá alterar. La doctrina del ser transmite, legítimamente contra el positivismo, lo que fundamenta toda la historia de la filosofía por ella denigrada, Kant y Hegel sobre todo: que los dualismos de interior y exterior, de sujeto y objeto, de esencia y fenómeno, de concepto y hecho no son absolutos. Pero su reconciliación es proyectada en el origen irrecuperable y por tanto se consolida contra el impulso reconciliador el mismo dualismo

contra el que el todo fue concebido. La nenia por el olvido del ser es un sabotaje a la reconciliación; la historia míticamente impenetrable del ser a la que se aferra la esperanza niega a ésta. Habría que quebrar su fatalidad como contexto de obcecación.

Pero este contexto de obcecación no se extiende solamente a los proyectos ontológicos, sino igualmente a las necesidades con las que enlazan y de las que implícitamente extraen la garantía de sus tesis. La misma necesidad, la espiritual no menos que la material, está expuesta a la crítica ahora que ni siquiera la ingenuidad endurecida puede confiar ya en que los procesos sociales se sigan orientando inmediatamente según la oferta y la demanda y por tanto según las necesidades. Éstas son tan poco algo invariante, indeducible, como garantizan su satisfacción. La apariencia en ellas y la ilusión en la que se presentan, por más que debieran ser mitigadas, remiten a la misma falsa consciencia. En la medida en que son heterónomamente producidas, participan de la ideología por más tangibles que sean. Por supuesto, nada real cabe extraer limpiamente de lo ideológico suyo a no ser que la crítica quiera, por su parte, sucumbir a una ideología, la de la simple vida natural. Las necesidades reales pueden ser objetivamente ideologías sin que de ello resulte un título legal a negarlas. Pues en las necesidades mismas de los hombres aprehendidos y administrados reacciona algo en lo que no están del todo aprehendidos, un excedente de participación subjetiva del que el sistema no se ha apoderado por completo. Las necesidades materiales habrían de atenderse incluso en su figura invertida causada por la sobreproducción. La necesidad ontológica también tiene su momento real en una situación en la que los hombres no son capaces ni de conocer ni de reconocer como racional –dotada de sentido– la única necesidad a la que obedece su comportamiento. La falsa consciencia en sus necesidades tiende a algo que los sujetos mayores de edad no necesitarían y compromete con ello todo posible cumplimiento. A la falsa consciencia se añade el hecho de que hace pasar lo inalcanzable por alcanzable, complementariamente a la posible satisfacción de necesidades que se le niega. Al mismo tiempo, incluso en semejantes necesidades invertidas se muestra espiritualizado el sufrimiento por la negación material, inconsciente de sí mismo. Tiene que presionar por su supresión, por cuanto la necesidad no es lo único que la produce. El pensamiento sin necesidad, que no quisiera nada, sería nulo; pero un pensamiento nacido de la necesidad se confunde cuando la necesidad es

representada de manera meramente subjetiva. Las necesidades son un conglomerado de verdad y falsedad; verdadero sería el pensamiento que deseare lo justo. Si la doctrina, según la cual, las necesidades no se han de leer a partir de un estado de naturaleza, sino del llamado nivel cultural, está en lo cierto, en éste se encuentran también las relaciones de producción social junto a su mala irracionalidad. Ésta se ha de criticar sin miramientos en las necesidades espirituales, el sucedáneo de lo escatimado. Sucedáneo es en sí la nueva ontología: lo que se promete como más allá del enfoque idealista sigue siendo latentemente idealismo e impide la crítica incisiva de éste. Generalmente son sucedáneos no sólo los primitivos cumplimientos de deseos con que la industria cultural apacienta a las masas sin que éstas crean seriamente en ellos. La obcecación no tiene límites allí donde el canon cultural oficial sitúa sus bienes, en lo supuestamente sublime de la filosofía. La más apremiante de sus necesidades hoy parece la de algo firme. Ella inspira las ontologías; por ella se miden éstas. Estriba su derecho en el hecho de que lo que se quiere es seguridad, no ser enterrado por una dinámica histórica contra la que uno se siente impotente. Lo inamovible querría conservar lo antiguo condenado. Cuanto más desesperanzadoramente bloquean este anhelo las formas sociales vigentes, tanto más irresistiblemente es impelida la autoconservación desesperada a una filosofía que ha de ser ambas cosas en una, desesperada y autoconservación. Las estructuras invariantes han sido creadas a imagen y semejanza del terror omnipresente, del vértigo de una sociedad amenazada por la destrucción total. Si desapareciese la amenaza, con ella desaparecería sin duda también su inversión positiva, ella misma no otra cosa que su negación abstracta.

Más específicamente, la necesidad de una estructura de invariantes es una reacción a la representación del mundo deformado proyectada por la crítica conservadora de la cultura desde el siglo XIX y desde entonces popularizada. La alimentaron tesis de la historia del arte como la de la extinción de la fuerza creadora de estilos; a partir de la estética se extendió como perspectiva del todo. Sin excluir lo que los historiadores del arte suponían: que esa pérdida lo era efectivamente, no más bien un poderoso paso hacia el desencadenamiento de las fuerzas productivas. Teóricos estéticamente revolucionarios como Adolf Loos se atrevieron todavía a expresarlo a comienzos de siglo[31], sólo que la consciencia atemorizada de la crítica cultural, entretanto juramentada con la cultura vigente, lo ha olvidado. El

lamento por la pérdida de formas ordenadoras crece con la violencia de éstas. Las instituciones son más poderosas que nunca: hace tiempo que produjeron algo como el estilo iluminado por neón de la industria cultural que recubre el mundo como antaño la barroquización. El enconado conflicto entre la subjetividad y las formas, bajo la omnipotencia de éstas para la consciencia que se experimenta como impotente, que ya no confía en transformar la institución y sus calcos espirituales, se invierte en identificación con el agresor. La deplorada deformación del mundo, preludio de la llamada a un orden obligatorio que el sujeto espera en silencio que venga desde fuera, heterónomamente, es, en la medida en que su afirmación es más que mera ideología, fruto no de la emancipación del sujeto, sino del fracaso de ésta. Lo que aparece como lo informe de una constitución del ser-ahí únicamente modelada según la razón subjetiva es lo que subyuga a los sujetos, el puro principio del ser-para-otro, del carácter de mercancía. En aras de la equivalencia y la comparabilidad universales, por todas partes rebaja las determinaciones cualitativas, tiende a nivelar. Pero el mismo carácter de mercancía, dominio mediado del hombre sobre el hombre, fija a los sujetos en su minoría de edad: su mayoría de edad y la libertad para lo cualitativo coincidirían. El estilo revela, bajo el reflector del arte moderno mismo, sus momentos represivos. La necesidad de forma que toma prestada engaña sobre lo que ésta tiene de malo, coactivo. Una forma que no demuestra en sí misma su derecho a la vida gracias a su transparente función, sino que sólo es puesta para que haya forma, es no-verdadera y por tanto inaccesible incluso como forma. Potencialmente, el espíritu al que se quiere convencer de que en ellos estaría protegido se encuentra más allá de ellos. Sólo porque fracasó en organizar el mundo de tal modo que no obedeciera ya a las categorías formales contrarias a la consciencia más progresista, tiene la forma dominante que hacer convulsivamente su propia causa de esas categorías. Pero puesto que su inaccesibilidad el espíritu no puede eliminarla por completo, a la actual, groseramente visible, contrapone una heteronomía bien pasada, bien abstracta, los valores como *causae sui* y el fantasma de su reconciliación con los vivos. El odio al arte moderno radical, en que siguen felizmente concordando el conservadurismo restaurador y el fascismo, deriva del hecho de que este arte recuerda lo desatendido tanto como por su pura existencia pone en evidencia la cuestionabilidad del ideal estructural heterónomo. La consciencia subjetiva de los hombres está demasiado

debilitada socialmente para hacer saltar las invariantes en las que está encarcelado. En lugar de esto, se adapta a ellas mientras se aflige por su ausencia. La consciencia reificada es un momento en la totalidad del mundo reificado; la necesidad ontológica su metafísica, por más que ésta, según su contenido doctrinal, explota la crítica, ella misma abaratada, de la reificación. La figura de la invarianza como tal es la proyección de lo solidificado de esa consciencia. Incapaz de la experiencia de cualquier cosa que no esté ya contenida en el repertorio de la perennidad, refunde la inalterabilidad en la idea de algo eterno, la de trascendencia. Una consciencia liberada que, por supuesto, nadie tiene en lo no-libre; que sería dueña de sí, efectivamente tan autónoma como hasta ahora nunca ha hecho sino fingirlo, no debería temer constantemente perderse en otro –en secreto, los poderes que la dominan–. La necesidad de sostén, de algo supuestamente sustancial, no es sustancial de la manera en que lo querría su autojustificación; es, más bien, señal de la debilidad del yo, conocida por la psicología como dolencia de los seres humanos actualmente típica. Quien desde fuera y en sí dejara de estar oprimido no buscaría ningún sostén, quizá ni siquiera a sí mismo. Los sujetos que incluso bajo las condiciones heterónomas han podido salvar algo de su libertad padecen menos por la falta de sostén que los no-libres, a los que gusta demasiado considerar culpable a la libertad. Si los hombres dejasen de tener que igualarse a las cosas, ni necesitarían de una superestructura cósica, ni deberían proyectarse, según el modelo de la coseidad, como invariantes. La doctrina de las invariantes eterniza qué poco se ha cambiado su positividad lo malo. En tal medida, es falsa la necesidad ontológica. Probablemente la metafísica no aparecería en el horizonte hasta la caída de las invariantes. Pero el consuelo ayuda poco. Lo que sería cosa del tiempo no tiene tiempo, en lo decisivo no vale esperar; quien lo admite acepta la separación entre lo temporal y lo eterno. Sin embargo, como ésta es falsa y las respuestas que necesitaría están mal construidas en la hora histórica, todas las preguntas que apuntan a un consuelo tienen carácter antinómico.

[1] M. HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens,* Pfulingen, 1914, p. 7 [ed. cast.: *Desde la experiencia del pensamiento,* Barcelona, Península/Edicions 62, 1986, p. 67].

[2] Cfr. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes,* Fráncfort del Meno, 1949, p. 14 [ed. cast.: *De la esencia del fundamento,* en *Ser, verdad y fundamento,* Caracas, Monte Ávila, 1968, p. 18].

[3] Cfr. ya el capítulo de las *Ideen [Ideas]* sobre la jurisdicción de la razón.

[4] M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berna, [2]1954, p. 76 [ed. cast.: *Doctrina de la verdad según Platón*, en *Carta sobre el humanismo; Doctrina de la verdad según Platón*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1953, p. 185].

[5] K. JEINZ HAAG, *Kritik der neueren Ontologie [Crítica de la ontología moderna]*, Stuttgart, 1960, p. 73.

[6] Cfr. M. HEIDEGGER, *Was heißt Denken? [¿Qué significa pensar?]*, Tubinga, 1954, p. 57.

[7] Cfr. *op. cit.*, pp. 72 ss.

[8] I. Kant, *op. cit.*, *WW* IV, edición de la Academia, p. 233 [ed. cast.: *Crítica de la razón pura*, cit., p. 344].

[9] M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tubinga, 1958, p. 31 [ed. cast.: *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1959, p. 78].

[10] F. NIETZSCHE, *Gesammelte Werke [Obras completas]*, Múnich, 1924, vol. 12, p. 182, aforismo 193 [ed. cast.: *La gaya ciencia*, Madrid, Akal, 2001, p. 186].

[11] Cfr. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Fráncfort del Meno, 1950, pp. 121 ss. [ed. cast.: *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960, pp. 100 ss.].

[12] Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tubinga, [6]1949, p. 27 [ed. cast.: *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 27].

[13] Günther Anders (*Die Antiquiertheit des Menschen [Lo anticuado del hombre]*, Múnich, 1961, pp. 186 ss., 220, 326 y sobre todo, «On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy» [«Sobre la pseudoconcreción de la filosofía de Heidegger»], *Philos. & Phenomenol. Research [Investigación filosófica y fenomenológica]*, vol. VIII, núm. 3, pp. 327 ss.) puso en la picota hace ya años el carácter pseudoconcreto de la ontología fundamental. La palabra concreción, muy connotada afectivamente en la filosofía alemana entre las dos guerras, estaba impregnada del espíritu del tiempo. Su magia se servía de aquel rasgo de la *nekia* homérica, cuando Odiseo, para conseguir que las sombras hablen, las alimenta con sangre. No era probablemente tan fuerte el efecto de «Sangre y suelo» [*Blut und Boden*, de donde *Blubo*, era la consigna de la política agraria nazi que ligaba la propiedad de la tierra a la familia campesina. *(N. del T.)*] como apelación al origen. La resonancia irónica que desde el comienzo acompañó a la fórmula delata la consciencia de lo gastado del arcaísmo bajo las condiciones de producción industrial del capitalismo avanzado. Incluso la *Falange Negra* [*Schwarze Korps*, semanario de las SS y una de las publicaciones de más radical ideología nazi. *(N. del T.)*] se burlaba de la barba de los antiguos germanos. En lugar de eso, la apariencia de lo concreto seducía como la de lo irreemplazable, no fungible. En medio de un mundo en marcha hacia la monotonía apareció ese fantasma; fantasma porque no tocaba el fondo de la relación de intercambio; si no, los nostálgicos se habrían sentido verdaderamente amenazados por lo que llamaban la uniformidad, el principio inconsciente para ellos del capitalismo que reprochaban a sus adversarios. La obsesión por el concepto de lo concreto se aliaba con la incapacidad para llegar a él con el pensamiento. La palabra encantatoria sustituye a la cosa. Por supuesto, la filosofía de Heidegger explota la impostura de esa clase de concreción; puesto que tovde ti y

oujsiva son indiscernibles, él, como ya en Aristóteles estaba proyectado, cada vez según la necesidad y el *thema probandum*, sustituye el uno por el otro. Lo que meramente es se convierte en nulo, despojado de la mácula de ser lo que es, elevado al ser, a su propio puro concepto. El ser, por contra, libre de todo contenido restrictivo, ya no ha menester de presentarse como concepto, sino que pasa por tan inmediato como el tovde ti: por concreto. Ambos momentos, antaño absolutamente aislados, no tienen ninguna *differentia specifica* mutua y devienen intercambiables; este quid pro quo es una pieza capital de la filosofía de Heidegger.

[14] M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, cit., p. 119 [ed. cast.: *Doctrina de la verdad según Platón*, cit., p. 232].

[15] Cfr. Th. W. ADORNO, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, cit., p. 168 [ed. cast.: *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, cit., p. 199].

[16] M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, cit., p. 119 [ed. cast.: *Doctrina de la verdad según Platón*, cit., p. 232].

[17] En la consideración fenomenológica fundamental de las *Ideas*, expone su método como estructura de operaciones sin derivarla. La arbitrariedad así concedida, que él no quiso eliminar más que en su fase tardía, es inevitable. Si fuera deducido, el procedimiento se revelaría como precisamente lo desde arriba que a ningún precio querría ser. Contravendría aquel cuasipositivista «a las cosas». Éstas, sin embargo, de ningún modo obligan a las reducciones fenomenológicas, que con ello adquieren un toque de posición arbitraria. Pese a toda la «jurisdicción de la razón» conservada, conducen al irracionalismo.

[18] Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 35 [ed. cast.: *El ser y el tiempo*, cit., pp. 45 ss.].

[19] Cfr. Th. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkennthis Theorie*, cit., pp. 135 ss. [ed. cast.: *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, cit., pp. 157 ss.].

[20] Organización juvenil auspiciada en Alemania por el ascendente nazismo durante los años treinta del siglo XX. *[N. del T.]*

[21] Cfr. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, cit., p. 155 [ed. cast.: *Introducción a la metafísica*, cit., p. 240].

[22] Cfr. *op. cit.*, pp. 154 ss. [ed. cast.: *op. cit.*, pp. 239 ss.].

[23] Cfr. Th. W. ADORNO, *Drei Studien über Hegel*, Fráncfort, 1963, pp. 127 ss. [ed. cast.: *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus, 1969, pp. 144 ss.].

[24] M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen, [2]1957, p. 47 [ed. cast.: *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 115].

[25] M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, cit., p. 84 [ed. cast.: *Doctrina de la verdad según Platón*, cit., p. 194].

[26] Cfr. *op. cit.*, p. 75 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 185].

[27] *Op. cit.*, p. 84 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 195].

[28] *Die Welt des Mittelalters und wir*, publicado por Paul Ludwig Landsberg en 1922. *[N. del T.]*

[29] Cfr., por ejemplo, M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, cit., pp. 42 y 47 [ed. cast.: *De la esencia del fundamento*, cit., pp. 48 y 54 ss.].

[30] Cfr. I. Kant, *op. cit.*, p. 93 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 116].

[31] Cfr. A. LOOS, *Sämtliche Schriften [Escritos completos]*, primer volumen, Viena-Múnich, 1962, p. 278 [ed. cast.: *Escritos I. 1897/1909*, Madrid, El Croquis, 1993, p. 324] y *passim*.

II. Ser y existencia

La crítica de la necesidad ontológica lleva a la crítica inmanente de la ontología. Sobre la filosofía del ser no tiene ningún poder lo que en general, desde fuera, la rechaza en lugar de competir con ella en su propia estructura; de, según el desiderátum de Hegel, volver contra ella su propia fuerza. Las motivaciones y las resultantes de los movimientos de pensamiento de Heidegger pueden reconstruirse incluso cuando no son explícitos; pocas de sus proposiciones carecen de un valor posicional en el contexto funcional del todo. Hasta tal punto es sucesor de los sistemas deductivos. La historia de éstos es rica en conceptos que son producidos por el progreso del pensamiento, aunque no pueda señalarse ningún indicio del hecho que les correspondería; es en la necesidad de formarlos donde surge el momento especulativo de la filosofía. El movimiento cogitativo en ellos petrificado debe hacerse de nuevo fluido, investigar repetidamente, por así decir, su acierto. No basta con demostrarle a la filosofía del ser que no hay nada como lo que ella llama ser. Pues ella no postula un tal «haber». En lugar de esto, tal ceguera del ser habría que deducirla como respuesta a la pretensión de irrefutabilidad que explota esa ceguera. La falta de sentido cuya constatación provoca el grito de triunfo del positivismo sigue siendo evidente desde el punto de vista de la historia de la filosofía. Como la secularización del contenido teológico, otrora considerada como objetivamente obligatoria, no se puede revocar, su apologeta tiene que intentar salvarlo a través de la subjetividad. Así se comportó virtualmente ya la Doctrina de la Fe de la Reforma; seguramente ésa era la figura de la filosofía kantiana. Desde entonces la Ilustración ha progresado irresistiblemente, la misma subjetividad ha sido arrastrada al proceso de desmitologización. Con ello la oportunidad de salvación se hundió hasta un valor límite. Paradójicamente, su esperanza ha cedido a su abandono, a una secularización sin restricciones y que al mismo tiempo se reflexiona a sí misma. El enfoque de Heidegger es verdadero en la medida en que se pliega a él en la negación de la metafísica tradicional; se hace no-verdadero allí donde, de manera en absoluto tan diferente de Hegel, habla como si con ello se hiciera inmediatamente presente lo que trata de salvar. La filosofía del ser fracasa en cuanto reclama en el ser

un sentido según su propio testimonio disuelto por ese pensar al que el ser mismo en cuanto reflexión conceptual sigue ligado desde el momento en que es pensado. La falta de sentido de la palabra «ser», de la que al sentido común le cuesta tan poco burlarse, no debe imputarse ni a un pensar demasiado poco ni a un irresponsable pensar sin ton ni son. En ella se condensa la imposibilidad de captar o producir un sentido positivo mediante el pensamiento que fue el medio de la volatilización objetiva del sentido. Si se intenta realizar la distinción heideggeriana entre el ser y el concepto que lo circunscribe lógicamente, lo que, tras la sustracción del ente, tanto como de las categorías de la abstracción, queda entre las manos es una incógnita que en nada más que en el *pathos* de su invocación aventaja al concepto kantiano de la trascendente cosa en sí. Con ello, sin embargo, la palabra «pensar», a la que Heidegger no quiere renunciar, deviene tan falta de contenido como lo que se ha de pensar. Un pensar sin concepto no es tal. El hecho de que ese ser, pensar el cual sería, según Heidegger, la verdadera tarea, se cierre a cualquier determinación cogitativa, vacía la llamada a pensarlo. El objetivismo de Heidegger, el anatema contra el sujeto pensante, es el fiel reverso de esto. En las proposiciones para los positivistas desprovistas de sentido se le pasa la cuenta a la época; son falsas meramente porque se erigen como llenas de sentido, resuenan como el eco de un contenido en sí. No es el sentido lo que habita en la célula más íntima de la filosofía de Heidegger; por mucho que se presente como saber salvífico, es lo que Scheler llamaba saber de dominación. Ciertamente, el culto heideggeriano del ser, polémico contra el idealista del espíritu, tiene como presupuesto la crítica de la autodivinización de éste. Sin embargo, el ser heideggeriano, casi indiscernible del espíritu, sus antípodas, no es menos represivo que éste; sólo menos transparente que él, cuyo principio era la transparencia; por eso aún más incapaz de una autorreflexión crítica de la esencia dominadora de lo que jamás lo fueron las filosofías del espíritu. La carga eléctrica de la palabra «ser» en Heidegger concuerda bien con el elogio del hombre piadoso y creyente en general que la cultura neutralizada dispensa, como si piedad y credulidad fueran un mérito en sí, independientemente de la verdad de lo creído. En Heidegger se reitera esta neutralización: la piedad ontológica elimina por completo el contenido que facultativamente comportaban las religiones a medias o por entero secularizadas. De los usos religiosos en Heidegger, que los practica, no queda nada más que el refuerzo general de la

dependencia y la sumisión, sucedáneo de la ley formal objetiva del pensar. Mientras que la estructura se sustrae permanentemente, lo mismo que el positivismo lógico, no deja en paz a los adeptos. Si los hechos han sido despojados de todo aquello por lo que son más que hechos, Heidegger se apodera por así decir del producto residual del aura que se desvanece. Éste garantiza a la filosofía algo así como la postexistencia siempre y cuando se ocupe del e{n kai pa`n como de su especialidad. La expresión del ser no es nada más que el sentimiento de esa aura, un aura, por supuesto, sin astro que le dispensaría la luz. En ella el momento de la mediación se aísla y deviene con ello inmediato. Pero la mediación se deja hipostasiar tan poco como los polos sujeto y objeto; únicamente tiene validez en la constelación de éstos. La mediación está mediada por lo mediado. Heidegger la saca de quicio hasta convertirla en una objetividad por así decir no-objetual. Coloniza un imaginario reino intermedio entre la estupidez de los *facta bruta* y las bobadas sobre las concepciones del mundo. El concepto de ser, que no quiere poner en palabras sus mediaciones, se convierte en lo carente de esencia como lo cual percibió Aristóteles la idea platónica, la esencia *par excellence*, en la repetición del ente. A éste se lo priva de cuanto se procura al ser. Mientras que con ello la enfática pretensión del ser a la esencialidad pura deviene caduca, el ente, indisociablemente inherente al ser, participa parasitariamente, sin en la versión heideggeriana tener que reconocer su carácter óntico, de esa pretensión ontológica. El hecho de que el ser se muestre, que haya de ser pasivamente aceptado por el sujeto, es un préstamo de los antiguos datos de la teoría del conocimiento, que habían de ser algo fáctico, óntico. Pero en el recinto sacro del ser esto óntico se despoja al mismo tiempo del vestigio de la contingencia que antaño permitió su crítica. En virtud de la lógica de la aporía filosófica, sin siquiera haber esperado al ingrediente ideológico del filósofo, él traspone la prepotencia de un tal ente en algo esencial. La representación del ser como una entidad a cuya determinación cogitativa faltaría inevitablemente lo pensado, por el hecho de que lo descompone y, por tanto, según el habla política correspondiente, lo desagrega, desemboca en el hermetismo eleático, como otrora el sistema y hoy en día el mundo. Pero, a diferencia de la intención de los sistemas, lo hermético es heterónomo: inalcanzable por la voluntad racional tanto de los individuos como del sujeto social total que hasta hoy no se ha realizado. En la sociedad que se perfila renovada con vistas al estatismo, al acervo de la

ideología apologética, no parecen añadirse ya nuevos motivos; más bien, los corrientes se hacen hasta tal punto diluidos e irreconocibles que sólo difícilmente pueden ser desmentidos por experiencias actuales. Si los recursos y trucos de la filosofía proyectan el ente en el ser, entonces el ente se ve felizmente justificado; si en cuanto mero ente es castigado con el desprecio, entonces puede llevar a cabo sus diabluras sin estorbos desde fuera. No de otro modo evitan los dictadores de fibra delicada la visita a campos de concentración cuyos funcionarios obren honestamente según sus directrices.

El culto del ser vive de una ideología ancestral, los *idola fori:* lo que prospera a la sombra de la palabra «ser» y de las formas derivadas de ella. «Es» establece entre el sujeto gramatical y el predicado el nexo del juicio de existencia y sugiere con ello algo óntico. Pero al mismo tiempo significa, tomado puramente para sí, como cópula, el hecho categorial universal de una síntesis, sin él mismo representar nada óntico. Por eso se lo puede apuntar sin muchos rodeos en el bando ontológico. De la logicidad de la cópula extrae Heidegger la pureza ontológica de que gusta su alergia a lo fáctico; pero, del juicio existencial, obtiene el recuerdo de lo óntico, el cual le permite luego hipostasiar como dato el logro categorial de la síntesis. Sin duda, también al «es» le corresponde un «hecho»: en cualquier juicio predicativo el «es» tiene, lo mismo que el sujeto y el predicado, su significado. Pero el «hecho» es intencional, no óntico. Por su propio sentido la cópula únicamente se cumple en la relación entre sujeto y predicado. No es independiente. En la medida en que se equivoca al ponerla más allá de lo único que le da significado, Heidegger sucumbe a aquel pensamiento cósico contra el que se sublevó. Si lo significado por el «es» lo fija al en sí ideal absoluto –precisamente el ser–, entonces, una vez desprendido de la cópula, lo representado por el sujeto y el predicado del juicio tendría el mismo derecho. Su síntesis mediante la cópula les sucedería a los dos de manera meramente externa; justamente contra esto se inventó el concepto de ser. Sujeto, cópula, predicado serían una vez más, como en una lógica obsoleta, individualidades encerradas en sí, acabadas, según el modelo de las cosas. En verdad, sin embargo, la predicación no se adjunta, sino que, al acoplarse los dos, es también lo que en sí ya serían si este «serían» pudiera representarse de algún modo sin la síntesis del «es». Lo cual impide la extrapolación de la cópula a una esencia «ser» preordenada, tanto como a un «devenir», la síntesis pura. Esa extrapolación estriba en una

confusión en la teoría del significado: la del significado universal de la cópula «es», constante marca gramatical de la síntesis del juicio, con el significado específico que el «es» cobra en cada juicio. De ninguna manera coinciden. En este sentido habría que comparar el «es» con las expresiones ocasionales. Su universalidad es un indicio de particularización, la forma universal para la realización de juicios particulares. La nomenclatura lo tiene en cuenta en la medida en que reserva el término científico cópula para esa universalidad y, para el trabajo particular que el juicio debe llevar a cabo en cada caso, justamente el «es». Heidegger desdeña la diferencia. Con ello el trabajo particular del «es» se convierte sólo en algo así como un modo de manifestación de eso universal. La distinción entre la categoría y el contenido del juicio existencial se esfuma. La sustitución de la forma gramatical universal por el contenido apofántico transforma el trabajo óntico del «es» en algo ontológico, un modo de ser del ser. Pero si se descuida el trabajo postulado en el sentido del «es», mediado y mediador, en lo particular, entonces de ese «es» no queda sustrato de ninguna clase, sino simplemente la forma abstracta de la mediación en general. Ésta, según la expresión de Hegel el devenir puro, es tan poco un principio originario como cualquier otro, a menos que no se quiera desalojar a Parménides con Heráclito. La palabra «ser» tiene una resonancia que sólo la definición arbitraria podría desoír; confiere a la filosofía heideggeriana su timbre. Cada ente es más de lo que es; el ser, en contraste con el ente, lo recuerda. Como nada es ente que, en la medida en que es determinado y se determina a sí mismo, no necesite de otro que no sea él mismo –pues no podría determinarse por él mismo–, apunta más allá de sí. «Mediación» es simplemente otra palabra para esto. Pero Heidegger trata de conservar lo que apunta más allá de sí y abandonar en cuanto escombros aquello más allá a lo que remite. Para él la imbricación se convierte en su contrario absoluto, la prwvth oujsiva. En la palabra «ser», la suma de lo que es, la cópula se ha objetualizado. Sin duda, del «es» sin ser cabría hablar tan poco como de éste sin aquél. La palabra remite al momento objetivo que en todo juicio predicativo condiciona la síntesis en que únicamente se cristaliza. Pero tan poco como aquel hecho en el juicio es el ser independiente con respecto al «es». El lenguaje, al que Heidegger toma con razón por más que la mera significación, en virtud de la no-independencia de sus formas testimonia contra lo que él le extirpa. Si la gramática acopla al «es» con la categoría sustrato ser en cuanto su activo: que

algo sea, recíprocamente, ser lo emplea simplemente en relación con todo lo que es, no en sí. La apariencia de lo ontológicamente puro se ve en todo caso fortalecida por el hecho de que todo análisis de juicios lleva a dos momentos ninguno de los cuales –tan poco como, metalógicamente, sujeto y objeto[1]– cabe reducirlo al otro. El pensamiento fascinado por la quimera de algo absolutamente primero tenderá a acabar reclamando aun esa misma irreductibilidad como tal término último. En el concepto heideggeriano del ser resuena la reducción a la irreductibilidad. Pero es una formalización que no concuerda con lo que es formalizado. Tomada para sí, no significa más que lo negativo, que los momentos del juicio, siempre que se juzga, no se reducen a uno u otro bando; que no son idénticos. Fuera de esta relación de los momentos del juego, la irreductibilidad no es nada, con ella no se puede pensar nada en absoluto. Por eso no se le puede imputar ninguna prioridad ontológica frente a los momentos. El paralogismo reside en la transformación de eso negativo, el hecho de que ninguno de los momentos se pueda reconducir al otro, en algo positivo. Heidegger llega al límite de la comprensión dialéctica de la no-identidad en la identidad. Pero no aguanta la contradicción en el concepto de ser. La suprime. Cualquier cosa que se pueda pensar con el ser se burla de la identidad del concepto con lo por él significado; Heidegger, sin embargo, lo trata como identidad, puro ser él mismo, nudo de su alteridad. La no-identidad en la identidad absoluta la disimula como una vergüenza familiar. Puesto que el «eso» no es ni sólo una función subjetiva ni algo cósico, un ente, una objetividad según el pensar tradicional, Heidegger lo llama ser, aquello tercero. La transición ignora la intención de la expresión que Heidegger cree explicar humildemente. El reconocimiento de que el «es» no es un mero pensamiento ni un mero ente no permite su transfiguración en algo trascendente con respecto a esas dos determinaciones. Todo intento de solamente pensar el «es», siquiera en la más pálida universalidad, en general, conduce aquí al ente y allí al concepto. La constelación de los momentos no se puede reducir a una esencia singular; le es inherente lo que ello mismo no es esencia. La unidad que la palabra ser promete sólo dura en tanto no es pensada, en tanto su significado, conforme al propio método de Heidegger, no es analizado; cada uno de tales análisis saca a la luz lo que desapareció en el abismo del ser. Pero si el análisis del ser se convierte él mismo en tabú, la aporía se torna subrepción. En el ser debe pensarse lo absoluto, pero sólo porque no se deja pensar que sea lo absoluto;

sólo porque ciega mágicamente el conocimiento de los momentos, parece más allá de los momentos; porque la razón no puede pensar lo mejor que hay en ella, ella misma se convierte en lo malo.

En verdad, contra el atomismo lingüístico del Heidegger creyente en la totalidad, todos los conceptos singulares son en sí inseparables de los juicios que la lógica clasificatoria descuida; la antigua tripartición de la lógica en concepto, juicio y conclusión es un residuo como el sistema de Linneo. Los juicios no son una mera síntesis de conceptos, pues no hay concepto sin juicio; Heidegger pasa por alto esto, quizá por influencia de la escolástica. En la mediatidad del ser, así como del «es», se oculta, sin embargo, el sujeto. Heidegger escamotea este momento, si se quiere idealista, y, con ello, eleva la subjetividad a lo previo a todo dualismo sujeto-objeto, lo absoluto. Que todo análisis del juicio lleve al sujeto y objeto no instaura ninguna región más allá de esos momentos, que sería en sí. Su resultado es la constelación de esos momentos, no un tercero superior, ni siquiera más general. En la óptica de Heidegger cabe ciertamente aducir que el «es» no es cósico, ta; o[nta, ente, objetividad en el sentido corriente. Pues sin la síntesis el «es» no tiene ningún sustrato; en el hecho significado no se podría señalar ningún tovde ti que le correspondiera. Por tanto, reza la consecuencia, el «es» debe indicar a aquel tercero, justamente al ser. Pero es una consecuencia falsa, golpe de mano de una semántica que se basta a sí misma. La errónea conclusión se hace flagrante en el hecho de que un semejante sustrato presuntamente puro no puede ser pensado. Todo intento de hacerlo tropieza con mediaciones de las que el ser hipostasiado querría desembarazarse. Sin embargo, aun del hecho de que no cabe pensarlo extrae Heidegger la ganancia de una suplementaria dignidad metafísica del ser. Porque al pensamiento se le niega que sea lo absoluto; porque, bien hegelianamente, no basta reducirlo ni al sujeto ni al objeto sin resto que esté más allá del sujeto y del objeto, mientras que, sin embargo, independientemente de éstos no sería en absoluto. La razón que no puede pensarlo acaba por ser difamada, como si el pensamiento pudiera de alguna manera disociarse de la razón. Es indiscutible que el ser no es simplemente la suma de lo que es, de lo que es el caso. Tal comprensión puede hacer antipositivistamente justicia al excedente del concepto sobre la facticidad. Ningún concepto podría pensarse, ni siquiera sería posible, sin el plus que hace del lenguaje lenguaje. Lo que en cambio, con respecto a ta; o[nta, resuena en la palabra «ser», que todo es más de lo que es, significa

imbricación, nada trascendente a ésta. La cual en Heidegger se convierte en esto, se añade al ente singular. Él sigue a la dialéctica en la medida en que ni sujeto ni objeto son algo inmediato y último, pero se sale de ella al perseguir más allá de éstos algo inmediato, primero. El pensamiento se hace arcaico en cuanto transfigura en ajrchv metafísica lo que en el ente disperso es más que él mismo. Como reacción a la pérdida del aura[2], ésta, el apuntar más allá de sí de las cosas, adquiere en Heidegger la función de sustrato y es por tanto ella misma igualada a las cosas. Él decreta una repristinación del horror que, mucho tiempo antes de las religiones naturales míticas, la confusión preparaba: con el nombre alemán de ser *[Sein]* se exhuma el maná[3], como si la impotencia naciente se pareciera a la de los primitivos preanimistas cuando truena. En secreto, Heidegger observa la ley de que con la racionalidad progresiva de una sociedad constantemente irracional se retrocede cada vez más lejos. Escarmentado, evita el pelagismo romántico de Klages y los poderes de Oskar Goldberg, y huye de la región de la superstición tangible a una penumbra en la que no se formen ya ni siquiera mitologemas como el de la realidad de las imágenes. Escapa a la crítica sin por ello renunciar a las ventajas del origen; a éste se lo desplaza tan lejos, que aparece intemporal y por tanto omnipresente. «Pero eso no va.»[4] De la historia no cabe salir más que mediante la regresión. Su meta, la más antigua, no es lo verdadero, sino la apariencia absoluta, la letárgica cohibición en una naturaleza cuya impenetrabilidad meramente parodia lo sobrenatural. La trascendencia de Heidegger[5] es la inmanencia absolutizada, enrocada contra su propio carácter de inmanencia. Esa apariencia necesita explicación; cómo puede lo por antonomasia deducido, mediado, el ser, usurpar las insignias del *ens concretissimum*. Se basa en el hecho de que los polos de la teoría del conocimiento y la metafísica tradicionales, el puro esto-ahí y el puro pensar, son abstractos. Son tantas las determinaciones alejadas de ambos, que sobre ellos cabe decir poco más, siempre y cuando el juicio quiera orientarse por aquello sobre lo que juzga. Por eso los dos polos parecen mutuamente indistinguibles, y esto permite sustituir inadvertidamente uno por el otro según lo que cada vez haya que demostrar. El concepto de ente por antonomasia, según su ideal sin ninguna categoría, en su perfecta descualificación no tiene necesidad de dejarse limitar a ningún ente y puede llamarse ser. Pero el ser, en cuanto concepto absoluto, no tiene necesidad de legitimarse como concepto: cualquier contorno lo limitaría y

pecaría contra su propio sentido. Por eso puede revestirse con la dignidad de lo inmediato tan bien como el tovde ti con la de lo esencial. Toda la filosofía de Heidegger se mueve entre ambos extremos mutuamente indiferentes[6]. Pero contra su voluntad el ente se impone en el ser. Éste recibe su vida del fruto prohibido, como si éste fueran manzanas de Freia. Mientras que el ser, por mor de su absolutidad aurática, no quiere contaminarse con nada ente, sin embargo sólo se convierte en aquello inmediato que confiere a la pretensión de absolutidad el título legal porque ser siempre significa también tanto como ente por antonomasia. En cuanto el discurso del ser agrega cualquier cosa a la invocación pura, esto procede de lo óntico. En Heidegger los rudimentos de ontología material son temporales; lo devenido y efímero, como antes en Scheler.

Al concepto de ser no se le hace de todos modos justicia hasta que también se comprende la genuina experiencia que produce su instauración: el impulso filosófico a expresar lo inexpresable. Cuanto más temerosa se ha cerrado la filosofía a ese impulso, algo peculiar suyo, tanto mayor la tentación de abordar directamente lo inexpresable sin el trabajo de Sísifo que no sería la peor definición de la filosofía y que tantas bromas sobre ella provoca. La filosofía misma, en cuanto forma del espíritu, contiene un momento profundamente emparentado con eso flotante que en Heidegger se supone como aquello sobre lo que habría que meditar y que impide la meditación. Pues, mucho más específicamente de lo que la historia de su concepto permite conjeturar, la filosofía es una forma en la que rara vez, aparte un estrato de Hegel, incorpora a su reflexión su diferencia cualitativa respecto a la ciencia, la doctrina de la ciencia, la lógica, a las cuales sin embargo está adherida. La filosofía no consiste ni en *vérités de raison* ni en *vérités de fait*. Nada de lo que dice se pliega a los firmes criterios de cualquier cosa que sea el caso; ni se pliegan sus proposiciones sobre lo conceptual a los criterios del hecho lógico, ni aquéllas sobre lo fáctico a los de la investigación empírica. Frágil lo es también debido a su distancia. No se deja fijar. La suya es la historia de un fracaso permanente en la medida en que, aterrorizada por la ciencia, una y otra vez se ha dejado llevar por lo sólido. Su crítica positivista se la merece por la pretensión de cientificidad que la ciencia rechaza; esa crítica se equivoca al confrontar la filosofía con un criterio que no es el suyo dondequiera que obedezca a su idea. Pero no renuncia a la verdad, sino que ilumina la científica como limitada. Lo flotante en ella lo determina el hecho

de que en su distancia con respecto al conocimiento verificador no es sin embargo no perentoria, sino que lleva una vida propia de rigor. Éste lo busca en lo que ella misma no es, en lo opuesto a ella y en la reflexión de lo que el conocimiento positivo supone con mala ingenuidad como perentorio. La filosofía no es ni ciencia ni aquello a lo que con un burdo oxímoron el positivismo querría degradarla, sino una forma tan mediada por lo distinto a ella como separada de ello. Pero lo flotante en ella no es otra cosa que la expresión de lo inexpresable en ella misma. En esto está verdaderamente hermanada con la música. Lo flotante apenas cabe ponerlo correctamente en palabras; esto podría ser la causa de que los filósofos, con excepción por ejemplo de Nietzsche, lo pasen por alto. Es más la premisa para la comprensión de textos filosóficos que la cualidad sucinta de éstos. Puede haber surgido históricamente y también haber enmudecido, como amenaza a la música. Heidegger ha inervado esto y, quizá porque está a punto de extinguirse, literalmente ha transformado eso específico de la filosofía en un sector, en una objetualidad de orden *quasi* superior; la filosofía que reconoce que ni juzga, sobre la facticidad ni sobre conceptos a la manera en que habitualmente se juzga, y que ni siquiera se sabe segura de su objeto, querría encontrar su objeto sin embargo positivo más allá del hecho, del concepto y del juicio. Lo flotante en el pensar es así elevado a lo inexpresable mismo que quiere expresar; lo no-objetual a objeto silueteado de su propia esencia; y justamente por ello violado. Bajo el peso de la tradición que Heidegger quiere quitarse de encima, lo inexpresable se hace expreso y compacto en la palabra «ser»; extraña al pensar e irracional, la protesta contra la reificación se reifica. Al tratar de manera inmediatamente temática lo inexpresable de la filosofía, Heidegger hace retroceder a ésta hasta la revocación de la consciencia. Como castigo, la fuente, según su concepción cegada, y que él trata de desenterrar, se seca, más indigente de lo que nunca ha estado la comprensión de la presuntamente destruida filosofía que a través de sus mediaciones tiende a lo inexpresable. Lo que, abusando de Hölderlin, se atribuye a la indigencia de la época es la del pensar que se imagina más allá del tiempo. La expresión inmediata de lo inexpresable es nula; cuando su expresión ha llevado carga, como en la gran música, su sello ha sido lo escurridizo y efímero y se ha adherido al transcurso, no al «eso es» denotativo. El pensamiento que quiere pensar lo inexpresable al precio del pensamiento lo falsea como lo que menos querría, el absurdo de un objeto,

sin más, abstracto.

El niño, podría aducir la ontología fundamental si para ella no fuera demasiado óntico-psicológico, pregunta por el ser. La reflexión lo aparta de ello y la reflexión de la reflexión querría, como de siempre ha sucedido en el idealismo, remediarlo. Pero la reflexión duplicada difícilmente pregunta como el niño, inmediatamente. El comportamiento de éste la filosofía, por así decir con el antropomorfismo del adulto, en cuanto la de la infancia de todo el género, se lo figura como pretemporal-supratemporal. Lo que le da problemas es antes bien su relación con las palabras (de las cuales se apropia con un esfuerzo apenas imaginable ya a una edad más avanzada) que el mundo, el cual, en cuanto compuesto de objetos de acción, le es, hasta cierto punto, familiar en las fases tempranas. Quiere asegurarse del significado de las palabras, y la ocupación con ellas, sin duda también una psicoanalíticamente explicable obstinación endiabladamente regañona, lo lleva a la relación entre palabra y cosa. A lo mejor le da la lata a su madre con el fastidioso problema de por qué el banco se llama banco. Su ingenuidad es no-ingenua. La cultura se ha infiltrado como lenguaje entre los primerísimos movimientos de su consciencia; una hipoteca sobre el discurso de la originariedad. El sentido de las palabras y su contenido de verdad, su «posición ante la objetividad», no se distinguen todavía nítidamente; saber lo que la palabra banco significa y lo que realmente es un banco –a lo cual se ha de añadir, sin embargo, el juicio existencial– a esa consciencia le es igual, o, al menos, no diferenciado, además de que en innumerables casos discernir resulta fatigoso. Precisamente en cuanto orientada por el vocabulario aprendido, está la inmediatez infantil en sí mediada, la insistencia en el «por qué», en lo primero, preformada. El lenguaje es experimentado como fuvsei, no como sevsei, *taken for granted*; en el comienzo es el fetichismo, y a él queda siempre sometido la caza del comienzo. Por supuesto, ese fetichismo es difícil de ver, pues sin excepción todo lo pensado es también lingüístico, el nominalismo irreflexivo tan falso como el realismo que confiere al lenguaje falible los atributos del revelado. Heidegger tiene para sí que no hay ningún en sí no lingüístico; que el lenguaje, por tanto, está en la verdad, no ésta en el lenguaje como algo meramente designado por él. Pero la participación constitutiva del lenguaje en la verdad no establece la identidad entre ambos. La fuerza del lenguaje se comprueba en el hecho de que en la reflexión

expresión y cosa se separan[7]. El lenguaje sólo se convierte en instancia de la verdad en la consciencia de la no-identidad de la expresión con lo significado. Heidegger se niega a esa reflexión; se detiene en el primer paso de la dialéctica de la filosofía del lenguaje. Su pensar es repristinación también porque le gustaría restaurar el poder del nombre a través de un ritual del nombrar. Para que los lenguajes secularizados se lo permitan al sujeto, este poder está sin embargo demasiado poco presente en ellos. Mediante la secularización los sujetos les han quitado el nombre, y es de su intransigencia, no de la confianza filosófica en Dios, de lo que ha menester la objetividad del lenguaje. Éste es más que *signum* sólo debido a su fuerza significativa cuando lo significado lo tiene de la forma más precisa y densa. Sólo es en la medida en que deviene, en la confrontación constante entre expresión y cosa; así procedió Karl Kraus, que sin embargo él mismo pudo haber propendido a una visión ontológica del lenguaje. Pero el procedimiento de Heidegger es, en frase acuñada por Scholem, cabalística germanizante. Con las lenguas históricas se comporta como si fueran las del ser, románticamente como todo lo violentamente antirromántico. Su tipo de destrucción enmudece ante la irreflexiva formación filológica, a la cual al mismo tiempo deja en suspenso. Tal consciencia asiente a lo que la rodea o al menos se aviene a ello; el genuino radicalismo filosófico, no importa cómo aparezca históricamente, es producto de la duda. La pregunta radical que no destruye más que a ésta es ella misma ilusoria.

La expresión enfática de la palabra «ser» la cimienta la vieja categoría heideggeriana de autenticidad, que luego, por supuesto, apenas se vuelve a mencionar. La trascendencia del ser con respecto al concepto y al ente quiere redimir el desiderátum de la autenticidad como lo que no es apariencia, ni prefabricada ni pasajera. Con razón se protesta contra el hecho de que el desarrollo histórico de la filosofía nivele la distinción entre esencia y apariencia, el impulso inherente a la filosofía en cuanto el ϑaumavzein, la insatisfacción ante la fachada. La tesis metafísica de la esencia como el verdadero mundo detrás de los fenómenos, una Ilustración irreflexiva la ha negado con la igualmente abstracta contratesis de que la esencia sería, en cuanto quintaesencia de la metafísica, la apariencia: como si la esencia fuera por tanto la esencia. En virtud de la escisión del mundo se encubre la ley de la escisión, lo auténtico. El positivismo, que se acomoda a ello eliminando como mito y proyección subjetiva lo que no es *datum*, lo que está oculto,

consolida con ello la apariencialidad lo mismo que antaño las doctrinas que se consolaban del sufrimiento en el *mundus sensibilis* con la aseveración de lo noumenal. En Heidegger hay algún vestigio de este mecanismo. Pero lo auténtico que él echa de menos se transforma enseguida en positividad, autenticidad en cuanto comportamiento de la consciencia que, apartándose de la profanidad, imita impotente el hábito teológico de la antigua teoría de la esencia. La esencia oculta es inmune a la sospecha de que sea una no-esencia. No se arriesga ninguna ponderación sobre, por ejemplo, que las categorías de la llamada masificación, que *Ser y tiempo* tanto como el librito de Jaspers en Göschen[8] sobre *La situación espiritual de la época* desarrollan, pudieran ser ellas mismas las de esa no-esencia oculta que hace de los hombres lo que son; éstos tienen entonces también que dejarse incluso insultar por la filosofía, porque se habrían olvidado de la esencia. La resistencia contra la consciencia reificada que vibra en el *pathos* de la autenticidad está rota. El resto de crítica se desata contra el fenómeno, a saber, los sujetos; a la esencia, cuya culpa es representada por la de éstos y se reproduce, no se la molesta. – Mientras que no se deja desviar del ϑaumavzein, la ontología fundamental malogra la respuesta a qué es auténtico por la forma de la pregunta. No por nada se adereza con el *dégoûtant* término de pregunta por el ser. Es mendaz porque se apela al interés corporal de cada individuo –el desnudo del monólogo de Hamlet, sea el individuo absolutamente negado con la muerte o tenga éste la esperanza del *non confundar* cristiano–, pero lo que Hamlet quiere decir con «ser o no ser» se sustituye por la esencia pura, que absorbe a la existencia. Al hacer, según el uso fenomenológico, de algo un tema con todo lujo de descripciones y distinciones, la ontología fundamental satisface y desvía de él. «La pregunta por el ser», dice Heidegger, «apunta, por ende, a una condición apriórica de posibilidad no sólo de las ciencias que escudriñan el ente en cuanto tal o cual ente y al hacerlo en cada caso se mueven ya en una comprensión del ser, sino a la condición de posibilidad de las ontologías mismas que anteceden a las ciencias ónticas y las fundan. Toda ontología, por rico y sólidamente articulado que sea el sistema de categorías de que disponga, resulta en el fondo ciega y una perversión de su intención más propia si antes no ha aclarado suficientemente el sentido del ser y concebido esta aclaración como su tarea fundamental»[9]. Mediante el desquiciamiento de lo que en tales proposiciones adereza la prolijidad fenomenológica como pregunta por el ser, ésta pierde lo que podría representarse bajo la palabra y,

si ello es posible, eso representado aún es degradado de tal modo a inhibición activa que como verdad superior, como auténtica respuesta a la pregunta eludida, se recomienda la renuncia. Para ser lo bastante auténtica, la llamada pregunta por el ser se restringe al punto sin dimensión de lo único que admite como genuino significado del ser. Se transforma en prohibición de ir más allá de sí misma, en último término de aquella tautología que en Heidegger se manifiesta en el hecho de que el ser que se desvela nunca dice otra cosa que sólo ser[10]. Si pudiera, la esencia tautológica del ser Heidegger la haría pasar aun por algo superior a las determinaciones de la lógica. Pero se ha de desarrollar a partir de la aporética. Como ya Husserl, Heidegger se pliega sin reparos a la vez a desiderata del pensamiento que en la historia de la metafísica, harto soberanamente puesta por él fuera de curso, se han demostrado incompatibles: a lo puro, libre de toda mezcla empírica y por tanto absolutamente válido; y a lo inmediato, dado sin más, incontestable porque carece de componente conceptual. Así es como Husserl combinaba el programa de una fenomenología «pura», a saber, eidética, con el de la autodonación del objeto fenoménico. Las normas contradictorias se unen ya en el título «fenomenología pura». El hecho de que no quisiera ser una teoría del conocimiento, sino una postura asumible a voluntad, dispensaba de pensar hasta el final la relación de sus categorías entre sí. A este respecto Heidegger sólo difiere de su maestro en que el contradictorio programa lo quita de su escenario husserliano, la consciencia, y lo traslada a la trascendencia de la consciencia, una concepción, por lo demás, que estaba prefigurada en el predominio del noema en el Husserl medio. Pero la incompatibilidad de lo puro y lo intuitivo obliga a elegir tan indeterminadamente el sustrato de su unidad que ya no contiene ningún momento a partir del cual una de las dos exigencias pudiera desmentir a la otra. Por eso el ser heideggeriano no puede ser ni ente ni concepto. Por la inexpugnabilidad así conseguida tiene que pagar con su nihilidad, una irrellenabilidad por ningún pensamiento ni intuición, que nada retiene en sus manos más que la igualdad a sí mismo del mero nombre[11]. Ni siquiera las infinitas repeticiones de las que están plagadas las publicaciones de Heidegger se han de achacar menos a su facundia que a la aporética. Sólo mediante la determinación llega un fenómeno más allá de sí. Lo que se mantiene totalmente indeterminado es dicho una y otra vez como sucedáneo suyo, del mismo modo que los gestos que rebotan en los objetos de su acción

se reiteran en un ritual sin sentido. Este ritual de la repetición la filosofía del ser lo comparte con el mito que tanto le gustaría ser.

La dialéctica de ser y ente, que no se puede pensar ningún ser sin ente y ningún ente sin mediación, es reprimida por Heidegger: los momentos que no son sin que el uno sea mediado por el otro son para él inmediadamente el uno, y este uno el ser positivo. Pero el cálculo no sale. La relación de deuda de las categorías es denunciada. Echado a puntapiés, el ente vuelve: el ser purgado del ente sólo es fenómeno originario mientras sin embargo tenga una vez más en sí al ente que excluye. Heidegger sale del apuro con una pieza maestra de estrategia; ésta es la matriz de todo su pensar. Con el término diferencia ontológica su filosofía se apodera hasta del momento indisoluble del ente. «Lo que hay que entender por tal ser que se supone completamente independiente de la esfera de lo óntico debe quedar en todo caso en suspenso. Su determinación lo arrastraría a la dialéctica de sujeto y objeto, de la que precisamente debe estar exento. En esta indeterminación, en el punto sin duda más central de la ontología heideggeriana, estriba el hecho de que los extremos ser y ente tienen también que permanecer necesariamente indeterminados el uno con respecto al otro, de tal modo que ni siquiera se puede indicar en qué consiste su diferencia. El discurso de la "diferencia ontológica" se reduce a la tautología de que el ser no es el ente porque es el ser. Heidegger comete por tanto la falta que reprocha a la metafísica occidental, a saber, que siempre ha quedado no dicho lo que el ser a diferencia del ente significa.»[12] Bajo el aliento de la filosofía el ente se convierte en una situación de hecho ontológica[13], expresión apagada e hipostasiada de que el ser se puede pensar sin el ente tan poco como, según la tesis fundamental de Heidegger, el ente sin el ser. Así realiza él su pirueta. La miseria de la ontología, no poderse pasar sin lo opuesto a ella, sin lo óntico; la dependencia del principio ontológico con respecto a su contrapartida, el inalienable *skandalon* de la ontología, se convierte en componente suya. El triunfo de Heidegger sobre las demás ontologías menos ingeniosas es la ontologización de lo óntico. Que no hay ser sin ente se lleva a la forma de que a la esencia del ser pertenece el ser del ente. Con ello se convierte algo verdadero en una no-verdad: el ente en esencia. El ser se apodera de lo que en la dimensión de su ser-en-sí él no querría ser, del ente cuya unidad conceptual el sentido literal del ser siempre significa también. Toda la construcción de la diferencia ontológica es una aldea potemkiniana[14]. Sólo

se erige a fin de que se pueda rechazar tanto más soberanamente la duda sobre el ser absoluto gracias a la tesis del ente como un modo de ser del ser[15]. Al ser todo ente singular llevado a su concepto, el de lo óntico, desaparece de él lo que, frente al concepto, hace de él un ente. La universalmente conceptual estructura formal del discurso de lo óntico y todo lo equivalente a éste sustituye al contenido, heterogéneo con respecto a lo conceptual, de ese concepto. Eso lo posibilita el hecho de que el concepto de ente –en absoluto diferente en esto del de ser celebrado por Heidegger– es aquel que abarca a lo sin más no-conceptual, a lo que no se agota en el concepto, sin no obstante expresar él mismo nunca su diferencia de lo abarcado. Puesto que «el ente» es el concepto para todo ente, el ente mismo se convierte en concepto, en una estructura ontológica que se transforma en la del ser sin solución de continuidad. En *Ser y tiempo* la ontologización del ente se traduce en la lapidaria fórmula: «La "esencia" del ser-ahí reside en su existencia»[16]. De la definición de ente-ahí, de lo existente *qua* existente, por los conceptos de ser-ahí y existencia resulta que lo que en el ente-ahí es precisamente no esencial, no ontológico, es ontológico. La diferencia ontológica se elimina en virtud de la conceptualización de lo no-conceptual como no-conceptualidad.

Lo óntico no molesta a la ontología si es igual a ella. La subrepción la fundamenta la anterioridad de la ontología con respecto a la diferencia ontológica: «Pero aquí no se trata de una contraposición de *existentia* y *essentia*, porque en general estas dos determinaciones metafísicas del ser, no digamos pues su relación, no están todavía en cuestión»[17]. Esto presuntamente antecedente a la diferencia ontológica cae en Heidegger, pese a la afirmación contraria, del lado de la esencia: al ser impugnada la diferencia que el concepto de ente expresa, el concepto es exaltado por lo no-conceptual que debería subyacerle. Esto puede captarse en otro *passus* del tratado sobre Platón. La pregunta por la existencia la desvía de ésta y la transforma en una pregunta por la esencia: «La frase "El hombre existe" no responde a la pregunta de si el hombre es realmente o no, sino que responde a la pregunta por la "esencia" del hombre»[18]. El discurso del todavía no allí donde se rechaza la antítesis de existencia y esencia[19] no es una casual metáfora temporal de algo atemporal. De hecho, es pensamiento arcaico, el de los hilozoístas jonios mucho más que de los eléatas; en los escasos filosofemas de aquéllos que se han conservado se mezclan confusamente

existencia y esencia. El trabajo y el esfuerzo de la metafísica antigua, desde la parmenídea que tenía que separar pensar y ser a fin de poder identificarlos, hasta la aristotélica, consistían en forzar la escisión. La desmitologización es escisión, el mito la unidad engañosa de lo no-escindido. Pero puesto que la insuficiencia de los principios originarios para la explicación del mundo en ellos cosignificado llevó a la descomposición de éstos y con ello la extraterritorialidad mágica del ser como algo que vagaba entre la esencia y el hecho se enzarzó en la red de los conceptos, Heidegger, en nombre del privilegio del ser, tiene que condenar el trabajo crítico del concepto como historia de una decadencia, como si la filosofía pudiera adoptar, más allá de la historia, una perspectiva histórica, mientras, por otra parte, debe sin embargo obedecer a la historia, la cual, lo mismo que la existencia, es ella misma ontologizada. Heidegger es antiintelectualista por coerción del sistema, antifilosófico por filosofía, lo mismo que los actuales renacimientos religiosos no se dejan inspirar por la verdad de sus doctrinas, sino por la filosofía de que sería bueno tener una religión. La historia del pensamiento es, hasta donde se la puede rastrear, dialéctica de la Ilustración. Por eso Heidegger, de manera bastante resuelta, no se detiene, como en su juventud quizá pudo seducirlo, en ninguna de sus etapas, sino que con una máquina del tiempo wellsiana se precipita en el abismo del arcaísmo en el que todo puede ser todo y significar todo. Tiende la mano al mito; también el suyo resulta ser uno del siglo XX, la apariencia, como la historia lo ha desenmascarado y que se patentiza en la perfecta incompatibilidad del mito con la forma racionalizada de la realidad en que toda consciencia está imbricada. Ésta presume de condición mitológica, como si tal cosa le fuera posible sin ser igual a ella. Con el concepto de ser de Heidegger se anuncia el mítico del destino: «El advenimiento del ente estriba en el sino del ser»[20]. La ensalzada indistinción entre existencia y esencia en el ser es llamada con el nombre de lo que es: ceguera del nexo natural, fatalidad de la concatenación, negación absoluta de la trascendencia que tremola en el discurso del ser. Esta trascendencia es la apariencia en el concepto de ser; pero su fundamento es el hecho[21] de que las determinaciones heideggerianas, las del ser-ahí, en cuanto la miseria de la historia humana real hasta hoy, son apartadas, se deshacen del recuerdo de ésta. Se convierten en momento del ser mismo y por tanto en algo preordenado a esa existencia. Su poder y gloria astrales son tan fríos con respecto al oprobio y la falibilidad de la realidad histórica

cuanto ésta es sancionada como inalterable. La celebración de lo sin sentido como sentido, la repetición ritual de los nexos naturales en las acciones simbólicas singulares como si, por ello, fueran sobrenaturales, es mítica. Categorías como la angustia, de las que no se puede estipular que deban conservarse para siempre, se convierten mediante su transfiguración en constituyentes del ser como tal, en algo preordenado a esa existencia, en su a priori. Se instalan como justamente el «sentido» que en la presente situación histórica no se puede nombrar positiva, inmediatamente. A lo sin sentido se le confiere sentido al suponer que el sentido del ser debe precisamente resultar en su reflejo, la mera existencia, en cuanto la forma de ésta.

La especial posición ontológica del ser-ahí Hegel la anticipa gracias a la tesis idealista de la prelación del sujeto. Hegel explota el hecho de que lo no-idéntico por su parte sólo cabe determinarlo como concepto; con ello para él se lo elimina dialécticamente, se lo lleva a la identidad; lo óntico ontológico. Esto lo delatan pronto ciertas matizaciones lingüísticas en la *Ciencia de la lógica*. La tercera nota al «devenir» que se asocia a Jacobi expone que espacio y tiempo «son expresamente determinados como indeterminados, lo cual –para volver hacia su más simple forma– es el ser. Pero justamente esta indeterminidad es lo que constituye la determinación de ellos; pues la indeterminidad es lo opuesto de la determinidad; por lo tanto, como lo opuesto, es ella misma lo determinado, o negativo, y por cierto que lo negativo puro, completamente abstracto. Esta indeterminidad o negación abstracta, que de este modo el ser tiene en sí mismo, es lo que tanto la reflexión externa como la interna expresan al ponerlo como igual a la nada, declararlo una vacía cosa del pensamiento, una nada. – O bien, si puede uno expresarse así, puesto que el ser es lo carente de determinación, no es la determinidad (afirmativa) la que él es, no el ser, sino la nada»[22]. La indeterminidad se emplea tácitamente como sinónimo de lo indeterminado. En su concepto desaparece aquello cuyo concepto es; éste es equiparado a lo indeterminado en cuanto su determinación, y esto permite la identificación de lo indeterminado con la nada. Con ello está ya en verdad supuesto el idealismo absoluto que la lógica primero tendría que demostrar. Del mismo sentido es la negación de Hegel a comenzar con el algo en lugar de con el ser. Es trivial que lo no-idéntico no es una inmediatez, que está mediado. Pero en puntos centrales Hegel no hace justicia a esa concepción propia. Según ésta, lo no-idéntico es ciertamente idéntico –en cuanto ello mismo mediado–, pero

sin embargo no-idéntico, lo otro con respecto a todas sus identificaciones. Él no lleva a término la dialéctica de lo no-idéntico, aunque por lo demás tiene la intención de defender la terminología precrítica contra la de la filosofía de la reflexión. Su propio concepto de lo no-idéntico, en él vehículo para hacer de ello lo idéntico, la igualdad-a-sí-mismo, tiene inevitablemente lo contrario a ésta como contenido; sobre esto pasa rápidamente. Lo que estableció expresamente en el escrito sobre la diferencia y enseguida se integró en su propia filosofía se convierte en la objeción más grave contra ésta. El sistema absoluto de Hegel, que estriba en la resistencia perenne de lo no-idéntico, se niega, contra su autocomprensión, a sí mismo. Verdaderamente, sin algo no-idéntico no hay ninguna identidad, mientras que ésta, en cuanto total, en él se arroga sin embargo la prelación ontológica en sí. Contribuye a ello la elevación de la mediatidad de lo no-idéntico a ser absolutamente conceptual de esto. En lugar de hacerlo suyo en conceptos, la teoría devora lo indisoluble mediante la subsunción bajo su concepto universal, el de la indisolubilidad. La remisión de la identidad a lo no-idéntico, como Hegel casi consiguió, es la protesta contra toda filosofía de la identidad. La categoría aristotélica de *steresis* se convierte en su triunfo y en su fatalidad. Lo que necesariamente escapa al concepto abstracto, que éste no puede ser él mismo lo no-conceptual, para él cuenta, frente a aquello de lo que por fuerza abstrae, como mérito, algo superior, espíritu. Lo que es menos debe ser más verdadero, como luego en la infatuada ideología heideggeriana del esplendor de lo simple. Pero la apología de la indigencia no es meramente la de un pensar de nuevo contraído a un punto, sino que tiene su función precisamente ideológica. La afectación de sencillez sublime que desentierra la dignidad de la pobreza y de la vida frugal se ajusta al permanente contrasentido de la carencia real en una sociedad cuyo nivel de producción no permite seguir alegando que no hay bienes suficientes para todos. Flirteando con el amigo renano de la casa, la filosofía, mantenida por su propio concepto lejos de la ingenuidad, ayuda a pasar por alto esto: a su historia del ser la carencia le brilla como lo superior por antonomasia o al menos *ad calendas graecas*. Ya en Hegel pasa por lo más sustancial lo aportado por la abstracción. La materia, incluida la transición a la existencia, la trata él según el mismo *topos*[23]. Puesto que el concepto de ésta es indeterminado, puesto que en cuanto concepto le falta justamente lo que con él se significa, toda la luz cae sobre su forma. Ello inserta a Hegel en el límite extremo de la metafísica

occidental. Engels vio esto, pero extrajo la consecuencia inversa, igualmente no-dialéctica, de que la materia es el primer ser[24]. La crítica dialéctica conviene al mismo concepto de primer ser. Heidegger repite la maniobra eulenspiegeliana[25] de Hegel. Sólo que éste la practica abiertamente, mientras que Heidegger, que no quiere ser idealista, envuelve en nubes la ontologización de lo óntico. Sin embargo, el estímulo a engalanar el menos en el concepto como su más es en todas partes la renuncia platónica según la cual lo no-sensible es lo superior. La lógica sublima el ideal ascético al máximo y al mismo tiempo lo fetichiza, desprovista como está de la tensión hacia lo sensible en que el ideal ascético tiene su verdad contra el engaño del cumplimiento autorizado. El concepto, que se hace puro al rechazar su contenido, funciona en secreto como modelo de una organización de la vida de la que, a pesar de todo el progreso del aparato –al cual corresponde el concepto–, a ningún precio puede sin embargo desaparecer la pobreza. Si de alguna manera fuera posible, irónicamente la ontología lo sería como epítome de la negatividad. Lo que permanece igual a sí mismo, la pura identidad, es lo malo; intemporal la fatalidad mítica. En cuanto secularización de la segunda, la filosofía fue su esclava por cuanto con gigantesco eufemismo reinterpretó lo inalterable como lo bueno hasta las teodiceas de Leibniz y Hegel. Si se quisiera proyectar una ontología y para ello se siguiera el hecho fundamental cuya repetición hace de él una invariante, éste sería el horror. Una ontología de la cultura tendría que asumir sobre todo aquello en lo que la cultura ha fracasado absolutamente. El lugar de una ontología filosóficamente legítima sería más la construcción de la industria cultural que la del ser; bueno sólo sería lo que se le escapara a la ontología.

La ontologización de lo óntico es a lo que primariamente apunta la doctrina de la existencia. Puesto que ésta, según el ancestral argumento, no puede ser deducida de la esencia, ella misma debe ser esencial. La existencia es elevada por encima del prototipo de Kierkegaard, pero justamente por ello, en comparación con éste, se la enroma. Incluso la sentencia bíblica «Por sus frutos los conoceréis» suena en el templo de la existencia como profanación de éste y tiene que enmudecer. Modo de ser del ser, la existencia deja de oponerse antitéticamente al concepto, lo que en ella hay de doloroso es alejado. Recibe la dignidad de la idea platónica, pero también el blindaje de lo que no puede ser pensado de otro modo, porque no es nada pensado, sino que simplemente es ahí. En esto están de acuerdo Heidegger y Jaspers. Éste

reconoce cándidamente la neutralización de la existencia contra Kierkegaard: «En sus decisiones negativas sentía... yo... lo contrario de todo lo que amaba y quería, de todo lo que yo estaba y no estaba dispuesto a hacer»[26]. Incluso el existencialismo de Jaspers, que en la construcción del concepto de ser no se ha dejado seducir por el *pater subtilis*, se ha entendido a sí desde el comienzo como «pregunta por el ser»[27]; ambos pudieron, sin serse infieles, santiguarse ante lo que en París, bajo el signo de la existencia, harto rápidamente para su gusto se abrió paso de las aulas a las tabernas[28] y allí resonaba menos respetablemente. Por supuesto, mientras la crítica se estanca en la tesis de la no-ontologizabilidad de lo óntico, ella misma sigue siendo juicio sobre relaciones estructurales invariantes, por así decir demasiado ontológica; éste fue el motivo filosófico del giro de Sartre hacia la política. Tras la Segunda Guerra Mundial, el movimiento que se llamó existencialista y se comportaba vanguardistamente tenía algo de endeble, vago. El existencialismo, del que el *establishment* alemán recelaba como subversivo, se parece a las barbas de sus adeptos. Se visten de modo oposicionista estos adolescentes parecidos a hombres de las cavernas, que se niegan a seguir colaborando en la patraña de la cultura, mientras que sin embargo no hacen sino pegarse el emblema pasado de moda de la dignidad patriarcal de sus abuelos. Lo que es verdadero en el concepto de existencia es la protesta contra una situación de la sociedad y del pensamiento cientifista que expulsa a la experiencia no reglamentada, virtualmente al sujeto en cuanto momento del conocimiento. La de Kierkegaard contra la filosofía era también la protesta contra la consciencia reificada, en la que, según decía, la subjetividad se había extinguido: defendía de la filosofía incluso el interés de ésta. Esto se repite anacrónicamente en las escuelas existencialistas francesas. La subjetividad, entretanto realmente desvigorizada e interiormente debilitada, es aislada y –complementariamente a la hipóstasis heideggeriana de su polo opuesto, el ser– hipostasiada. La disociación del sujeto, lo mismo que la del ser, desemboca, de manera palmaria en el Sartre de *L’être et le néant*, en la ilusión de la inmediatez de lo mediado. El ser está tan mediado por el concepto, y, por tanto, por el sujeto, como a la inversa, el sujeto está mediado por el mundo en que vive, como impotente y meramente interior es también su decisión. Tal impotencia hace que la no-esencia cósica triunfe sobre el sujeto. El concepto de existencia sedujo a muchos como arranque de la filosofía porque parecía reunir lo divergente: la reflexión sobre el sujeto que

constituye a todo conocimiento y, por tanto, a todo ente, y la individuación concreta, inmediata a todo sujeto singular, de la experiencia de éste. La divergencia entre ambas irritaba al planteamiento subjetivo en su conjunto: al sujeto constitutivo se le podía reprochar que fuera meramente extraído de lo empírico y por tanto incapaz de fundamentarlo a él y a cualquier ser-ahí empírico; al individuo, que fuera un fragmento contingente del mundo y careciera de la necesidad esencial de la que ha menester para abarcar y, en la medida de lo posible, fundar el ente. La existencia o, en la jerga demagógica, el hombre, parece tanto universal, la esencia común a todos los hombres, como específico, en la medida en que esto universal no puede ser representado, ni siquiera sólo pensado, de otro modo que en su particularización, la individualidad determinada. Antes de toda crítica del conocimiento, sin embargo, en la más simple meditación sobre el concepto hombre, este eureka pierde, *in intentione recta*, su evidencia. Lo que es el hombre no se puede indicar. El de hoy es función, no-libre, regresa detrás de todo lo que se le asigna como invariante, excepción hecha de la desamparada indigencia en que no pocas antropologías se regocijan. Las mutilaciones que desde hace milenios se le han infligido las arrastra consigo como herencia social. Si la esencia del hombre se descifrase a partir de su constitución actual, eso sabotearía su posibilidad. Apenas serviría ya una llamada antropología histórica. Incluiría ciertamente la evolución y los condicionantes, pero se los atribuiría a los sujetos haciendo abstracción de la deshumanización que ha hecho de ellos lo que son y que sigue siendo tolerada en nombre de una *qualitas humana*. Cuanto más concreta aparece, tanto más engañosa deviene la antropología, indiferente con respecto a lo que en el hombre en absoluto se fundamenta en él en cuanto el sujeto, sino en el proceso de desubjetivación que desde tiempos inmemoriales ha corrido en paralelo con la formación histórica del sujeto. La tesis de la antropología oportunista según la cual el hombre es abierto –rara vez le falta la maligna mirada de reojo al animal– está vacía; su propia indeterminidad, su bancarrota, la hacen pasar por algo determinado y positivo. La existencia es un momento, no el todo contra el que fue inventada y del que, separada, acaparó la irredimible pretensión del todo en sí en cuanto se estilizó como filosofía. Que no se pueda decir lo que el hombre es no es una antropología particularmente sublime, sino un *veto* a cualquiera de ellas.

Mientras que, nominalistamente, se vale de la existencia contra la esencia,

como arma de la teología contra la metafísica, Kierkegaard provee inmediatamente de dotación de sentido a la existencia, al individuo, ya según el dogma de la semejanza a Dios de la persona. Polemiza contra la ontología, pero el ente, en cuanto ser-ahí «ese individuo», absorbe sus atributos. De modo no muy diferente a las reflexiones iniciales de *La enfermedad mortal*, es caracterizada también la existencia en *Ser y tiempo*; el título legal de la ontologización de ésta es la «transparencia» kierkegaardiana del sujeto, la consciencia: «Al ser mismo, con respecto al cual el ser-ahí puede comportarse de tal o cual manera y siempre se comporta de alguna manera, lo llamamos existencia»[29], o literalmente: «En razón de su determinidad existencial, el ser-ahí es en sí mismo "ontológico"»[30]. El concepto de subjetividad no tornasola menos que el de ser y cabe por tanto sintonizarlo con éste como se quiera. Su plurivocidad permite equiparar el ser-ahí a un modo de ser del ser y despachar la diferencia ontológica por medio del análisis. Al ser-ahí se le llama entonces óntico en virtud de su individuación espacio-temporal, ontológico en cuanto logos. Lo que es dudoso en la inferencia heideggeriana del ser-ahí al ser es ese «al mismo tiempo» que el discurso heideggeriano de la «múltiple prelación» del «ser-ahí» «sobre todo otro ente» implica. Puesto que el sujeto está determinado por la consciencia, aquello a lo que la consciencia se adhiere indisociablemente no es también en él totalmente consciencia, transparente, «ontológico». Ningún algo, sólo frases, podrían en general ser ontológicas. El individuo que tiene consciencia y cuya consciencia no sería sin él resulta espacio-temporal, facticidad, ente; no ser. En el ser hay sujeto, pues es concepto, no inmediatamente dado: pero en el sujeto hay consciencia humana singular y por tanto algo óntico. Que este ente pueda pensar no basta para despojarlo de su determinación en cuanto de un ente, como si él fuese inmediatamente esencial. Precisamente no «en sí mismo» es «ontológico», pues esta mismidad postula eso óntico que la doctrina de la prelación ontológica elimina de sí.

Pero a crítica se presta no meramente el hecho de que el concepto ontológico de existencia extirpe lo no-conceptual al elevarlo a su concepto, sino igualmente la relevancia que con ello cobra el momento no-conceptual. El nominalismo, una de las raíces de la filosofía existencial del protestante Kierkegaard, procuró a la ontología heideggeriana la fuerza de atracción de lo no-especulativo. Lo mismo que en el concepto de existencia lo existente es falsamente conceptualizado, así complementariamente a lo existente se le

atribuye una prelación sobre el concepto de la que luego se vuelve a aprovechar el concepto ontológico de existencia. Si el individuo es apariencia socialmente mediada, también lo es su forma de reflexión epistemológica. Por qué la consciencia individual del que habla, que ya en la partícula «mi» presupone una universalidad lingüística que él niega por la primacía de su particularización, debe ser anterior a cualquier otra es inescrutable; lo contingente que lo obliga a comenzar con su conciencia, en la cual está enraizado de una vez por todas, se le convierte en fundamento de la necesidad. Con ello, como Hegel no tardó en reconocer, lo que está implícito en la limitación al «mi» a priori es la referencia a eso otro que por ello debe ser excluido. La sociedad es antes que el sujeto. El hecho de que éste se tenga por ente anterior a la sociedad es su error necesario y dice algo meramente negativo sobre la sociedad. En el «mi» la relación de propiedad se ha perpetuado lingüísticamente, se ha convertido casi en forma lógica. Sin el momento de lo universal al que el mi alude al distinguirse de él, el puro tovde es tan abstracto como lo universal que es acusado de vacío y nulo por el tovde ti aislado. El personalismo filosófico de Kierkegaard, acaso también su destilación buberiana, venteaba en el nominalismo la oportunidad latente de la metafísica; una Ilustración consecuente devuelve sin embargo a la mitología en el punto en que absolutiza el nominalismo en lugar de penetrar, dialéctica, también su tesis; allí donde, en la fe en un dato último, interrumpe la reflexión. Tal interrupción de la reflexión, el orgullo positivista por la propia ingenuidad, no es nada distinto de la autoconservación irreflexiva convertida en concepto terco.

El concepto de lo existencial, al que Heidegger prefiere el existencial ya ontologizado que es el ser-ahí *qua* ser, está dominado por la idea de que la medida de la verdad no es su objetividad, sea de la índole que sea, sino el puro ser así y comportarse así de quien piensa. La razón subjetiva de los positivistas es ennoblecida al despojarla de su momento racional. En esto Jaspers sigue a Kierkegaard sin ambages; el objetivismo de Heidegger difícilmente suscribiría, por cierto, la proposición de que la subjetividad es la verdad; esto es, no obstante, lo que resuena en el análisis de los existenciales en *Ser y tiempo*. A su popularidad en Alemania contribuye que el gesto radical y el tono pastoral se combinen con una ideología, dirigida a la persona, de lo nuclear y lo auténtico, cualidades que los individuos, en el espíritu de privilegio, se reservan para sí mismos con taimado candor. Si, por

su esencia, descrita como funcional por Kant, la subjetividad disuelve las sólidas sustancias preordenadas, su afirmación ontológica mitiga la angustia ante ello. La subjetividad, el concepto de función katejxochvn, se convierte en lo absolutamente sólido, tal como por lo demás ya se había establecido en la doctrina kantiana de la unidad trascendental. Pero la verdad, la constelación de sujeto y objeto en la cual ambos se compenetran, cabe reducirla a la subjetividad tan poco como, a la inversa, a ese ser cuya relación dialéctica con la subjetividad Heidegger trata de borrar. Lo que en el sujeto es verdadero se despliega en la referencia a lo que no es él mismo, de ningún modo mediante la afirmación jactanciosa de su ser-así. Que Hegel lo supiera fastidia a las escuelas de la repristinación. Si la verdad fuera efectivamente la subjetividad, si el pensamiento no fuera nada más que repetición del sujeto, el pensamiento sería nulo. La elevación existencial del sujeto elimina por amor a éste lo que podría revelársele. Con ello se entrega al relativismo, al cual se cree superior, y rebaja al sujeto a su contingencia opaca. Tal existencialismo irracional saca pecho y azuza contra los intelectuales al reconocerse como también uno de ellos: «Pero el filósofo arriesga el palabreo en el que no hay ninguna distinción objetiva entre un hablar auténtico de origen filosofante y una intelectualidad vacía. Mientras que en cuanto investigador tiene siempre criterios de validez universal para sus resultados y su satisfacción en la ineluctabilidad de su validez, en cuanto filósofo el hombre para la distinción entre el hablar vacío y el que despierta a la existencia sólo tiene el siempre subjetivo criterio de su propio ser. Por eso el *ethos* de la actividad teórica es radicalmente distinto en las ciencias y en la filosofía»[31]. Despojada de lo otro a sí en que se enajena, la existencia, que de este modo se proclama criterio del pensamiento, otorga autoritariamente a sus meros decretos la validez que en la praxis política otorga el dictador a la concepción del mundo de turno. La reducción del pensamiento a los pensantes detiene su progreso, en el cual solamente se convertiría en pensamiento y en el cual únicamente viviría la subjetividad. Ésta, en cuanto el suelo apisonado de la verdad, se reifica. Todo esto era ya audible en el sonido de la anticuada palabra personalidad. El pensar hace de sí lo que el pensante es ya de antemano, tautología, una forma de la consciencia regresiva. En lugar de esto, el potencial utópico del pensamiento sería que éste, mediado por la razón incorporada en los sujetos singulares, atravesara la limitación de los que piensan así. Su mejor fuerza es sobrevolar a los pensantes débiles y falibles.

A ésta la paraliza –desde Kierkegaard con fines oscurantistas– el concepto existencial de verdad, la estupidez se propaga como fuerza que lleva a la verdad; por eso en todos los países el culto de la existencia florece en provincias.

Hace tiempo que la ontología ha casado la oposición del concepto de existencia al idealismo. El ente, que otrora debía dar testimonio contra la consagración de la idea hecha por hombres, ha sido provisto con la mucho más ambiciosa consagración del ser mismo. Su éter lo ennoblece de antemano frente a las condiciones de la existencia material a las que el Kierkegaard del «instante» se refería cuando confrontaba la idea con la existencia. Mediante la absorción del concepto de existencia en el ser, es más, ya mediante su preparación filosófica como concepto universal susceptible de discusión, se escamotea a su vez la historia, que en Kierkegaard, el cual no menospreciaba a los hegelianos de izquierdas, había irrumpido en la especulación bajo el *signum* teológico del paradójico contacto entre el tiempo y la eternidad. La ambivalencia de la doctrina del ser: tratar del ser y al mismo tiempo ontologizarlo, desposeerlo por tanto de todo lo no-conceptual en él mediante el recurso a su *characteristica formalis*, determina también su relación con la historia[32]. De una parte, mediante su transposición en el existencial se aleja de la historicidad la sal de lo histórico, la pretensión de toda *prima philosophia* a una doctrina de las invariantes se extiende a lo que varía: la historicidad detiene la historia en lo no-histórico, sin preocuparse de las condiciones históricas a las que subyacen la conexión interna y la constelación de sujeto y objeto[33]. Esto permite luego el veredicto sobre la sociología. Ésta, como antes la psicología en Husserl, se deforma en la cosa misma de una relativización exterior que perjudica al trabajo probo del pensamiento; como si lo que se acumula en el núcleo de todo lo que cabe conocer no fuera historia real; como si todo conocimiento que se resiste en serio a la reificación no pusiera las cosas petrificadas en flujo, no percibiera justamente por ello en éstas la historia. Por otra parte, la ontologización de la historia permite de nuevo atribuir el poderío del ser al poder histórico no considerado y así justificar la subordinación a las situaciones históricas como si la urgiera el ser mismo. Karl Löwith ha puesto de relieve este aspecto de la visión heideggeriana de la historia[34]. El hecho de que según el caso la historia puede ser ignorada o divinizada es una consecuencia política que se puede extraer de la filosofía del ser. El tiempo mismo, y con él la caducidad,

es igualmente absolutizado y transfigurado como eterno por los proyectos de la ontología existencial. El concepto de existencia, en cuanto el de la esencialidad de la caducidad, la temporalidad de lo temporal, mantiene lejos a la existencia al nombrarla. Una vez se la trata como título de un problema fenomenológico, ya está integrada. Éstas son las consolaciones más recientes de la filosofía, del mismo cuño que el eufemismo mítico; fe falsamente resucitada en que el hechizo de la naturaleza se rompería remedándolo propiciatoriamente. El pensar existencial se mete en la caverna de la mímesis anterior. Al hacerlo condesciende, no obstante, al prejuicio más nefasto de la historia de la filosofía despedida por él como empleado superfluo, el platónico de que el bien tiene que ser lo imperecedero, con lo cual no se dice más que en la guerra permanente los en cada caso más fuertes tendrían razón. Sin embargo, si la pedagogía de Platón cultivaba las virtudes guerreras, éstas, según el diálogo *Gorgias*, tenían que rendir cuentas ante la idea de justicia, la suprema. Pero en el oscurecido cielo de la doctrina existencial no brilla ya ninguna estrella. La existencia es santificada sin lo que santifica. De la idea eterna en la que el ente debía participar o por la que debía ser condicionado no queda más que la afirmación nuda de lo que de todos modos es: aprobación del poder.

[1] Hay que comenzar por distinguir la relación sujeto-objeto en el juicio, en cuanto puramente lógica, y la relación de sujeto y objeto, en cuanto epistemológico-material; el término «sujeto» significa allí y aquí algo casi contradictorio. En la teoría del juicio es lo puesto a la base, de lo que se predica algo; con respecto al acto de juicio y a lo juzgado en la síntesis del juicio, en cierto modo la objetividad, aquello sobre lo que se ejerce el pensar. Pero epistemológicamente «sujeto» significa la función cogitativa, a menudo también ese ente que piensa y que sólo cabe excluir del concepto «yo» al precio de que éste deje de significar lo que significa. Si bien, pese a todo, esta distinción envuelve una estrecha afinidad de lo distinguido. La constelación de un hecho afectado por el juicio –en el lenguaje de la fenomenología, de «lo juzgado como tal»–, y de la síntesis, que estriba en ese hecho tanto como lo instaura, recuerda a la material de sujeto y objeto. Éstos se distinguen igualmente, no pueden ser reducidos a la identidad pura de uno u otro lado, y allí se condicionan recíprocamente porque ningún objeto es determinable sin la determinación que hace de él tal, el sujeto, y porque ningún sujeto puede pensar nada que no sea algo que esté frente a él, el sujeto mismo no exceptuado: el pensar está encadenado al ente. El paralelismo entre lógica y teoría del conocimiento es más que mera analogía. La relación puramente lógica entre hecho y síntesis, que se sabe sin tener en cuenta la existencia, la facticidad espacio-temporal, es en verdad una abstracción de la relación

sujeto-objeto. Ésta es puesta bajo el punto de vista del pensar puro, todo contenido cosal particular óntico descuidado, sin que sin embargo esta abstracción tenga poder sobre el algo que ocupa el lugar vacío de la cosalidad y que, por general que sea el nombre que se le dé a aquélla, se refiere a lo cosal, que, sólo a través de esto, se convierte en lo que ello mismo significa. El dispositivo metodológico de la abstracción tiene su límite en el sentido de lo que ésta se figura tener entre manos como forma pura. Al «algo» lógico-formal la huella del ente le es indeleble. La forma algo está constituida según el modelo del material, del tovde ti; es forma de lo material y en esta medida, según su propio significado puramente lógico, necesitada de aquello metalógico por lo que la reflexión epistemológica se esforzaba en cuanto el polo opuesto al pensar.

[2] Desarrollado por W. BENJAMIN, *Escritos I,* Fráncfort, 1955, pp. 366 ss. y 426 ss. [ed. cast.: *Escritos interrumpidos,* Madrid, Taurus, 1973, pp. 17-58].

[3] Cfr. M. HORKHEIMER y Th. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung,* Amsterdam, 1947, p. 26 [ed. cast.: *Dialéctica de la Ilustración,* Madrid, Trotta, 1997, p. 69].

[4] J. C. F. HÖLDERLIN, *WW 2,* Friedrich Beissner (ed.), Stuttgart, 1953, p. 190.

[5] «El ser en cuanto tema fundamental de la filosofía no es el género de ningún ente, y sin embargo concierne a todo ente. Su "universalidad" se ha de buscar más arriba. El ser y la estructura del ser están más allá de todo ente y de toda posible determinación de un ente que sea ella misma ente. El ser es lo trascendente por antonomasia. La del ser del "ser-ahí" es una trascendencia señalada en la medida en que implica la posibilidad y la necesidad de la más radical individuación. Todo abrir el ser en cuanto *transcendens* es conocimiento trascendental. La verdad fenomenológica (la apertura del ser) es *veritas transcendentalis*» (HEIDEGGER, *Sein und Zeit,* 38 [ed. cast.: *El ser y el tiempo,* México, Fondo de Cultura Económica, 1974, pp. 48 ss.]).

[6] El hecho de que, pese a su contacto con Hegel, se aparte de la dialéctica, le confiere el atractivo de la trascendencia alcanzada. Refractaria a la reflexión dialéctica a la que constantemente alude, se gobierna con la lógica tradicional y, según el modelo del juicio predicativo, se apodera del carácter de firmeza e incondicionalidad de lo que para la lógica dialéctica era mero momento. Así, por ejemplo, según una formulación inicial (cfr. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 13 [ed. cast.: *El ser y el tiempo,* cit., pp. 21 ss.], el ser-ahí debe ser eso óntico, existente, que tiene la ventaja –inconfesadamente paradójica– de ser ontológico. El ser-ahí es una variante alemana y vergonzosa del sujeto. A Heidegger no se le escapaba que es tanto principio de la mediación como inmediado, que en cuanto *constituens* presupone el *constitutum* facticidad. El hecho es dialéctico; Heidegger lo traduce a todo trance a la lógica de la falta de contradicción. De los momentos mutuamente contradictorios del sujeto se hacen dos atributos que él le pega como a una sustancia. Pero esto contribuye a la dignidad ontológica: la contradicción no desplegada se convierte en garantía de algo superior en sí porque no se adapta a las condiciones de la lógica discursiva en cuyo lenguaje es traducida. Gracias a esta proyección, llamada ser, debe estar, en cuanto algo positivo, tanto por encima del concepto como por encima del hecho. Tal positividad no resistiría a su reflexión dialéctica. Semejantes esquemas son tovpoi de la ontología fundamental en su conjunto. La trascendencia por encima del pensamiento, tanto como por encima del hecho, la extrae de que las estructuras dialécticas son expresadas e

hipostasiadas no dialécticamente, como si se las pudiera simplemente nombrar.

[7] Cfr. H. SCHWEPPENHÄUSER, «Studien über die Heideggersche Sprachtheorie» [«Estudios sobre la teoría heideggeriana del lenguaje»], en *Archiv für Philosophie [Archivo para la filosofía]* 7 (1957), p. 304.

[8] K. JASPERS, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlín, 1931 [ed. cast.: *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, Madrid, Labor, 1933]. *[N. del T.]*

[9] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 27 [ed. cast.: p. 21].

[10] Cfr. s*upra*, p. 76.

[11] «El excedente de objetividad que se le atribuye» –al ser– «pone a ésta al descubierto en toda su vacuidad: "como opinión vacía de simplemente todo". Sólo en virtud de un quid pro quo, a saber, al imputarle la ontología moderna el significado que le corresponde al ser en cuanto lo significado, el ser es significativo aun sin sujeto significante. La escisión arbitraria, la subjetividad por tanto, se revela así como su *principium vitale*. La ontología no puede en absoluto concebir al ser de otro modo que a partir del ente, pero justamente escamotea este condicionamiento suyo» (Karl Heinz Haag, *op. cit.*, p. 69).

[12] K. H. Haag, *op. cit.*, p. 71.

[13] La doctrina heideggeriana de la prioridad del ser-ahí en cuanto lo óntico que, al mismo tiempo, es ontológico, de la presencia del ser, hipostasía al ser de antemano. Sólo si el ser, como a Heidegger le gustaría, se autonomiza como algo precedente al ser-ahí, recibe el ser-ahí la transparencia del ser, la cual a su vez es, sin embargo, lo único que se supone que descubre a éste. También en este sentido es subrepticia la supuesta superación del subjetivismo. Pese al plan reductivo de Heidegger, la doctrina de la trascendencia del ser en el ente reintrodujo de contrabando justamente la primacía ontológica de la subjetividad de la que el lenguaje de la ontología fundamental abjura. Heidegger fue consecuente cuando posteriormente invirtió el análisis del ser-ahí en el sentido de una primacía incólume del ser que no se puede fundamentar a partir del ente porque, según él, el ser precisamente no es. Por supuesto, así todo aquello por lo que él había producido efecto se vino abajo, pero ese efecto ya había pasado a la autoridad de lo posterior.

[14] Alusión a las aldeas artificialmente ideales que el político Grigori Alexandrovich Potemkin (1739-1791) mandó construir y llenar de figurantes a orillas del río Dnieper a fin de que al visitar la zona la emperatriz Catalina II se llevara una buena impresión de la administración de su favorito. *[N. del T.]*

[15] «... si es que a la verdad del ser pertenece que el ser nunca se halla sin el ente, que un ente jamás es sin el ser» (HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, Fráncfort del Meno, ^{5}1949, p. 41).

[16] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 42 [ed. cast.: *El ser y el tiempo*, cit., p. 54).

[17] M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, cit., p. 68 [ed. cast.: *Doctrina de la verdad según Platón*, cit., p. 177].

[18] *Op. cit.*, pp. 70 ss. [ed. cast.: *op. cit.*, pp. 179 ss.].

[19] Cfr. *op. cit.*, p. 68 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 177].

[20] *Op. cit.*, p. 75 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 185].

[21] M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, cit., p. 68 [ed. cast.: *Doctrina de la*

verdad según Platón, cit., p. 177].

[22] G. W. F. HEGEL, *WW* 4, cit., p. 110 [ed. cast.: *Ciencia de la lógica*, cit., p. 91].

[23] Cfr. sobre esto W. BECKER, *Die Dialektik der Grund und Begründeten in Hegels Wissenschaft der Logik [La dialéctica del fundamento y de lo fundamentado en la* Ciencia de la lógica *de Hegel]*, tesis doctoral, Fráncfort, 1964, p. 73.

[24] Cfr. A. SCHMIDT, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx [El concepto de naturaleza en la doctrina de Marx], Frankfurter Beiträge zur Soziologie [Contribuciones frankfurtianas a la sociología]*, vol. 11, Fráncfort, 1962, pp. 22 ss. [ed. cast.: *El concepto de la naturaleza en Marx*, Madrid, Siglo XXI, 1977, pp. 30 ss.].

[25] Alusión al legendario pícaro alemán Till Eulenspiegel. *[N. del T.]*

[26] K. JASPERS, *Philosophie*, vol. I, Berlín, Gotinga, Heidelberg, 1956, p. XX.

[27] *Op. cit.*, p. 7.

[28] Cfr. *op. cit.*, p. XXIII y M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, Fráncfort del Meno, 1949, por ejemplo, pp. 47 ss.

[29] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 12 [ed. cast.: *El ser y el tiempo*, cit., p. 22].

[30] *Ibid.*, p. 13 [ed. cast.: *ibid.*, p. 23].

[31] K. Jaspers, *Philosophie*, cit., p. 264.

[32] «Sólo un ente que en su ser es esencialmente venidero, de tal manera que, libre para su muerte estrellándose contra ella, puede dejarse arrojar retroactivamente sobre su ahí fáctico, es decir, sólo un ente que en cuanto venidero ha sido igualmente originario, puede, transmitiéndose a sí mismo la posibilidad heredada, asumir su propia yección y ser instantáneamente para “su tiempo”. Sólo la auténtica temporalidad, que es al mismo tiempo finita, hace posible algo como un destino, es decir, una auténtica historicidad» (Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 385 [ed. cast.: *El ser y el tiempo*, cit., pp. 415 ss.]).

[33] Por su forma lingüística a la ontología fundamental cabe imputarle un momento histórico y social que por su parte no cabría reducir a la pura *essentia* de la historicidad. Los relativos a la crítica del lenguaje en la *Jerga de la autenticidad* son por tanto hallazgos contra el contenido filosófico. La arbitrariedad que Heidegger arrastra consigo en el concepto de proyecto, herencia inmediata de la fenomenología desde su transición a una disciplina material, se hace flagrante en los resultados: las determinaciones específicas de ser-ahí y existencia en Heidegger, lo que él atribuye a la *condition humaine* y considera como clave de una verdadera doctrina del ser, no son rigurosas, como él pretende, sino deformadas por algo contingentemente privado. El falso tono lo tapa y precisamente por ello lo confiesa.

[34] «Las comillas que Heidegger pone a “su tiempo” en la cita supra deben presumiblemente aludir al hecho de que no se trata de un “compromiso” arbitrario con un hoy contemporáneo que se impone momentáneamente, sino del tiempo decisivo de un auténtico instante cuyo carácter decisivo resulta de la distinción entre tiempo e historia vulgares y existenciales. Pero ¿cómo se puede distinguir nítidamente en un caso dado si el tiempo de la decisión es un instante “originario” o sólo un “hoy” intruso en el curso y transcurso de un acontecer cósmico? La resolución que no sabe a qué se ha resuelto no da ninguna respuesta a eso. Más de una vez ha sucedido ya que personas muy resueltas se comprometen con una causa que tenía la pretensión de ser fatal y decisiva y que sin

embargo era vulgar y no digna del sacrificio. ¿Cómo se ha en general de poder trazar dentro de un pensar absolutamente histórico el límite entre el acontecer “auténtico” y lo que acontece “vulgarmente”, y distinguir nítidamente entre el destino autoelegido y los sinos no elegidos que golpean al hombre y lo inducen a una elección y decisión momentáneas? ¿Y no se ha vengado suficientemente la historia vulgar del desprecio de Heidegger hacia lo meramente presente hoy, al inducirlo en un instante vulgarmente decisivo a asumir bajo Hitler la dirección de la Universidad de Friburgo y traducir su resuelto ser-ahí más propio en un “ser-ahí alemán” para poner en práctica la teoría ontológica de la historicidad existencial en el suelo óntico del acontecer realmente histórico, es decir, político?» (Karl LÖWITH, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit [Heidegger, pensador en una época de indigencia]*, Fráncfort del Meno, 1953, p. 49).

Segunda parte

DIALÉCTICA NEGATIVA

CONCEPTO Y CATEGORÍAS

Ningún ser sin ente. El algo en cuanto sustrato cogitativamente necesario del concepto, incluido el del ser, es la abstracción extrema, pero que ningún proceso ulterior de pensamiento elimina, de lo cosal no idéntico con el pensar: la lógica formal no se puede pensar sin el algo. No cabe purgarla de su rudimento metalógico[1]. Que mediante la forma del «en general» el pensamiento pueda sacudirse lo cosal, la suposición de la forma absoluta, es ilusorio. La experiencia de contenido de lo cosal es constitutiva de la forma de lo cosal en general. Correlativamente, tampoco en el subjetivo polo opuesto el concepto puro, función del pensar, puede segregar radicalmente del yo que es. El prw`ton yeu`doς del idealismo desde Fichte era que en el movimiento de la abstracción uno se libra de aquello de lo que se abstrae. Es eliminado del pensamiento, lo destierra del reino autóctono de éste, no aniquilado en sí; la fe en ello es mágica. Pensar contradiría ya a su propio concepto sin lo pensado y esto pensado se refiere anticipadamente al ente, tal como sin embargo éste debe ser primero puesto por el pensar absoluto: un simple u{steron provteron. Para la lógica de la no-contradicción resultaría escandaloso; sólo la dialéctica puede concebirlo en la autocrítica del concepto. Ésta la provoca objetivamente el contenido de lo ventilado en la crítica de la razón, la teoría del conocimiento, y por tanto sobrevive a la decadencia del idealismo, que en ella culminó. El pensamiento conduce al momento del idealismo que es contrario a éste; no le deja volatilizarse de nuevo en los pensamientos. La concepción kantiana aún permitía dicotomías como la de forma y contenido, sujeto y objeto, sin que la mediatidad de los pares opuestos la desconcertara; no advertía la esencia dialéctica de éstas, la contradicción como la implicación de su sentido. El maestro de Heidegger, Husserl, fue el primero que agudizó hasta tal punto la idea de aprioridad que, contra su voluntad lo mismo que contra la de Heidegger, la dialéctica de la prwvth filosofiva cabía extraerla de su propia pretensión[2]. Pero, una vez se ha hecho inevitable, la dialéctica no puede, como la ontología y la filosofía trascendental, obstinarse en su principio, ser mantenida como una estructura, por más que modificada, sustentante. La crítica de la ontología no quiere desembocar en otra ontología, ni siquiera de lo no-ontológico. De lo contrario meramente se pondría otra cosa como lo absolutamente primero; esta vez no la identidad absoluta, el ser, el concepto, sino lo no-idéntico, el ente, la facticidad. Con ello hipostasiaría el concepto de lo no-conceptual y obraría contra lo que éste significa. La filosofía fundamental, la prwvth filosofiva, comporta

necesariamente la primacía del concepto; lo que se niega a ella, abandona también la forma de un filosofar presuntamente desde el fundamento. La filosofía pudo sosegarse con el pensamiento de la apercepción trascendental o incluso del ser mientras esos conceptos no fueron idénticos con el pensar que los piensa. Si tal identidad se deroga por principio, ésta arrastra en su caída la tranquilidad del concepto en cuanto algo último. Puesto que el carácter fundamental de todo concepto universal se desvanece ante el ente determinado, la filosofía no puede seguir teniendo puestas sus esperanzas en la totalidad.

En la *Crítica de la razón pura* la sensación ocupa en cuanto el algo el lugar de lo indeleblemente óntico. La sensación, sin embargo, no tiene nada de la prelación de la dignidad cognoscitiva sobre cualquier otro ente real. Su «mi», contingente para un análisis trascendental y ligado a condiciones ónticas, es tomado erróneamente por la experiencia encerrada en su jerarquía de la reflexión, que es la más próxima para sí misma, lo toma erróneamente por una pretensión legal; como si lo que para cualquier consciencia humana singular es presuntamente lo último fuera en sí algo último, sin que ninguna otra consciencia humana singular, limitada a sí misma, pudiera reclamar para sus sensaciones el mismo privilegio. Sin embargo, si, para funcionar, por tanto, para juzgar válidamente, la forma, el sujeto trascendental, debe necesitar estrictamente de la sensación, estaría, cuasiontológicamente, atada no sólo a la apercepción pura, sino, igualmente, a su polo opuesto, a su materia. Esto tendría que socavar toda la doctrina de la constitución subjetiva a la que, según Kant, la materia no es reductible. Pero con ello se hundiría también la idea de algo inalterable, igual a sí mismo. Ésta se deriva del dominio del concepto que quería ser constante frente a sus contenidos, justamente la «materia» y, por tanto, se cegaba a ésta. Las sensaciones, la materia kantiana sin la cual las formas no se podrían siquiera representar, que en consecuencia son también por su parte condiciones de posibilidad del conocimiento, tienen el carácter de lo efímero. Lo no-conceptual, inalienable del concepto, desmiente el ser-en-sí de éste y lo cambia. El concepto de lo no-conceptual no puede permanecer cabe sí la teoría del conocimiento; ésta obliga a la filosofía a la cosalidad. Siempre que se ha apoderado de ésta, ha asumido aquello como su objeto junto con lo históricamente existente, no por primera vez en Schelling y Hegel, sino *contrecoeur* ya en Platón, que bautizó lo existente como lo no-existente y no obstante escribió una doctrina del

Estado en la que las ideas eternas se codean con determinaciones empíricas como el canje de equivalentes y la división del trabajo. Hoy en día se ha enromado académicamente la distinción entre una filosofía regular, oficial, que tiene que ver con los conceptos más elevados aun cuando éstos nieguen su conceptualidad, y una relación con la sociedad meramente genética, extrafilosófica, cuyos desacreditados prototipos son la sociología del saber y la crítica de la ideología. La distinción es tan desatinada como sospechosa, por su parte, la necesidad de filosofía regular. Una filosofía que tardíamente teme por su pureza no meramente se aparta de todo aquello en lo que otrora tuvo su sustancia, sino que el análisis filosófico da inmanentemente, en el interior de los conceptos presuntamente puros y del contenido de verdad de éstos, con eso óntico que horroriza a la pretensión de pureza y que, temblando en su soberbia, cede a las ciencias particulares. El mínimo residuo óntico en los conceptos con los que la filosofía regular se afana en vano, obliga a ésta a incluir en su reflexión el ente-ahí mismo, en lugar de contentarse con su mero contenido y de fingirse allí a cubierto de lo que éste significa. El pensamiento filosófico no tiene como contenido ni restos tras la supresión del espacio y del tiempo, ni hallazgos generales sobre lo espacio-temporal. Cristaliza en lo particular, en lo determinado en el espacio y el tiempo. El concepto de ente sin más no es otra cosa que la sombra del falso concepto de ser.

Donde se enseña algo absolutamente primero, siempre se habla, como de un correlato conforme a sentido, de algo inferior, absolutamente heterogéneo con respecto a él; la *prima philosophia* y el dualismo van juntos. Para escapar a ello la ontología fundamental debe tratar de mantener lo para ella primero lejos de la determinación. A lo primero en Kant, la unidad sintética de la apercepción, no le fue mejor. Para él cualquier determinación del objeto es una inversión de la subjetividad en la multiplicidad desprovista de cualidades, sin tener en cuenta que los actos determinantes, que para él pasan por logros espontáneos de la lógica trascendental, se constituyen conforme a un momento que ellos mismos no son; que sólo se puede sintetizar aquello que por sí lo permite y exige. La determinación activa no es nada puramente subjetivo, y por eso sí vano el triunfo del sujeto soberano que ahí prescribe a la naturaleza las leyes. Pero puesto que en verdad sujeto y objeto no se enfrentan firmemente como en el diagrama kantiano, sino que se penetran recíprocamente, la degradación de la cosa a algo caóticamente abstracto por

parte de Kant afecta también a la fuerza que debe formarlo. El hechizo que ejerce el sujeto se convierte en idéntico hechizo sobre el sujeto; la furia hegeliana del desaparecer persigue a ambos. El sujeto se agota y empobrece en el empeño categorial; para poder determinar, articular lo que está frente a él de modo que se convierta en objeto kantiano, por amor de la validez objetiva de esas determinaciones tiene que desleírse en una mera universalidad, no amputar menos de sí mismo que del objeto de conocimiento, a fin de que éste, conforme al programa, se reduzca a su concepto. El sujeto objetivante se contrae al punto de la razón abstracta, en último término a la no-contradicción, que por su parte no tiene ningún sentido independientemente del objeto determinado. Lo absolutamente primero resulta necesariamente tan indeterminado como su opuesto: la unidad de lo abstractamente antitético no se revela a ninguna indagación en un antecedente concreto. La estructura rígidamente dicotómica se desintegra más bien en virtud de las determinaciones de cada uno de los polos en cuanto momento de su propia contrapartida. El dualismo es anterior al pensamiento filosófico y tan inevitable como se convierte en falso en el proceso del pensar. La mediación no es sino la expresión general, ella misma insuficiente, para esto. – No obstante, si la pretensión del sujeto de ser lo primero que a cencerros tapados la ontología sigue inspirando se anula, entonces tampoco lo secundario según el esquema de la filosofía tradicional sigue siendo secundario, subordinado en el doble sentido. Su menosprecio era el reverso de la trivialidad de que todo ente es coloreado por el observador, su grupo o género. En verdad el conocimiento del momento de la mediación subjetiva en lo objetivo implica la crítica de la representación de un atisbo del puro en sí que, olvidada, acecha detrás de esa trivialidad. La metafísica occidental ha sido, salvo entre los herejes, metafísica a través de una mirilla. El sujeto –él mismo sólo un momento limitado– fue encerrado por ella en su sí mismo para toda la eternidad, en castigo por su divinización. Como a través de las aspilleras de una torre, mira a un cielo negro en el que sale la estrella de la idea o del ser. Precisamente el muro en torno al sujeto proyecta sobre todo lo que éste conjura la sombra de lo cosificado que la filosofía subjetiva luego vuelve a combatir impotente. Sea lo que sea lo que de experiencia comporte la palabra «ser», sólo es expresable en configuraciones del ente, no mediante la alergia a él; de lo contrario el contenido de la filosofía se convierte en el pobre resultado de un proceso de sustracción, análogamente a como otrora la

certeza cartesiana del sujeto, de la sustancia pensante. No se puede mirar afuera. Lo que estaría más allá sólo aparece en los materiales y categorías interiores. Así se discernirían la verdad y la no-verdad de la filosofía kantiana. Verdadera lo es en la medida en que destruye la ilusión del saber inmediato de lo absoluto; no-verdadera en la medida en que describe esto absoluto con un modelo que correspondería a una consciencia inmediata, siquiera fuera al *intellectus archetypus*. La demostración de esta no-verdad es la verdad del idealismo poskantiano; pero éste es a su vez no-verdadero porque equipara la verdad subjetivamente mediada al sujeto en sí, como si el puro concepto de éste fuera el ser mismo.

Semejantes reflexiones producen la apariencia de paradoja: que la subjetividad, el pensar mismo, no cabe explicarla por sí, sino a partir de lo fáctico, sobre todo de la sociedad; pero que la objetividad del conocimiento no existe sin el pensar, la subjetividad. Tal paradoja surge en la norma cartesiana de que la explicación tiene que fundamentar lo posterior, al menos lo lógicamente posterior, a partir de lo anterior. La norma ya no es perentoria. Según el criterio de ésta, el hecho dialéctico sería la *simple* contradicción lógica. Pero el hecho no cabe explicarlo por un esquema de orden jerárquico aplicado desde fuera. Si no, la tentativa de explicación presupone la explicación que primero debe encontrar; supone la no-contradicción, principio subjetivo del pensamiento, como inherente a lo que se ha de pensar, el objeto. Desde cierto punto de vista, la lógica dialéctica es más positivista que el positivismo que desprecia: respeta, en cuanto pensamiento, lo que se ha de pensar, el objeto, incluso allí donde éste no se somete a las reglas del pensamiento. Su análisis no afecta a las reglas del pensamiento. El pensamiento no tiene necesidad de contentarse con su propia legalidad; es capaz de pensar contra sí mismo sin renunciar a sí; si una definición de dialéctica fuera posible, cabría proponer una como ésta. El cuadro de mandos del pensamiento no tiene que seguir adherido a él; éste llega lo bastante lejos como para calar incluso la totalidad de su pretensión lógica como obcecación. Lo aparentemente intolerable, que la subjetividad presuponga algo fáctico pero la objetividad al sujeto, sólo es intolerable para tal obcecación, la hipóstasis de la relación entre fundamento y consecuencia, del principio subjetivo al que la experiencia del objeto no se acomoda. La dialéctica es, en cuanto procedimiento filosófico, el intento de desenredar el nudo de la paradoja con el medio más antiguo de la Ilustración, la astucia. No por

casualidad la paradoja es desde Kierkegaard la forma decadente de la dialéctica. La razón dialéctica sigue el impulso de trascender el contexto natural y su obcecación, la cual se continúa en la coerción subjetiva de las reglas lógicas, sin imponerle su dominio: sin sacrificio ni venganza. También su propia esencia es devenida y efímera, como la sociedad antagónica. Por supuesto, el antagonismo tiene tan poco su límite en la sociedad como el sufrimiento. Lo mismo que la dialéctica no se ha de extender a la naturaleza como principio universal de explicación, tampoco cabe erigir yuxtapuestas dos clases de verdad, la dialéctica interior a la sociedad y una indiferente a ésta. La separación, orientada por la división de las ciencias, entre ser social y extrasocial engaña sobre el hecho de que en la historia heterónoma se perpetúa el ciego crecimiento natural[3]. Nada saca del contexto dialéctico de la inmanencia más que él mismo. La dialéctica medita críticamente sobre él, refleja su propio movimiento; de lo contrario, la legitimidad de Kant contra Hegel seguiría incólume. Tal dialéctica es negativa. Su idea nombra la diferencia con respecto a Hegel. En éste identidad y positividad coincidían; la inclusión de todo lo no-idéntico y objetivo en la subjetividad ampliada y exaltada a espíritu absoluto debería llevar a cabo la reconciliación. Frente a esto, la fuerza del todo operante en toda determinación singular no es sólo la negación de ésta, sino ella misma también lo negativo, lo no-verdadero. La filosofía del sujeto absoluto, total, es particular[4]. La reversibilidad de la tesis de la identidad que es inherente a ésta opera contra su principio del espíritu. Si el ente puede deducirse totalmente del espíritu, éste se convierte, para su desgracia, en semejante al ente al que pretende contradecir; de lo contrario, espíritu y ente no coincidirían. Es precisamente el insaciable principio de identidad el que perpetúa el antagonismo mediante la represión de lo contradictorio. Lo que no tolera nada que no sea como él mismo impide la reconciliación por la cual se toma. La violencia de la igualación reproduce la contradicción que extirpa.

Primero Karl Korsch, luego los funcionarios del Diamat, han objetado que el viraje hacia la no-identidad es, debido a su carácter inmanentemente crítico y teórico, un matiz irrelevante del neohegelianismo o de la izquierda hegeliana históricamente superada; como si la crítica marxista de la filosofía dispensara de ésta, mientras que simultáneamente en el Este, con su celo cultural, no se puede renunciar a una filosofía marxista. La exigencia de unidad entre praxis y teoría ha degradado irresistiblemente a ésta al papel de

criada; ha eliminado de ella lo que ella tendría que haber aportado en esa unidad. El visado práctico que se pide a toda teoría se ha convertido en el *nihil obstat* de la censura. Pero, cuando en la famosa teoría-praxis la primera sucumbió, la segunda se vio desprovista de concepto, se convirtió en una parte de la política más allá de la cual debía conducir; quedó a merced del poder. La liquidación de la teoría a manos de la dogmatización y la prohibición de pensar contribuyó a la mala praxis; que la teoría recupere su independencia constituye el interés de la misma praxis. La relación entre ambos momentos no está decidida de una vez por todas, sino que cambia históricamente. Hoy, cuando el trajín que todo lo domina paraliza y difama la teoría, por su mera existencia la teoría, con toda su impotencia, atestigua contra él. Por eso es legítima y odiada; sin ella, la praxis, que continuamente quiere transformar, no podría ser transformada. Quien tilda a la teoría de anacrónica obedece al topos de suprimir como anticuado lo que sigue doliendo como fracaso. Por eso precisamente es endosado el curso del mundo, no condescender al cual es la única idea de la teoría y que no la afecta teóricamente aun cuando, positivistamente o por decreto, consiga su eliminación. La furia que acompaña al recuerdo de una teoría con peso específico no está por lo demás muy lejos del raquitismo de los hábitos intelectuales en el lado occidental. El miedo a la epigonalidad y al olor a escuela que desprende toda repetición de motivos codificados por la historia de la filosofía induce a las instituciones escolásticas a anunciarse como lo nunca visto todavía. Precisamente eso refuerza la fatal continuidad de lo ya visto. Pero tan dudoso es un procedimiento que se aferra a las vivencias originarias con tanta más fuerza cuanto más prontamente le entrega sus categorías el mecanismo social, como poco cabe equiparar los pensamientos a aquello de lo que derivan; esta costumbre es, precisamente, propia de la filosofía del origen. Quien se defiende contra el olvido –contra el histórico, por supuesto, no, como Heidegger, contra el del ser y, por tanto, extrahistórico–; contra el sacrificio por todas partes reclamado de la libertad de consciencia una vez alcanzada, no aboga por una restauración en la historia del espíritu. El hecho de que la historia haya pasado por encima de ciertas posiciones sólo lo respetan como juicio sobre el contenido de verdad de éstas aquellos para quienes la historia significa el juicio universal. Muchas veces, lo desechado pero teóricamente no absorbido sólo posteriormente rinde su contenido de verdad. Se convierte en el absceso de la salud

dominante; esto vuelve a llamar la atención en situaciones nuevas. Lo que en Hegel y Marx resultaba teóricamente insuficiente se transmitió a la praxis histórica; por eso se ha de reflexionar teóricamente de nuevo, en lugar de que el pensamiento se pliegue irracionalmente a la primacía de la praxis; ella misma era un concepto eminentemente teórico.

La desvinculación de Hegel se hace palpable en una contradicción que afecta al todo, que no se zanja programáticamente como particular. Crítico de la separación kantiana de forma y contenido, Hegel quería una filosofía sin forma separable, sin método manejable independientemente de la cosa, y sin embargo se comportó metódicamente. De hecho, la dialéctica no es ni método sólo ni algo real en sentido ingenuo. No es un método, pues la cosa irreconciliada, que carece precisamente de esa identidad subrogada por el pensamiento, está llena de contradicciones y se cierra a cualquier intento de interpretarla unánimemente. Ella, no el impulso del pensamiento a la organización, da lugar a la dialéctica. No es algo simplemente real, pues la contradictoriedad es una categoría de la reflexión, la confrontación de concepto y cosa en el pensamiento. La dialéctica en cuanto procedimiento significa pensar en contradicciones por mor de y contra la contradicción otrora experimentada en la cosa. Una contradicción en la realidad es una contradicción contra ésta. Pero tal dialéctica ya no se puede conciliar con Hegel. Su movimiento no tiende a la identidad en la diferencia entre cada objeto y su concepto; más bien sospecha de lo idéntico. La suya es una lógica de la desintegración: de la figura aprestada y objetualizada de los conceptos que en principio el sujeto cognoscente tiene inmediatamente ante sí. Su identidad con el sujeto es la no-verdad. Con ella la preformación subjetiva del fenómeno se sitúa ante lo no-idéntico en éste, ante el *individuum ineffabile*. La suma de las determinaciones idénticas correspondía al desiderátum de la filosofía tradicional, la estructura apriórica y su forma arcaizante tardía, la ontología. Pero esta estructura es, ante cualquier contenido específico, en cuanto algo abstractamente establecido, negativa en el sentido más simple, espíritu devenido coacción. El poder de esa negatividad impera realmente hasta hoy. Lo que sería distinto aún no ha comenzado. Lo cual afecta a todas las determinaciones singulares. Cualquiera que aparezca desprovista de contradicciones se revela tan llena de contradicciones como los modelos ontológicos de ser y existencia. A la filosofía no cabe exigirle nada positivo que sea idéntico con la construcción de ésta. En el proceso de

desmitologización, la positividad tiene que ser negada hasta en la razón instrumental que se encarga de la desmitologización. La idea de reconciliación impide su establecimiento positivo en el concepto. Sin embargo, la crítica del idealismo no desecha lo que de discernimiento fue otrora adquirido por la construcción a partir del concepto y lo que de energía obtuvo del método la conducción de los conceptos. El círculo mágico del idealismo sólo lo trasciende lo que todavía está inscrito en su figura, lo que lo llama por su nombre tras el cumplimiento de su propio procedimiento deductivo, lo que en el compendio desplegado de la totalidad demuestra lo escindido, lo no-verdadero de ésta. La identidad pura es lo puesto por el sujeto, aportado por tanto desde fuera. De modo bastante paradójico, criticarla inmanentemente también significa por consiguiente criticarla desde fuera. El sujeto tiene que compensar a lo no-idéntico de lo que le ha hecho. Con ello precisamente se libera de la apariencia de su ser-para-sí absoluto. Ésta, por su parte, es producto del pensar identificador, el cual, cuanto más degrada una cosa a mero ejemplo de su especie o género, tanto más se figura tenerla como tal sin aportación subjetiva.

Al abismarse en lo en principio contrario a él, en el concepto, y darse cuenta de su carácter inmanentemente antinómico, el pensamiento se deja llevar por la idea de algo que estaría más allá de la contradicción. La oposición del pensamiento a lo a él heterogéneo se reproduce en el pensamiento mismo como la contradicción inmanente a éste. La crítica recíproca de lo universal y lo particular, actos identificadores que juzgan sobre si el concepto hace justicia a lo abordado y sobre si lo particular llena también su concepto, son el medio del pensamiento de la no-identidad entre lo particular y el concepto. Y no sólo el del pensamiento. Si ha de liberarse de la coacción de la que realmente se le hace objeto en la figura de la identificación, la humanidad tiene que lograr al mismo tiempo la identidad con su concepto. Todas las categorías relevantes participan de ella. El principio del canje, la reducción del trabajo humano al abstracto concepto universal del tiempo medio de trabajo, está originariamente emparentado con el principio de identificación. Su modelo social lo tiene en el canje, y no existiría sin éste; él hace conmensurables, idénticos, seres singulares y acciones no-idénticos. La extensión del principio reduce el mundo entero a algo idéntico, a una totalidad. Si, por el contrario, se negase abstractamente el principio; si se proclamase como ideal que, a mayor gloria de lo

irreductiblemente cualitativo, ya no debe proceder paso a paso, eso sería buscar excusas para la recaída en la antigua injusticia. Pues el canje de equivalentes de antiguo consiste precisamente en el canje de lo desigual en su nombre, en la apropiación de la plusvalía del trabajo. Si simplemente se anulara la categoría métrica de la comparabilidad, en lugar de la racionalidad, la cual, por cierto que ideológicamente pero también como promesa, es inherente al principio del canje, aparecerían la apropiación inmediata, la violencia, hoy en día puro privilegio de monopolios y camarillas. La crítica del canje como el principio identificador del pensamiento quiere la realización del ideal del canje libre y justo, hasta hoy en día un mero pretexto. Sólo eso trascendería al canje. Si la teoría crítica lo ha desvelado como el de lo igual y sin embargo desigual, la crítica de la desigualdad en la igualdad aspira también a la igualdad, pese a todo el escepticismo respecto al rencor contenido en el ideal burgués de la igualdad, que no tolera nada cualitativamente diferente. Si no se retuviese ya a ningún hombre una parte de su trabajo vivo, se alcanzaría la identidad racional y la sociedad estaría más allá del pensamiento identificador. Esto se aproxima bastante a Hegel. La línea de demarcación con él difícilmente la trazan distinciones singulares; más bien la intención: si la consciencia quiere, teóricamente y con consecuencia práctica, afirmar y reforzar la identidad como lo último, lo absoluto, o la experimenta como el aparato universal de coacción, del cual también se necesita en último término para sustraerse a la coacción universal, tal como la libertad sólo puede realizarse mediante la coacción civilizadora, no como *retour à la nature*. A la totalidad hay que oponerse convenciéndola de la no-identidad consigo misma que ella niega según su propio concepto. La dialéctica negativa está por tanto ligada, como a su punto de partida, a las categorías supremas de la filosofía de la identidad. En tal medida resulta ella también falsa, partícipe de la lógica de la identidad, lo mismo que aquello contra lo que es pensada. Debe corregirse en su proceso crítico, que afecta a aquellos conceptos que ella trata según su forma, como si también para ella siguiesen siendo los primeros. Una cosa es que un pensamiento, cerrado por la necesidad de la forma de la que ninguno puede escapar, se ajuste por principio para negar inmanentemente la aspiración de la filosofía tradicional a una estructura cerrada, y otra que esa forma de la clausura la urja de por sí, haga de sí mismo lo primero según la intención. En el idealismo el principio sumamente formal de identidad tenía, gracias a su propia formalización, la

afirmación como contenido. La terminología lo pone inocentemente al descubierto; a las frases predicativas simples se las llama afirmativas. La cópula dice: así es, y no de otra manera; el acto de síntesis que representa proclama que no debe ser de otra manera: de lo contrario no se consumaría. En toda síntesis opera la voluntad de identidad; ésta, en cuanto tarea a priori del pensamiento, inmanente a él, aparece positiva y deseable: el sustrato de la síntesis sería reconciliada por ésta con el yo y por tanto bueno. Lo cual entonces autoriza enseguida el desiderátum moral de que el sujeto debe plegarse a lo heterogéneo a él en virtud de la comprensión de hasta qué punto la cosa es la suya. La identidad es la protoforma de la ideología. Se la saborea como adecuación a la cosa en ella reprimida; la adecuación ha sido siempre también sujeción a objetivos de dominación, en este sentido su propia contradicción. Tras el esfuerzo indecible que tuvo que costarle al género humano erigir la primacía de la identidad incluso contra sí misma, ahora se alegra y disfruta de su victoria convirtiéndola en determinación de la cosa vencida: lo que le ocurrió a ésta tiene que presentarlo como su en-sí. La identidad debe su fuerza de resistencia contra la Ilustración a la complicidad con el pensamiento identificador: con el pensamiento en general. Éste muestra su lado ideológico no cumpliendo nunca el juramento de que el no-yo es en último término el yo; cuanto más se apodera de él el yo, tanto más completamente se encuentra el yo rebajado a objeto. La identidad se convierte en instancia de una doctrina de la acomodación en la que el objeto al que tiene que orientarse el sujeto devuelve a éste lo que el sujeto le infligió. Debe aceptar la razón contra su razón. Por eso la crítica de la ideología no es algo periférico e intracientífico, algo limitado al espíritu objetivo y los productos del subjetivo, sino filosóficamente central: crítica de la consciencia constitutiva misma.

La fuerza de la consciencia alcanza a su propio engaño. Es racionalmente recognoscible dónde la racionalidad desembridada, escapando a sí misma, deviene falsa, verdaderamente mitología. La ratio se invierte en irracionalidad en cuanto, en su necesario progreso, desconoce que la desaparición de su propio sustrato, por diluido que se encuentre, es su propio producto, obra de su abstracción. Cuando el pensar sigue inconscientemente la ley de su movimiento, se vuelve contra su sentido, lo pensado por el pensamiento, lo que pone freno a la fuga de las intenciones subjetivas. La

imposición de su autarquía condena al pensar al vacío; al final éste se convierte, subjetivamente, en estupidez y primitivismo. La regresión de la consciencia es producto de su falta de autorreflexión. Ésta es capaz de calar incluso el principio de identidad, pero sin identificación no se puede pensar, toda determinación es identificación. Pero precisamente ella se aproxima también a lo que el objeto mismo es en cuanto algo no-idéntico: al acuñarlo quiere dejarse acuñar por él. En secreto, la no-identidad es el *telos* de la identificación, lo que en ella se ha de salvar; el defecto del pensamiento tradicional consiste en tomar la identidad por su objetivo. La fuerza que hace estallar la apariencia de identidad es la del pensamiento mismo: la aplicación de su «eso es» hace tambalearse su sin embargo imprescindible forma. El conocimiento de lo no-idéntico es también dialéctico porque precisamente él, más y de manera diferente al pensamiento de la identidad, identifica. Él quiere decir qué es algo, mientras que el pensamiento de la identidad dice bajo qué cae, de qué es ejemplar o representante, qué, por tanto, no es él mismo. El pensamiento de la identidad se aleja tanto más de la identidad de su objeto cuanto más desconsideradamente lo acosa. Con su crítica la identidad no desaparece; cambia cualitativamente. En ella viven elementos de la afinidad del objeto con su pensamiento. Es *hybris* que la identidad exista, que la cosa se corresponda con su concepto. Pero su ideal no habría simplemente que desecharlo: en el reproche de que la cosa no es idéntica a su concepto vive también el anhelo de éste de que pueda llegar a serlo. Así contiene la consciencia de la no-identidad identidad. Sin duda, su suposición es, hasta en la lógica formal, el momento ideológico en el puro pensamiento. Sin embargo, en él se oculta también el momento de verdad de la ideología, la indicación de que no debe haber ninguna contradicción, ningún antagonismo. Ya en el simple juicio identificador, al elemento pragmático, dominador de la naturaleza, se asocia un elemento utópico. «A» debe ser lo que no es todavía. Tal esperanza se vincula contradictoriamente a aquello en que la forma de la identidad predicativa cede. Para eso la tradición filosófica tenía la palabra «ideas». Éstas no son ni cwrivς ni huero repique, sino signos negativos. La no-verdad de toda identidad obtenida es la figura invertida de la verdad. Las ideas viven en los intersticios entre lo que las cosas pretenden ser y lo que son. Por encima de la identidad y por encima de la contradicción, la utopía sería una conjunción de lo distinto. En su nombre la identificación se refleja en la manera en que el lenguaje emplea la palabra fuera de la lógica,

que habla de identificación no de un objeto, sino con los hombres y las cosas. La disputa griega sobre si lo que conoce a lo semejante es lo semejante o lo desemejante sólo cabría zanjarla dialécticamente. Si, en la tesis de que sólo lo semejante es capaz de ello, el momento indeleble de la mímesis en todo conocimiento y en toda praxis humana llega a la consciencia, tal consciencia se convierte en no-verdad cuando la afinidad, en su indelebilidad al mismo tiempo infinitamente lejana, se pone a sí misma positivamente. En la teoría del conocimiento de ahí resulta inevitable la falsa consecuencia de que el objeto es el sujeto. La filosofía tradicional se figura conocer lo desemejante haciéndolo semejante a sí, mientras que auténticamente con ello sólo se conoce a sí misma. La idea de una filosofía transformada sería percibir lo semejante determinándolo como lo desemejante a ella. – El momento de la no-identidad en el juicio identificador es sin más discernible en la medida en que todo objeto singular subsumido en una clase tiene determinaciones que no están contenidas en la definición de su clase. Sin embargo, en un concepto más enfático, que no sea simplemente la unidad distintiva de los objetos singulares de los que se ha extraído, vale al mismo tiempo lo contrario. El juicio según el cual cada uno es un hombre libre se refiere, enfáticamente pensado, al concepto de libertad. El cual, no obstante, es, por su parte, tanto más que lo que de ese hombre se predica, cuanto que ese hombre, por otras determinaciones, es más que el concepto de su libertad. El concepto de ésta no dice sólo que se lo pueda aplicar a todos los hombres singulares, definidos como libres. Se nutre de la idea de una situación en la que los individuos tendrían cualidades que aquí y ahora no cabría atribuir a ninguno. Lo específico de elogiar a alguien como libre estriba en el *sous-entendu* de que se le atribuye algo imposible porque se manifiesta en él; esto al mismo tiempo llamativo y secreto anima a todo juicio identificador que de algún modo vale la pena. El concepto de libertad queda por detrás de sí en cuanto se lo aplica empíricamente. Entonces no es él mismo lo que dice. Pero, puesto que siempre tiene que ser también concepto de lo bajo él comprendido, tiene que confrontarse con ello. Tal confrontación lo lleva a la confrontación consigo mismo. Todo intento de, mediante una definición meramente establecida, «operacional», excluir del concepto de libertad lo que la terminología filosófica llamaba antaño la idea de ésta, minimizaría arbitrariamente al concepto, por mor de su manejabilidad, frente a lo que en sí significa. Lo individual es más tanto como menos que su determinación

universal. Pero, puesto que sólo mediante la superación de esa contradicción, por tanto mediante la identidad alcanzada entre lo particular y su concepto, se encontraría consigo mismo lo particular, lo determinado, el interés del individuo no consiste sólo en conservar lo que el concepto universal le roba, sino igualmente ese plus del concepto frente a su indigencia. Hasta hoy lo viene experimentando como su propia negatividad. La contradicción entre universal y particular tiene como contenido el hecho de que la individualidad no existe todavía y es por tanto mala allí donde se establece. Al mismo tiempo, esa contradicción entre el concepto de libertad y la realización de ésta no deja de ser también la insuficiencia del concepto; el potencial de libertad quiere crítica de lo que su formalización obligatoria hizo de él.

Tal contradicción no es ningún fallo del pensamiento subjetivo; lo irritante de la dialéctica es la contradictoriedad objetiva, especialmente para la filosofía de la reflexión, hoy, como en tiempos de Hegel, predominante. Es incompatible con la lógica sin más válida y la univocidad formal del juicio ha de eliminarla. En la medida en que la crítica se atenga abstractamente a su regla, la contradicción objetiva no sería más que un giro pretencioso para el hecho de que el aparato conceptual subjetivo afirma ineludiblemente del ente particular sobre el que juzga la verdad de su juicio, mientras que este ente no concuerda con el juicio más que en la medida en que ya es preformado por la necesidad apofántica en las definiciones de los conceptos. Esto podría incorporarlo fácilmente la lógica avanzada de la filosofía de la reflexión. Pero la contradictoriedad objetiva no designa solamente lo que del ente queda fuera en el juicio, sino algo en lo juzgado mismo. Pues el juicio siempre significa el ente por juzgar más allá de aquello particular incluido por el juicio; de otro modo, sería, por su propia intención, superfluo. Y es precisamente a esta intención a la que no satisface. El motivo negativo de la filosofía de la identidad ha conservado su fuerza; nada particular es verdadero, nada es, como su particularidad pretende, ello mismo. La contradicción dialéctica no es ni mera proyección de una fracasada construcción conceptual en la cosa, ni una metafísica poseída de locura homicida. La experiencia prohíbe resolver en la unidad de la consciencia cualquier cosa que aparezca como contradictoria. Una contradicción como, por ejemplo, la que se da entre la determinación que el individuo sabe como suya propia y la que le impone la sociedad si quiere ganarse la vida, el «rol», es irreductible a unidad sin manipulación, sin interposición de miserables

conceptos genéricos, que hacen desaparecer las diferencias esenciales[5]; igualmente la contradicción de que el principio del canje, que en la sociedad actual aumenta las fuerzas productivas, al mismo tiempo amenaza a ésta en grado creciente con la destrucción. Una consciencia subjetiva a la que la contradicción le sea intolerable se ve abocada a una elección desesperada. O bien tiene que estilizar armoniosamente el curso del mundo que le es contrario y, contra la mejor intelección, obedecerlo heterónomamente; o bien, con obstinada fidelidad a su propia determinación, tiene que comportarse como si no hubiera curso del mundo, y perecer a manos suyas. La contradicción objetiva y las emanaciones de ésta no puede eliminarlas por sí misma, mediante una componenda conceptual. Pero sí comprenderla; todo lo demás es aseveración vana. Tiene más peso del que Hegel, el primero en señalarla, le atribuía. Otrora vehículo de la identificación total, se convierte en órgano de su imposibilidad. El conocimiento dialéctico no tiene, como le reprochan sus adversarios, que construir desde arriba contradicciones y avanzar mediante su resolución, aunque así es como a veces procede la lógica de Hegel. Lo que en lugar de eso le corresponde es perseguir la inadecuación entre pensamiento y cosa; experimentarla en la cosa. La dialéctica no necesita temer el reproche de obsesión con la idea fija del antagonismo objetivo mientras que la cosa ya estaría pacificada; nada singular encuentra su paz en el todo no pacificado. Los conceptos aporéticos de la filosofía son marcas de lo objetivamente, no meramente por el pensamiento, irresuelto. Echar a la cazurra tozudez especulativa la culpa de las contradicciones desplazaría ésta; la vergüenza ordena a la filosofía no reprimir la intelección por Georg Simmel de que es asombroso lo poco que a su historia se le notan los sufrimientos de la humanidad. La contradicción dialéctica no «es» sin más, sino que su intención –su momento subjetivo– consiste en no dejarse disuadir; en ella la dialéctica va a lo diferente. El movimiento dialéctico sigue siendo filosofía en cuanto autocrítica de la filosofía.

Puesto que el ente no es inmediatamente, sino sólo a través del concepto, habría que comenzar por el concepto, no por el mero dato. El mismo concepto de concepto se ha vuelto problemático. No menos que su contrapartida irracional, la intuición, tiene en cuanto tal rasgos arcaicos que se entrecruzan con los racionales; reliquias de un pensar estático y de un ideal estático del conocimiento en medio de la consciencia dinamizada. La pretensión inmanente del concepto es la invarianza creadora de su orden

frente al cambio de lo comprendido bajo él. Éste es negado por la forma del concepto, también en ello «falsa». En la dialéctica el pensamiento protesta contra los arcaísmos de su conceptualidad. El concepto en sí hipostasía, antes de todo contenido, su propia forma frente a los contenidos. Pero con ello ya hipostasía igualmente el principio de identidad: que lo que simplemente se postula desde la práctica cogitativa es un hecho en sí en cuanto algo sólido, algo constante. El pensamiento identificador objetualiza por medio de la identidad lógica del concepto. La dialéctica, por su lado subjetivo, tiende a pensar que la forma del pensamiento ya no hace a sus objetos inmutables, siempre idénticos a sí mismos; la experiencia niega que lo sean. Hasta qué punto es lábil la identidad de lo sólido en la filosofía tradicional queda de manifiesto en su garante, la consciencia humana singular. En cuanto unidad generalmente prediseñada, en Kant ésta debe fundamentar toda identidad. De hecho, el hombre maduro, al mirar atrás, por poco pronto que empezara a existir con cierta consciencia, recordará claramente su pasado lejano. Éste crea una unidad, por irrealmente que la infancia se le escape. Pero, en esa irrealidad, el yo del que uno se acuerda, que uno fue otrora y que potencialmente vuelve a ser uno mismo, se convierte al mismo tiempo en alguien distinto, extraño, al que se ha de observar con distancia. Tal ambivalencia de identidad y no-identidad se mantiene hasta en la problemática lógica de la identidad. El lenguaje especializado tendría a punto para ésta la fórmula corriente de la identidad en la no-identidad. Por de pronto habría que contraponerle la no-identidad en la identidad. Tal inversión meramente formal daría sin embargo lugar a la subrepción de que la dialéctica es, pese a todo, *prima philosophia* en cuanto *prima dialectica*[6]. El giro hacia lo no-idéntico se acredita en su realización; si se quedase en declaración, se desdeciría. En las filosofías tradicionales, incluso en aquellas que, según el lema de Schelling, construyeron, la construcción fue, auténticamente, reconstrucción, que no toleraba nada que ellas no hubieran predigerido. En la medida en que interpretaron aun lo heterogéneo como sí mismas, en último término el espíritu, esto se les convirtió ya de nuevo en lo igual, lo idéntico, en lo cual, como con un gigantesco juicio analítico, se repitieron sin lugar para lo cualitativamente nuevo. Está muy arraigado el hábito mental de que sin tal estructura de la identidad la filosofía no es posible y se deshace en la pura yuxtaposición de constataciones. El mero intento de orientar el pensamiento filosófico hacia lo no-idéntico, en lugar de

a la identidad, sería absurdo; reduciría a priori lo no-idéntico a su concepto y lo identificaría con éste. Las consideraciones evidentes de esta clase son demasiado radicales y, por tanto, como la mayoría de las preguntas radicales, lo son demasiado poco. Cada vez más, la forma del incansable recurso, en el cual hace estragos algo del acuciante *ethos* del trabajo, recula ante lo que habría de calar y lo deja incólume. La categoría de raíz, de origen, es ella misma una categoría de dominio, de confirmación del primero que se presenta porque era el primero que estaba allí; del autóctono frente al inmigrante, del sedentario frente al nómada. Lo que seduce porque no quiere dejarse aplacar por lo derivado, por la ideología, el origen, es por su parte un principio ideológico. En la frase de Karl Kraus «El origen es la meta», de resonancias conservadoras, se expresa también algo difícilmente pretendido: el concepto de origen debería ser privado de su aberración estática. El objetivo no sería volver al origen, al fantasma de la buena naturaleza, sino que el origen correspondería sólo a la meta, sólo se constituiría a partir de ésta. No hay ningún origen salvo en la vida de lo efímero.

En cuanto idealista, la dialéctica fue también filosofía del origen. Hegel la comparaba con el círculo. La vuelta del resultado del movimiento a su inicio lo anula mortalmente: con ello debía establecerse sin grietas la identidad entre sujeto y objeto. Su instrumento epistemológico se llamaba síntesis. Se somete a crítica no como acto singular del pensamiento, que junta los momentos separados en su relación, sino como idea conductora y suprema. En su uso más general, el concepto de síntesis, construcción contra descomposición, ha adquirido manifiestamente, entretanto, aquel tenor que quizá fue en la invención de una supuesta psicosíntesis contra el psicoanálisis de Freud donde se expresó de manera más repugnante; la idiosincrasia se resiste a llevarse la palabra síntesis a la boca. Hegel la emplea mucho menos de lo que hace esperar el esquema de la triplicidad que él ya condenaba como crotoreo. A éste podría corresponder la estructura efectiva de su pensamiento. Predominan en él las negaciones determinadas de conceptos enfocados desde la más extrema proximidad, volteados de un lado para otro. Lo que en tales meditaciones se caracteriza formalmente como síntesis mantiene la fidelidad a la negación en la medida en que con ello se ha de salvar lo que cada vez ha sucumbido al movimiento precedente del concepto. La síntesis hegeliana es sin excepción comprensión de la insuficiencia de ese movimiento, por así decir, en sus costes de producción. Y en la introducción a la *Fenomenología*

llegó a aproximarse mucho a la consciencia de la esencia negativa de la lógica dialéctica por él desarrollada. Su mandamiento de puramente observar cualquier concepto hasta que por su propio sentido, es decir, por su identidad, se mueva, se haga no-idéntico consigo mismo, es de análisis, no de síntesis. El estatismo de los conceptos, a fin de que éstos se satisfagan, debe liberar su dinamismo, de manera comparable al hervidero que con el microscopio se observa en las gotas de agua. Por eso el método se llama fenomenológico, una relación pasiva con lo fenoménico. Ya en Hegel, lo que Benjamin llamó la dialéctica en suspenso era mucho más avanzado que lo que cien años más tarde apareció como fenomenología. Objetivamente, dialéctica significa romper la coacción a la identidad mediante la energía acumulada en ella, coagulada en sus objetualizaciones. Lo cual en Hegel se impuso parcialmente contra éste, que por supuesto no puede admitir lo no-verdadero en la coacción a la identidad. En la medida en que se experimenta como no-idéntico consigo y en sí movido, el concepto, ya no meramente él mismo, se dirige a su, en terminología hegeliana, otro[7], sin absorberlo. Se determina por lo que es exterior a él, porque según lo propio no se agota en sí mismo. En cuanto él mismo, en absoluto es sólo él mismo. Cuando en la *Ciencia de la lógica* trata de la tercera tríada, el devenir[8], sólo tras haber equiparado entre sí el ser y la nada como lo enteramente vacío y carente de determinación pasa Hegel a considerar la diferencia que la absoluta diversidad del sentido literal de ambos conceptos anuncia. Afila su temprana teoría de que la identidad sólo puede en general ser predicada con sentido, por tanto más que tautológicamente, de lo no-idéntico: sólo en cuanto mutuamente identificados, gracias a su síntesis, se convertirían los momentos en lo no-idéntico. De ahí le brota a la afirmación de su identidad aquel desasosiego que Hegel llama el devenir: vibra en sí. En cuanto consciencia de la no-identidad a través de la identidad, la identidad no es sólo un proceso progresivo, sino al mismo tiempo retrógrado; hasta tal punto la describe correctamente la imagen del círculo. El despliegue del concepto es también retroceso, síntesis la determinación de la diferencia que pereció, «desapareció», en el concepto; casi, como en Hölderlin, anámnesis de lo natural que tuvo que sucumbir. Sólo en la síntesis consumada, en la unificación de los momentos contradictorios, se manifiesta su diferencia. Sin el paso de que el ser es lo mismo que la nada, uno y otro serían mutuamente, con un término favorito de Hegel, indiferentes; sólo cuando deben ser lo

mismo, se convierten en contradictorios. La dialéctica no se avergüenza de la reminiscencia de la procesión danzante de Echternach[9]. Incuestionablemente, Hegel restringió, contra Kant, la prioridad de la síntesis: la pluralidad y la unidad, ambas categorías en Kant ya yuxtapuestas, las reconoció, según el modelo de los diálogos tardíos de Platón, como momentos de los cuales uno no es sin el otro. Sin embargo, Hegel, como Kant y toda la tradición, incluido Platón, toma partido por la unidad. La negación abstracta de ésta tampoco cuadra con el pensamiento. La ilusión de apoderarse inmediatamente de lo plural recaería, en cuanto regresión mimética, tanto en la mitología, en el horror de lo difuso, como, en el polo opuesto, el pensar la unidad, la imitación de la naturaleza ciega mediante su represión, desemboca en dominación mítica. La autorreflexión de la Ilustración no es su revocación: es en aras del statu quo actual como es corrompida en este sentido. Incluso el giro autocrítico del pensar la unidad depende de conceptos, síntesis coaguladas. Para invertir la tendencia de los actos sintetizantes éstas han de reflexionar sobre el daño que infligen a lo plural. Sólo la unidad trasciende a la unidad. En ella tiene su derecho a la vida la afinidad que fue repelida por la progresiva unidad y sin embargo, secularizada hasta la irreconocibilidad, invernó en ella. Como bien sabía Platón, las síntesis del sujeto imitan mediatamente, según el concepto, lo que de por sí esa síntesis quiere.

Lo no-idéntico no puede obtenerse inmediatamente como algo por su parte positivo, ni tampoco mediante la negación de lo negativo. Ésta no es ella misma, como en Hegel, afirmación. Lo positivo que según Hegel debe resultar de la negación no comparte sólo el nombre con aquella positividad que en su juventud combatió. La equiparación de la negación de la negación con la positividad es la quintaesencia del identificar, el principio formal reducido a su forma más pura. Con él obtiene la supremacía en lo más íntimo de la dialéctica el principio antidialéctico, aquella lógica tradicional que *more arithmetico* computa menos por menos como más. Era un préstamo de aquella matemática contra la que de ordinario tan idiosincrásicamente reacciona Hegel. Si el todo es el hechizo, lo negativo, también la negación de las particularidades, que en ese todo tiene su epítome, resulta negativa. Lo único positivo en ella sería la negación determinada, la crítica, no un resultado de signo cambiado con la suerte de conservar la afirmación en su poder. En la reproducción de una inmediatez opaca que en cuanto devenida

es también apariencia, porta precisamente la positividad del Hegel maduro rasgos de lo, según el uso lingüístico predialéctico, malo. Aunque sus análisis destruyen la apariencia de ser-en-sí de la subjetividad[10], de ningún modo es por ello la institución que debe superar la subjetividad y llevar a sí misma lo superior como lo que él casi mecánicamente la trata. En ella más bien se reproduce ampliado lo que la subjetividad, por abstractamente que ésta pudiera estar oprimida, negaba con razón. La negación que el sujeto ejercía era legítima; también lo es y, sin embargo, es, a su vez, ideología la que se ejerció sobre él. Al olvidar a cada nueva fase dialéctica el derecho de la anterior contra la comprensión intermitente de su propia lógica, Hegel prepara el molde de lo que tacha de negación abstracta: una positividad abstracta, es decir, confirmada por la arbitrariedad subjetiva. Ésta brota teóricamente del método, no, como según Hegel debería ser, de la cosa, y se ha expandido como ideología por el mundo tanto como se convierte en auténtico aborto y con ello se convence de su monstruosidad. Hasta en el lenguaje vulgar que elogia a las personas en la medida en que son positivas, en último término en la frase sanguinaria de las fuerzas positivas, es lo positivo fetichizado en sí. Frente a ello, lo serio de una negación no extraviada consiste en que no se presta al sancionamiento del ente. La negación de la negación no anula a ésta, sino que demuestra que no era lo bastante negativa; de lo contrario, la dialéctica, a fin de cuentas, sigue siendo, por lo cual se integró en Hegel pero al precio de su despotenciación, indiferente con respecto a lo puesto como inicio. Lo negado es negativo hasta que desaparece. Esto aparta decisivamente de Hegel. Allanar de nuevo la contradicción dialéctica, expresión de lo irresolublemente no-idéntico, significa tanto como ignorar lo que ésta dice, volver a un pensar deductivo puro. Que la negación de la negación es la positividad sólo puede defenderlo quien ya de entrada presupone, como panconceptualidad, la positividad. Éste obtiene el botín de la primacía de la lógica sobre lo metalógico, del fraude idealista de la filosofía en su forma abstracta, la justificación en sí. La negación de la negación sería de nuevo la identidad, una obcecación renovada; una proyección de la lógica deductiva, en último término del principio de la subjetividad, en lo absoluto. Entre la comprensión más profunda y su deterioro resuena la frase de Hegel: «También la verdad es lo positivo en cuanto el saber que coincide con el objeto, pero es sólo esta igualdad consigo en la medida en que el saber se ha comportado

negativamente frente al otro, ha penetrado en el objeto y ha superado la negación que éste constituye»[11]. La calificación de la verdad como comportamiento negativo del saber que penetra en el objeto –es decir, borra la apariencia de su ser-así inmediato– suena como un programa de una dialéctica negativa en cuanto del saber «que coincide con el objeto»; sin embargo, el establecimiento de este saber como positividad abjura de ese programa. Con la fórmula de la «igualdad consigo», de la pura identidad, el saber del objeto se desvela como truco, pues este saber ya no es el del objeto, sino la tautología de una novhsiς nohvsewς absolutizada. De una manera irreconciliable, la idea de reconciliación impide su afirmación en el concepto. Si se objeta que la crítica de la negación positiva de la negación daña el nervio vital de la lógica de Hegel y en absoluto se permite ningún movimiento dialéctico más, éste se ve limitado, por fe en la autoridad, a la autocomprensión de Hegel. Mientras que incuestionablemente la construcción de su sistema se derrumbaría sin ese principio, la dialéctica no tiene su contenido de experiencia en el principio, sino en la resistencia de lo otro a la identidad; de ahí su fuerza. En ella hay también un sujeto en la medida en que la hegemonía real de éste produce las contradicciones, pero éstas se han filtrado en el objeto. Achacar la dialéctica puramente al sujeto, suprimir la contradicción, por así decir, por sí mismo, suprime también la dialéctica, al ampliarla hasta convertirla en la totalidad. En Hegel surgió en el sistema, pero no tiene en éste su medida.

El pensamiento que se ha extraviado en la identidad capitula fácilmente ante lo indisoluble y hace de la indisolubilidad del objeto un tabú para el sujeto, el cual, irracionalista o cientifistamente, debe moderarse, no ocuparse de lo que no se le asemeja, deponiendo las armas ante el ideal corriente de conocimiento al que con ello incluso testimonia respeto. Tal actitud del pensamiento no es de ningún modo ajena a ese ideal. Éste combina constantemente el apetito de incorporación con la aversión a lo no incorporable, que precisamente necesitaría del conocimiento. La resignación de la teoría ante la singularidad tampoco trabaja, pues, menos a favor de lo existente, a lo cual procura el nimbo y la autoridad de la impenetrabilidad y la dureza espirituales, que el desbordamiento voraz. Lo existente singular tampoco coincide con su concepto genérico, el de la existencia, tampoco es ininterpretable, ni tampoco, por su parte, nada último contra lo que el

conocimiento se rompería la cabeza. Según el resultado más duradero de la lógica hegeliana, no es simplemente para sí, sino en sí su otro y vinculado a otro. Lo que es es más de lo que es. Este plus no le es impuesto, sino que, en cuanto lo expulsado de él, le resulta inmanente. En tal medida, lo no-idéntico sería la propia identidad de la cosa contra sus identificaciones. Lo más interno del objeto se muestra como al mismo tiempo externo a éste, su cerrazón como apariencia, reflejo del procedimiento de identificación, de fijación. A eso es a lo que la insistencia cogitativa ante lo singular lleva como a su esencia, en lugar de a lo universal que la representa. La comunicación con otro cristaliza en lo singular que en su ser-ahí es mediado por ella. Efectivamente, lo universal, como Husserl reconoció, mora en el centro de la cosa individual, no se constituye solamente en la comparación de un individuo con otros. Pues la individualidad absoluta –y a esto Husserl no le prestó ninguna atención– es producto precisamente del proceso de abstracción que se desata por mor de la universalidad. Mientras que lo individual no puede deducirse del pensamiento, el núcleo de lo individual sería comparable con esas obras de arte individuadas hasta el extremo, que renuncian a todos los esquemas, cuyo análisis reencuentra en el extremo de su individuación momentos de lo universal, su a sí misma disimulada participación en la tipología.

El momento unificador sobrevive sin negación de la negación, aunque también sin entregarse a la abstracción como principio supremo, debido a que de los conceptos no se avanza al concepto más general en un proceso escalonado, sino que se presentan en constelación. Ésta ilumina lo específico del objeto, que es indiferente o molesto para el procedimiento clasificatorio. Un modelo de esto es el proceder del lenguaje. Éste no ofrece un mero sistema de signos a las funciones cognitivas. Allí donde se presenta esencialmente como lenguaje, donde se convierte en representación, no define sus conceptos. A éstos su objetividad se la procura por medio de la relación en que pone a los conceptos, centrados en torno a una cosa. Sirve con ello a la intención del concepto de expresar por completo aquello a lo que se refiere. Sólo las constelaciones representan, desde fuera, lo que el concepto ha amputado en el interior, el plus que él quiere ser tanto como no puede serlo. Al reunirse los conceptos en torno a la cosa por conocer, determinan potencialmente su interior, alcanzan pensando lo que el pensamiento necesariamente elimina de sí. El uso hegeliano del término «concreto», según

el cual la cosa misma es su contexto, no su pura mismidad, registra esto sin no obstante, pese a toda la crítica de la lógica discursiva, menospreciar a ésta. Pero la de Hegel era una dialéctica sin lenguaje, mientras que la acepción más simple de «dialéctica» postula el lenguaje; hasta tal punto seguía siendo Hegel adicto a la ciencia corriente. En el sentido enfático no necesitaba del lenguaje, pues en él todo, incluido lo mudo y opaco, debía ser espíritu y el espíritu el contexto. Esa suposición es insalvable. Pero lo irreductible a un contexto de antemano pensado trasciende sin duda por sí, en cuanto algo no-idéntico, su hermetismo. Comunica con aquello de lo que el concepto lo separó. Sólo es opaco para la pretensión de totalidad de la identidad; se resiste a su presión. Sin embargo, en cuanto tal busca hacerse oír. Por el lenguaje se sustrae al hechizo de su mismidad. Lo que en lo no-idéntico no puede definirse en su concepto excede su ser-ahí singular, en el cual se concentra sólo en la polaridad con el concepto, mirando fijamente a éste. El interior de lo no-idéntico es su relación con lo que él mismo no es y lo que su reglamentada, congelada identidad consigo mismo le niega. Llega a sí sólo en su exteriorización, no en su endurecimiento; también esto ha de aprenderse de Hegel, sin concesiones a los momentos represivos de su exteriorización. El objeto se abre a una insistencia monadológica que es consciencia de la constelación en que está: la posibilidad de inmersión en lo interno ha menester de eso exterior. Pero tal universalidad inmanente del individuo es objetiva en cuanto historia sedimentada. Ésta se encuentra en él y fuera de él, es algo que lo engloba y en lo que ello tiene su lugar. Darse cuenta de la constelación en que está la cosa significa tanto como descifrar la que él porta en sí en cuanto algo devenido. El *chorismos* entre exterior e interior está por su parte históricamente condicionado. A la historia en el objeto sólo puede liberarla un saber que tenga también en cuenta la posición histórica del objeto en su relación con otros; actualización y concentración de algo ya sabido, a lo cual transforma. El conocimiento del objeto en su constelación es el del proceso que éste acumula en sí. El pensamiento teórico rodea en cuanto constelación al concepto que quisiera abrir, esperando que salte a la manera de las cerraduras de las cajas fuertes sofisticadas: no únicamente con una sola llave o un solo número, sino con una combinación de números.

Cómo podrían abrirse los objetos mediante una constelación cabe extraerlo menos de la filosofía que se desinteresó de ello que de investigaciones científicas significativas; en muchos respectos, el trabajo científico de talla se

ha adelantado a su autocomprensión filosófica, el cientifismo. Sin embargo, de ningún modo hay necesidad de partir de investigaciones según su propio contenido metafísicas, como *El origen del* Trauerspiel *alemán*, de Benjamin, que entienden por constelación el concepto mismo de verdad[12]. Habría que recurrir a un sabio de mentalidad tan positivista como Max Weber. Por supuesto, él comprendía los «tipos ideales», por entero en el sentido de la teoría del conocimiento subjetivista, como recurso para acercarse al objeto, carentes de toda sustancialidad en sí mismos y remodelables a voluntad. Pero, como en todo nominalismo, por más que pueda considerar nulos sus conceptos, en éste se abre paso algo de la constitución de la cosa y va más allá de la ventaja de la práctica del pensamiento –no el menor motivo de crítica del nominalismo irreflexivo–, de modo que los trabajos materiales de Weber se dejan guiar mucho más por el objeto de lo que cabría esperar de la metodología del sudoeste alemán. Realmente el concepto es la razón suficiente de la cosa[13] en la medida en que la investigación, al menos la de un objeto social, deviene falsa allí donde se limita a las dependencias dentro de su ámbito que fundamentaron el objeto, e ignora la determinación de éste por la totalidad. Sin el concepto genérico esas dependencias ocultan la más real de todas, la de la sociedad, y las *res* singulares que el concepto tiene bajo sí no pueden compensarla adecuadamente. Pero ella únicamente aparece a través de lo singular y es así como, a su vez, el concepto se transforma en el conocimiento determinado. En oposición a la práctica científica usual, en el ensayo sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, al plantear la pregunta por la definición de éste, Weber era tan claramente consciente de la dificultad de la definición de los conceptos históricos como antes de él sólo lo habían sido filósofos: Kant, Hegel, Nietzsche. Él rechaza expresamente el proceso definitorio por deslinde según el esquema *genus proximum, differentia specifica*[14] y exige en lugar de éste que los conceptos sociológicos deberían «componerse poco a poco a partir de las componentes singulares extraíbles de la realidad histórica. La comprensión conceptual definitiva no puede por ende darse al principio, sino que debe hacerlo al final de la investigación»[15]. Si de semejante definición se tiene siempre necesidad al final, o si lo que Weber llama el «componer» puede, sin resultado formalmente definitorio, ser aquello que en último término desearía también la intención epistemológica de Weber, queda en suspenso. Las definiciones no son ese uno y todo del conocimiento como el cual las

considera el cientifismo vulgar, ni tampoco se las puede eliminar. Un pensamiento que en su proceso no dominase la definición, que no pudiera por momentos hacer surgir la cosa con concisión lingüística, sería por supuesto tan estéril como uno saturado de definiciones verbales. Más esencial es sin duda aquello para lo que Weber emplea el término «componer», que para el cientifismo ortodoxo sería inaceptable. Por supuesto, al hacerlo meramente tiene a la vista el lado subjetivo, el procedimiento del conocimiento. Pero con las composiciones en cuestión podría suceder algo parecido a lo que sucede con su análogo, las musicales. Subjetivamente producidas, éstas sólo están logradas allí donde la producción subjetiva desaparece en ellas. El contexto que ésta crea –precisamente la «constelación»– se hace legible como signo de la objetividad: del contenido espiritual. Lo semejante a la escritura de tales constelaciones es la conversión en objetividad, gracias al lenguaje, de lo subjetivamente pensado y juntado. Ni siquiera un procedimiento tan en deuda con el ideal científico tradicional y su teoría como el de Max Weber carece en modo alguno de este momento en él no temático. Mientras que sus obras más maduras, sobre todo *Economía y sociedad*, a veces adolecen en apariencia de un exceso de definiciones verbales que se toma prestado de la jurisprudencia, éstas son, miradas de cerca, más que eso; no sólo fijaciones conceptuales, sino antes bien intentos de, mediante la reunión de conceptos en torno al central buscado, expresar a qué remite éste en lugar de circunscribirlo a fines operativos. Así, por ejemplo, el concepto en todos los respectos decisivo de capitalismo, análogo por lo demás al de Marx, es distinguido enfáticamente de categorías aisladas y subjetivas como la tendencia a enriquecerse o el afán de lucro. En el capitalismo el tan traído y llevado afán de lucro tiene que orientarse por el principio de rentabilidad, por las posibilidades del mercado, tiene que servirse del cálculo del capital; su forma de organización es la del trabajo libre; hogar y empresa se separan, se ha menester de la contabilidad empresarial y de un sistema jurídico racional conforme al principio de racionalidad absoluta que domina totalmente al capitalismo[16]. Lo que resulta dudoso es la exhaustividad de este catálogo; en especial cabría preguntar si el hincapié que Weber hace en la racionalidad, haciendo abstracción de la relación entre las clases que se reproduce mediante el canje de equivalentes, mediante el método, no equipara ya demasiado el capitalismo a su «espíritu», por más que el canje de equivalentes y su problemática no serían ciertamente pensables sin racionalidad. Sin embargo,

precisamente la tendencia creciente a la integración del sistema capitalista, cuyos momentos se entrecruzan en un contexto funcional cada vez más completo, plantea la antigua pregunta por la causa, cada vez más precaria por comparación con la constelación; no sólo la teoría del conocimiento, el curso real de la historia obliga a la búsqueda de constelaciones. Si éstas ocupan en Hegel el lugar de una sistematicidad cuya ausencia tanto se le reprochó, su pensar se acredita en esto como un tercero más allá de la alternativa entre positivismo e idealismo.

Cuando una categoría –por obra de la dialéctica negativa, la de la identidad y de la totalidad– cambia, cambia la constelación de todas y con ello a su vez cada una. Paradigmáticos de esto son los conceptos de esencia y fenómeno. Proceden de la tradición filosófica, conservados pero invertidos en su tendencia direccional. A la esencia no se la ha de seguir hipostasiando como puro ser-en-sí espiritual. La esencia se transforma más bien en lo oculto bajo la fachada de lo inmediato, los presuntos hechos, lo cual hace de ellos lo que son; la ley de la fatalidad a la que hasta ahora obedece la historia; tanto más irresistible cuanto más profundamente se esconde bajo los hechos a fin de dejarse cómodamente negar por éstos. Tal esencia es una monstruosidad, la organización del mundo que rebaja a los hombres a medios de su *sese conservare*, amputa y amenaza su vida reproduciéndola y haciéndoles creer que sería así a fin de satisfacer su necesidad. Esta esencia tiene que aparecer también como la hegeliana: momificada en su propia contradicción. La esencia sólo se deja conocer en la contradicción del ente con lo que él afirma ser. Frente a los supuestos hechos, es sin duda también conceptual, no inmediata. Pero tal conceptualidad no es meramente ϑevsei, producto del sujeto del conocimiento en que finalmente éste se reencuentra a sí mismo confirmado. En lugar de eso, expresa el hecho de que el mundo concebido, aunque sea culpa del sujeto, no es el suyo propio, sino hostil a él. La doctrina husserliana de la visión de las esencias atestigua esto de forma casi irreconocible. Desemboca en el extrañamiento total de la esencia con respecto a la consciencia que la aprehende. Aunque bajo la forma fetichista de una esfera ideal sin más absoluta, recuerda que incluso los conceptos, con los cuales equipara sin reparos sus esencialidades, no son sólo los productos de síntesis y abstracciones: igualmente representan también un momento en la pluralidad que conjura los conceptos, según la doctrina idealista

meramente puestos. El idealismo hipertrofiado de Husserl y por eso durante mucho tiempo irreconocible para sí mismo, la ontologización del espíritu puro, en sus escritos más influyentes favoreció la expresión distorsionada de un motivo antiidealista, la insuficiencia de la omnipotencia del sujeto pensante. La fenomenología le prohibía a éste prescribir leyes allí donde él ya tiene que obedecerlas; en tal medida experimenta él en ellas algo objetivo. Sin embargo, ya que en Husserl, como en los idealistas, todas las mediaciones se desplazan al lado noético, el del sujeto, el momento de la objetividad en el concepto no puede concebirlo más que como inmediatez sui géneris y, con un acto de violencia epistemológica, tiene que reproducir la percepción sensible. Él negó enérgicamente que, pese a todo, la esencia sea también un momento: surgida. Hegel, a quien condenaba con la arrogancia de la ignorancia, tenía sobre él la ventaja de haber comprendido que las categorías de la esencia en el segundo libro de la *Lógica* son tan devenidas, productos de la autorreflexión de las categorías del ser, como objetivamente válidas. Ahí ya no llegó un pensar que se negaba fanáticamente a la dialéctica, por más que el tema fundamental de Husserl, las proposiciones lógicas, tendrían que haberlo llevado a ella. Pues esas proposiciones son, conforme a su teoría, de carácter objetivo, «leyes esenciales», tanto como, de lo cual él nada dice en principio, están ligadas al pensar y en lo más íntimo remitidas a lo que por su parte no son. Lo absoluto del absolutismo lógico tiene sus derechos en la validez de las proposiciones formales y de las matemáticas; sin embargo, no es absoluto porque, en cuanto exigencia de la identidad positivamente alcanzada de sujeto y objeto, la misma exigencia de absolutidad está condicionada, resultado de la exigencia subjetiva de totalidad. La dialéctica de la esencia, en cuanto de algo según el modo de ésta cuasi ente y sin embargo no-ente, de ninguna manera cabe no obstante disolverla, como hace Hegel, en la unidad del espíritu en cuanto productor y producido. Su doctrina de la objetividad de la esencia postula que el ser es el espíritu que todavía no ha llegado a sí. La esencia recuerda la no-identidad en el concepto de lo que primero no es puesto por el sujeto, sino que sigue a éste. Incluso la separación de la lógica y las matemáticas del ámbito óntico en que estriba el fenómeno de su ser-en-sí, la interpretación ontológica de las categorías formales, tiene su aspecto óntico en cuanto, como Hegel lo habría llamado, una repulsión de lo óntico. Ese momento óntico se reproduce en ellas. Como les es imposible calarse a sí mismas como algo separado y

condicionado –pues la separación es su propia esencia–, adquieren una especie de ser-ahí. Más todavía, sin embargo, las leyes esenciales de la sociedad y su movimiento. Son más reales que lo fáctico en que aparecen y que engaña sobre ellas. Pero rechazan los atributos esenciales de su esencialidad. Cabría designarlas como la negatividad que hace del mundo lo que es reducido a su concepto. – Nietzsche, enemigo irreconciliable de la herencia teológica en la metafísica, se había burlado de la distinción entre esencia y fenómeno y entregado el trasmundo a los trasnochados, de acuerdo en esto con todo el positivismo. Quizá en ninguna otra parte sea tan palpable cómo una Ilustración incansable beneficia a los oscurantistas. La esencia es lo que según la misma ley de la no-esencia se oculta; negar que haya una esencia significa tomar partido por la apariencia, por la ideología total en que entretanto se ha convertido el ser-ahí. Aquel para el que todo lo aparente vale lo mismo porque él no sabe de ninguna esencia que permitiría distinguir, por un amor fanatizado a la verdad hace causa común con la no-verdad, con la por Nietzsche despreciada estupidez científica que se niega a preocuparse por la dignidad de los objetos tratados y, sobre esta dignidad, o bien repite como un papagayo la opinión pública, o bien, como criterio de ella, opta por si sobre una cosa, como dicen, todavía no se ha trabajado. La mentalidad científica cede la decisión sobre lo esencial y lo no-esencial a las disciplinas que cada vez se ocupan del objeto; para una puede ser no-esencial lo que para la otra es esencial. En concordancia con esto, Hegel traslada la distinción a un tercero, a algo que en principio se encuentra fuera del movimiento inmanente de la cosa[17]. Contra él Husserl, que ni soñaba una dialéctica entre esencia y apariencia, tiene irónicamente razón: realmente hay una experiencia, ciertamente falible pero inmediata, espiritual, de lo esencial y lo no-esencial, de la cual la necesidad científica de orden sólo violentamente puede disuadir a los sujetos. Donde tal experiencia no se tiene, el conocimiento permanece inmóvil y estéril. Su medida es lo que objetivamente les ocurre a los sujetos como sufrimiento suyo. Por supuesto, paralelamente con la nivelación teórica de esencia y fenómeno, los cognoscentes pagan también subjetivamente, con la capacidad de sufrimiento y dicha, la facultad primaria de distinguir lo esencial y lo no-esencial, sin que al hacerlo se sepa muy bien qué es causa, qué consecuencia. El obstinado impulso a preferir velar por la corrección de lo irrelevante a reflexionar sobre algo relevante, con el riesgo del error, se cuenta entre los síntomas más extendidos de la consciencia regresiva. El

retrógrado de estilo más reciente no se deja irritar por ningún trasmundo, contento como está con el antemundo, al que compra aquello con que éste, con palabras o tácitamente, lo camela. El positivismo se convierte en ideología al eliminar primero la categoría objetiva de esencia y luego, consecuentemente, el interés por lo esencial. Pero esto de ningún modo se agota en la ley universal oculta. Su potencial positivo sobrevive en lo concernido por la ley, no-esencial para el veredicto sobre el curso del mundo, relegado al margen. La mirada sobre esto, sobre la freudiana «escoria del mundo fenoménico» más allá de la psicológica, sigue la intención dirigida a lo particular en cuanto lo no-idéntico. Lo esencial está contra la universalidad dominante, la no-esencia, tanto cuanto la sobrepasa críticamente.

Tampoco la mediación de esencia y fenómeno, de concepto y cosa, sigue siendo lo que era, el momento de la subjetividad en el objeto. Lo que media los hechos no es tanto el mecanismo subjetivo que los preforma y concibe, como la objetividad heterónoma al sujeto detrás de lo que éste puede experimentar. Ella escapa al círculo subjetivo primario de la experiencia, le está preordenada. Cuando en la actual fase histórica se juzga, como se suele decir, demasiado subjetivamente, la mayor parte de las veces el sujeto se hace automáticamente eco del *consensus omnium*. Éste sólo daría al objeto lo suyo cuando, en lugar de contentarse con la copia falsa, se resistiera al valor medio de tal objetividad y se liberara como sujeto. De esta emancipación, no de la insaciable represión del sujeto, depende la objetividad hoy en día. El predominio de lo objetivado en los sujetos, que les impide llegar a ser sujetos, les impide asimismo el conocimiento de lo objetivo; éste es el resultado de lo que antaño se llamaba el «factor subjetivo». Ahora lo mediado es antes subjetividad que objetividad, y tal mediación ha necesidad más urgente del análisis que la tradicional. En los mecanismos subjetivos de mediación se prolongan los de la objetividad a que todo sujeto, incluido el trascendental, se ajusta. De que los datos, según su exigencia, sean percibidos así y no de otra manera se cuida el orden presubjetivo, que por su parte constituye esencialmente la subjetividad constitutiva para la teoría del conocimiento. Lo que en la deducción kantiana de las categorías sigue siendo al final, según su propia confesión, contingente, «dado», que la razón dispone de esos y no de otros conceptos básicos, deriva de lo que las categorías, según Kant, quieren fundamentar primero. Pero la universalidad de la mediación no es ningún título legal para nivelar con relación a ella todo lo que se halla entre el cielo y

la tierra, como si mediación de lo inmediato y mediación del concepto fueran lo mismo. Al concepto la mediación le es esencial, él mismo es, según su constitución, inmediatamente la mediación; la mediación de la inmediatez, sin embargo, determinación de la reflexión, significativa sólo en relación con lo a ella opuesto, lo inmediato. Si ya no hay nada que no esté mediado, tal mediación, como Hegel subrayó, necesariamente se refiere siempre a algo mediado sin lo cual ella por su parte tampoco existiría. Por el contrario, que no haya nada mediado sin mediación tiene un carácter exclusivamente privativo y epistemológico: expresión de la imposibilidad de sin mediación determinar el algo, apenas más que la tautología de que pensar en algo es precisamente pensar. A la inversa, sin el algo no quedaría ninguna mediación. Ni en la inmediatez se encuentra su ser-mediado ni en la mediación algo inmediato que sería mediado. Hegel descuidó esta distinción. La mediación de lo inmediato afecta a su *modus*: al saber de ello y a los límites de tal saber. La inmediatez es objetiva, no una modalidad, una mera determinación del cómo para una consciencia: su concepto de inmediatez se refiere a lo que no puede ser eliminado por el concepto de ésta. La mediación no dice de ningún modo que todo se absorba en ella, sino que postula lo que es mediado por ella, algo no absorbible; pero la inmediatez misma representa un momento que no necesita del conocimiento, de la mediación, del mismo modo que ésta precisa de lo inmediato. Mientras la filosofía aplique los conceptos de inmediato y mediato, de los que por ahora difícilmente puede prescindir, su lenguaje atestigua el estado de cosas que la versión idealista de la dialéctica impugna. El hecho de que ésta pase por alto la diferencia aparentemente mínima contribuye a su plausibilidad. El triunfo de que lo inmediato esté totalmente mediado atropella lo mediado y alcanza en un viaje de placer la totalidad del concepto, el dominio absoluto del sujeto, sin ser ya detenido por nada conceptual. Pero, puesto que la diferencia escamoteada es reconocible por la dialéctica, la identificación total no tiene la última palabra en ésta. Ella es susceptible de abandonar su jurisdicción sin oponerle dogmáticamente desde fuera una tesis presuntamente realista. El círculo de la identificación, la cual a fin de cuentas nunca identifica sino a sí misma, lo trazó el pensamiento que no tolera nada fuera; su cautividad es su propia obra. Tal racionalidad totalitaria y por tanto particular la dictó históricamente lo amenazador de la naturaleza. Éste es su límite. El pensamiento identificador, la igualación de todo lo desigual, perpetúa en la angustia la caída en la naturaleza. Una razón

irreflexiva se ciega hasta la locura ante cualquier cosa que se sustrae a su dominio. Por ahora es una razón páthica; la razón primero habría de curarse de esto. Incluso la teoría de la alienación, fermento de la dialéctica, confunde la necesidad de aproximarse al mundo heterónomo y en tal medida irracional, según el lema de Novalis «en todas partes hallarse en casa», con la barbarie arcaica de que el sujeto nostálgico no está en condiciones de amar lo extraño, lo que es distinto; con la avidez de incorporación y persecución. Si lo extraño dejara de estar proscrito, apenas habría ya alienación.

El equívoco en el concepto de mediación que hace que los polos mutuamente opuestos del conocimiento se equiparen a costa de su diferencia cualitativa, de la que simplemente depende todo, se remonta a la abstracción. Pero la palabra «abstracto» es demasiado abstracta, ella misma equívoca. La unidad de lo comprendido bajo conceptos universales es fundamentalmente distinta de lo particular conceptualmente determinado. En esto el concepto siempre es, al mismo tiempo, su negativo; recorta lo que esto mismo es y que, sin embargo, no se deja nombrar inmediatamente, y lo sustituye por la identidad. Esto negativo, falso, sin embargo al mismo tiempo necesario, es el escenario de la dialéctica. El núcleo, por su parte, también abstracto, según su versión idealista, no es simplemente eliminado. En virtud de su diferenciación de la nada, ni siquiera el algo indeterminado sería, contra Hegel, algo indeterminado sin más. Esto refuta la doctrina idealista de la subjetividad de todas las determinaciones. Lo particular sería tan poco determinable sin lo universal por lo cual se identifica según la lógica corriente, como es idéntico con ello. El idealismo no quiere ver que un algo, por más desprovisto de cualidades que esté, no por ello debe ser ya tenido por nada. Como Hegel se arredra ante la dialéctica de lo particular por él concebida –ésta aniquilaría la primacía de lo idéntico y consecuentemente el idealismo–, se ve constantemente empujado al simulacro. En lugar de lo particular, él desliza el concepto universal de particularización sin más, por ejemplo de «existencia», en el que ya no hay ningún particular. Esto restaura el procedimiento del pensamiento que con razón tachó Kant en el antiguo racionalismo como anfibología de los conceptos de la reflexión. La dialéctica hegeliana deviene sofística allí donde fracasa. Lo que hace de lo particular el impulso dialéctico, su indisolubilidad en el concepto genérico, ella lo trata como estado de cosas universal, como si lo particular mismo fuera su propio concepto genérico y por tanto indisoluble. Así precisamente es como la

dialéctica de la no-identidad y la identidad se convierte en ilusoria: victoria de la identidad sobre lo idéntico. La insuficiencia del conocimiento que de ningún particular puede asegurarse sin el concepto, el cual de ningún modo es lo particular, da por arte de birlibirloque la ventaja al espíritu que se eleva por encima de lo particular y lo purifica de lo que se opone al concepto. El concepto universal de particularidad no tiene ningún poder sobre lo particular a que en abstracto se refiere.

La polaridad de sujeto y objeto aparece fácilmente como una estructura por su parte no-dialéctica, en la cual debe tener lugar toda dialéctica. Pero ambos conceptos son categorías de la reflexión surgidas, fórmulas para algo no unificable; no algo positivo, no estados de cosas primarios, sino absolutamente negativos, expresión únicamente de la no-identidad. A pesar de todo, la diferencia entre sujeto y objeto no cabe por su parte simplemente negarla. Ni son una dualidad última, ni tras ellos se oculta una unidad suprema. Se constituyen mutuamente tanto como, en virtud de tal constitución, se separan. Si se lo plantease fundamentalmente como principio, el dualismo de sujeto y objeto sería, lo mismo que el principio de identidad que rehúsa, una vez más total, monista; la dualidad absoluta sería unidad. Hegel se aprovechó de esto para acabar incluyendo en el pensamiento la polaridad sujeto-objeto, cuyo desarrollo por ambos lados sentía como su superioridad sobre Fichte y Schelling. En cuanto estructura del ser, según él la dialéctica de sujeto y objeto se convierte en sujeto[18]. Ambos son, en cuanto abstracciones, productos del pensamiento; la suposición de su oposición declara necesariamente al pensamiento lo primero. Pero el dualismo tampoco cede a la insinuación del pensamiento puro. En tanto en cuanto éste sigue siendo pensamiento, se consuma conforme a la dicotomía que se ha convertido en la forma del pensamiento y sin la cual el pensamiento quizá no existiría. Todo concepto, incluido el del ser, reproduce la diferencia entre el pensamiento y lo pensado. Ésta fue grabada a fuego en la consciencia teórica por la constitución antagónica de la realidad; en la medida en que expresa ésta, la no-verdad del dualismo es verdad. Disociado de esto, el antagonismo se convertiría en excusa filosófica de su eternidad. Nada es posible en cuanto la negación determinada de los momentos singulares por medio de los cuales sujeto y objeto se oponen absolutamente y, precisamente por ello, se identifican mutuamente. Ni el sujeto es nunca en verdad enteramente sujeto, ni el objeto nunca enteramente objeto; sin embargo, ni

uno ni otro son pedazos arrancados a un tercero que los trascendería. El tercero no sería menos engañoso. La recomendación kantiana de extraerlo en cuanto algo infinito del conocimiento positivo, finito, y espolear a éste con lo inalcanzable a un esfuerzo incansable, es insuficiente. Hay que atenerse críticamente a la dualidad de sujeto y objeto contra la exigencia de totalidad que es inherente al pensamiento. La separación que hace del objeto algo extraño, dominante, y se lo apropia es ciertamente subjetiva, resultado de un apresto ordenancista. Sólo que la crítica del origen subjetivo de la separación no vuelve a unir lo separado una vez esto se ha escindido realmente. La consciencia se gloría de la unión de lo que ella primero dividió arbitrariamente en elementos; de ahí el trasfondo ideológico de todo discurso de la síntesis. Éste es la tapadera de un análisis oculto a sí mismo y cada vez más tabú. La antipatía hacia éste de la consciencia vulgarmente noble tiene como fundamento el hecho de que la fragmentación que el espíritu burgués reprocha a sus críticos haber perpetrado es su propia obra inconsciente. Su modelo son los procesos racionales de trabajo. Éstos necesitan de la parcelación como condición de la producción de mercancías, la cual se asemeja al proceso de síntesis mediante conceptos universales. Si Kant hubiese incluido en la crítica de la razón la relación de su método con la teoría, la del sujeto que investiga epistemológicamente con el investigado, no se le habría escapado que las formas que deben sintetizar lo múltiple son por su parte productos de operaciones que la estructura de la obra titula, bastante reveladoramente, analítica trascendental.

El curso de la reflexión epistemológica consistía, según la tendencia prevaleciente, en reducir cada vez más objetividad al sujeto. Precisamente esta tendencia es lo que habría que invertir. Por eso la tradición de la filosofía separa del ente el concepto de la subjetividad, lo cual se imita al ente. El hecho de que la filosofía, adoleciendo hasta hoy de una insuficiente autorreflexión, olvidara la mediación en lo mediador, en el sujeto, es en cuanto algo más sublime tan poco meritorio como cualquier olvido. Lo olvidado persigue al sujeto como para castigarlo. En cuanto éste se hace objeto de reflexión epistemológica, se contagia de ese carácter de objetualidad cuya ausencia gusta de reclamar como superioridad con respecto al ámbito de lo fáctico. Su esencialidad, un ser-ahí a la segunda potencia, presupone, como a Hegel no se le pasó por alto, lo primero, la facticidad,

como condición de su posibilidad, aunque negada. La inmediatez de las reacciones primarias se quebró antiguamente en la formación del yo y, con ellas, la espontaneidad a que, según el uso trascendental, debe reducirse; su identidad centrista corre por cuenta de lo que luego le atribuye a él mismo. El sujeto constitutivo de la filosofía es más cósico que el contenido anímico particular que él excluyó de sí por cósico-naturalista. Cuanto más autocráticamente se eleva por encima del ente, tanto más el yo se convierte inadvertidamente en el objeto y revoca irónicamente su papel constitutivo. Lo que es ónticamente mediado por el modelo empírico que inequívocamente transparece como modelo de la primera redacción de la deducción de los conceptos puros del entendimiento no es meramente el yo puro, sino el principio trascendental mismo en que la filosofía cree poseer lo primero suyo frente al ente. Alfred Sohn-Rethel ha sido el primero en llamar la atención sobre el hecho de que en él, en la actividad universal y necesaria del espíritu, se oculta obligadamente el trabajo social. El concepto aporético del sujeto trascendental, el de un no-ente que sin embargo debe obrar; el de algo universal que sin embargo debe experimentar lo particular, sería una pompa de jabón que nunca se podría obtener del autártico contexto de inmanencia de la consciencia necesariamente individual. Sin embargo, frente a ésta no sólo representa lo más abstracto, sino, en virtud de su fuerza de acuñación, también lo más real. Más allá del círculo mágico de la filosofía de la identidad, el sujeto trascendental se deja descifrar como la sociedad inconsciente de sí misma. Tal inconsciencia sigue siendo derivable. Desde que el trabajo espiritual se separó del corporal bajo el signo del dominio del espíritu, de la justificación del privilegio, el espíritu separado tuvo que vindicar con la exageración de la mala conciencia precisamente esa pretensión de dominio que él deduce de la tesis de que él es lo primero y originario, y por tanto olvidar de dónde procede su pretensión, so pena de derrumbarse. El espíritu barrunta en lo más íntimo que su dominio estable no es en absoluto del espíritu, sino que posee su ultima ratio en la violencia física de que dispone. So pena de perecer, no puede poner su secreto en palabras. La abstracción, que incluso según el testimonio de idealistas extremos como Fichte es lo único que en general hace del sujeto *constituens*, refleja la separación del trabajo corporal perceptible a través de la confrontación con éste. Cuando, en la *Crítica del Programa de Gotha,* Marx objetó a los lassalleanos que el trabajo no es, como era costumbre repetir

maquinalmente entre los socialistas vulgares, la única fuente de riqueza[19], lo que, en un periodo en el que ya había dejado atrás la temática filosófica oficial, estaba expresando filosóficamente era nada menos que el trabajo no se ha de hipostasiar en ninguna forma, ni en la de la labor manual ni en la de la producción espiritual. Tal hipóstasis no hace sino proseguir la ilusión de la hegemonía del principio productivo. Éste únicamente llega a su verdad en relación con aquello no-idéntico para lo que Marx, detractor de la teoría del conocimiento, eligió primero el crudo término, también demasiado estrecho, de naturaleza, luego el de materia natural y otras denominaciones, menos cargadas[20]. Lo que desde la *Crítica de la razón pura* constituye la esencia del sujeto trascendental, la funcionalidad, la actividad pura que se consuma en los logros de los sujetos singulares y al mismo tiempo los sobrepasa, proyecta el trabajo libremente suspendido sobre el sujeto en cuanto origen. Cuando Kant todavía restringía la funcionalidad del sujeto por ser nula y vacía sin un material correspondiente a ella, estaba señalando con seguridad que el social es un trabajo en algo; la mayor consecuencia de los idealistas posteriores lo eliminó eso sin titubeos. Pero la universalidad del sujeto trascendental es la del contexto funcional de la sociedad, la de un todo constituido a partir de las espontaneidades y cualidades singulares, a las que a su vez limita mediante el principio nivelador del canje y virtualmente, en cuanto impotentemente dependientes del todo, elimina. El dominio universal del valor de canje sobre los hombres, que niega a priori a los sujetos que sean sujetos, rebaja la misma objetividad a mero objeto, relega a la no-verdad ese principio de universalidad que afirma fundar el predominio del sujeto. El plus del sujeto trascendental es el menos del sujeto empírico, él mismo sumamente reducido.

En cuanto extremo caso límite de la ideología, el sujeto trascendental raya en la verdad. La universalidad trascendental no es una mera autoexaltación narcisista del yo, la *hybris* de su autonomía, sino que tiene su realidad en el dominio que se impone y eterniza a través del principio de equivalencia. El proceso de abstracción transfigurado por la filosofía y únicamente atribuido al sujeto cognoscente tiene lugar en la sociedad real del canje. – La determinación de lo trascendental como lo necesario que se asocia con la funcionalidad y la universalidad expresa el principio de autoconservación de la especie. Éste provee el fundamento legal para la abstracción sin la cual no puede pasarse; ella es el medio de una razón autoconservadora. Parodiando a

Heidegger, el pensamiento de la necesidad en lo filosóficamente universal podría interpretarse sin mucho artificio como la necesidad de invertir la menesterosidad, de remediar mediante el trabajo organizado la escasez de medios de vida; con lo cual, por supuesto, se sacaría de quicio la misma mitología heideggeriana del lenguaje: una apoteosis del espíritu objetivo que de antemano proscribe como de menor valor la reflexión sobre el proceso material que culmina en éste. – La unidad de la consciencia es la unidad de la consciencia del hombre singular, e incluso en cuanto principio porta visible la huella de ésta; la del ente, por tanto. Ciertamente, la autoconsciencia individual, en virtud de su ubicuidad, se convierte para la filosofía trascendental en algo universal que no puede seguir reclamando las ventajas de la concreción de la autocerteza; sin embargo, en la medida en que la unidad de la consciencia está modelada según la objetividad, es decir, tiene su medida en la posibilidad de la constitución de objetos, es el reflejo conceptual de la conjunción total, sin fisuras, de los actos de producción en la sociedad, que es lo único en general por lo que se constituye la objetividad de las mercancías, su «objetualidad». – Más aún, lo firme, persistente, impenetrable del yo es mímesis de la impenetrabilidad, percibida por la consciencia primitiva, del mundo exterior para la consciencia que experimenta. La impotencia real del yo tiene su eco en su omnipotencia espiritual. El principio del yo imita lo que niega. El *obiectum* no es, como durante milenios ha enseñado el idealismo, *subiectum*: sí en cambio el *subiectum obiectum*. La primacía de la subjetividad prosigue espiritualizada la lucha darwiniana por la existencia. La opresión de la naturaleza con fines humanos es una mera relación natural; de ahí, la superioridad de la razón que domina la naturaleza y de su principio, la apariencia. De éste participa epistemológica-metafísicamente el sujeto que en Bacon se proclama señor y finalmente creador idealista de todas las cosas. En el ejercicio de su dominio se convierte en parte de lo que cree dominar, sucumbe como el amo hegeliano. En éste se hace palmario hasta qué punto es esclavo del objeto al consumirlo. Lo que hace es el hechizo de lo que el sujeto se figura someter a su hechizo. Su desesperada autoexaltación es la reacción a la experiencia de su impotencia, que impide la autorreflexión; la consciencia absoluta es inconsciente. La filosofía moral kantiana ofrece un magnífico testimonio de esto en la contradicción nada velada de que el mismo sujeto al que llama libre y sublime es en cuanto ente parte de aquel contexto natural al que su libertad

quiere sustraerse. Ya la doctrina platónica de las ideas, un enorme paso en la desmitologización, repite el mito: eterniza como esencialidades las pasadas relaciones de dominio recibidas de la naturaleza por el hombre y por éste practicadas. Si el dominio de la naturaleza fue condición y etapa de la desmitologización, ésta debería extenderse a ese dominio si no quiere convertirse en víctima del mito. Pero el énfasis filosófico sobre la fuerza constitutiva del momento subjetivo también bloquea siempre el acceso a la verdad. Así, especies animales como el dinosaurio triceratops o el rinoceronte arrastran consigo las corazas que los protegen como prisión congénita de la que en vano –así al menos parece antropométricamente– tratan de deshacerse. El aprisionamiento en el aparato de su *survival* podría explicar tanto la especial ferocidad de los rinocerontes como la inconfesada y por consiguiente tanto más terrible del *homo sapiens*. El momento subjetivo está por así decir engarzado en el objetivo, es él mismo, en cuanto algo impuesto al sujeto como su límite, objetivo.

Todo esto tiene, según las normas tradicionales de la filosofía, la idealista y la ontológica, algo de u{steron provteron. Con engolamiento apodíctico puede aducirse que semejantes consideraciones, sin reconocerlo, presuponen como mediador lo que querían deducir como mediado, el sujeto, el pensamiento; que todas sus determinaciones sólo son, en cuanto determinaciones, determinaciones del pensamiento. Pero el pensamiento crítico no quiere procurar al objeto el trono vacío del sujeto, en el que el objeto no sería nada más que un ídolo, sino eliminar la jerarquía. Sin duda, el análisis de la subjetividad apenas puede quebrar en sí, clara y totalmente, la apariencia de que el sujeto es el punto arquimédico. Pues esta apariencia contiene, sin que se lo pueda extraer de las mediaciones del pensamiento, esa verdad de la anterioridad de la sociedad con respecto a la consciencia individual y a toda su experiencia. La comprensión de que el pensamiento está mediado por la objetividad no niega el pensamiento y las leyes objetivas por las que es pensamiento. El hecho de que no pueda escapar a éste indica por su parte precisamente el apoyo en lo no-idéntico a que el pensamiento tanto se niega como, por su propia forma, lo busca y expresa. Pero lo que todavía es transparente es el fundamento de la apariencia mucho más allá de Kant trascendental: por qué en la *intentio obliqua* el pensamiento desemboca, constante e ineludiblemente, en la propia primacía, en la hipóstasis del sujeto. A saber, la abstracción, cuya reificación en la historia del nominalismo desde

la crítica aristotélica a Platón se ha reprochado al sujeto como culpa suya, es ella misma el principio por que en general el sujeto se convierte en sujeto, su propia esencia. Por eso el recurso a lo que no es él mismo tiene que antojársele a éste exterior, violento. Lo que convence al sujeto de su propia arbitrariedad, a su *prius* de su propia aposterioridad, siempre le suena a dogma trascendente. Cuando al idealismo se lo critica estrictamente desde dentro, siempre tiene a mano la defensa de que así queda sancionado por la crítica. Puesto que la crítica se sirve de las premisas del idealismo, éste la tiene ya en sí; por eso es superior a ella. Pero las objeciones desde fuera el idealismo las rechaza en cuanto pertenecientes a la filosofía de la reflexión, predialécticas. Mas el idealismo no tiene por qué abdicar ante esta alternativa. La inmanencia es la totalidad de aquellas posiciones de identidad cuyo principio resulta aniquilado en la crítica inmanente. Al idealismo, como decía Marx, hay que tocarle «su propia melodía». Lo no-idéntico que lo determina desde dentro, según el criterio de la identidad, es al mismo tiempo lo opuesto a su principio que en vano el idealismo afirma dominar. Por supuesto, enteramente sin ningún saber desde fuera, si se quiere sin un momento de inmediatez, una intervención del pensamiento subjetivo que ve más allá de la estructura de la dialéctica, ninguna crítica inmanente es capaz de cumplir su fin. Precisamente el idealismo no puede ver mal ese momento, el de la espontaneidad, porque él mismo no existiría sin éste. Al idealismo, lo más íntimo del cual se consideraba que era espontaneidad, lo quiebra la espontaneidad. – El sujeto en cuanto ideología está encantado por el nombre de subjetividad, lo mismo que el enano Narizotas de Hauff por la hierbecilla estornuda-a-gusto. Esta hierbecilla se le mantenía en secreto; por eso nunca aprendió a preparar la crema Souzeraine que lleva el nombre de Soberanía en Decadencia. Ninguna introspección le llevaría por sí sola a la regla de su deforme figura, lo mismo que de su trabajo. Le es preciso el estímulo del exterior, de la sabiduría de la oca Mimí. Tal estímulo es para la filosofía, sobre todo para la hegeliana, herejía. La crítica inmanente tiene su límite en el hecho de que al final la ley del contexto de inmanencia es una con la obcecación que habría que romper. Pero este instante, el único verdadero salto cualitativo, sólo se produce con la consumación de la dialéctica inmanente, la cual tiene la característica de trascenderse, de manera no del todo diferente al paso de la dialéctica platónica a las ideas que son en sí; si la dialéctica se encerrara totalmente, sería ya esa totalidad que se basa en el

principio de identidad. Schelling hizo valer contra Hegel este interés y con ello se expuso al escarnio a propósito de la abdicación del pensamiento, que se refugiaría en la mística. El momento materialista en Schelling, que atribuía al material en sí algo como una fuerza motora, quizá tuvo parte en ese aspecto de su filosofía. Pero el salto tampoco cabe hipostasiarlo como en Kierkegaard. De lo contrario, calumnia a la razón. La dialéctica debe limitarse a partir de la consciencia de sí misma. Sin embargo, la desilusión de que, enteramente sin salto, por su propio movimiento, la filosofía no despierta de su sueño; de que para ello ha menester de lo que su hechizo mantiene alejado, de algo distinto y nuevo, esta desilusión no es otra que la del niño que se entristece al leer el cuento de Hauff porque el enano liberado de su deformidad pierde la ocasión de servir al duque la crema Souzeraine.

La crítica desarrollada de la identidad avanza a tientas hacia la preponderancia del objeto. El pensamiento identitario es, aunque lo discuta, subjetivista. Revisarlo, achacar la identidad a la no-verdad, no instaura ningún equilibrio entre sujeto y objeto, ninguna omnipotencia del concepto de función en el conocimiento: aun sólo limitado, el sujeto está ya derrocado. Él sabe por qué se siente absolutamente amenazado por el más mínimo resto de lo no-idéntico, según la norma de su propia absolutidad. Con un mínimo queda arruinado como todo, pues su pretensión es el todo. La subjetividad cambia su cualidad en un contexto que ella no puede desarrollar a partir de sí. La disimetría en el concepto de mediación hace que el sujeto esté en el objeto de una manera totalmente distinta a como éste en aquél. El objeto sólo puede pensarlo el sujeto, pero siempre se mantiene frente a éste como algo distinto; sin embargo, el sujeto, por su propia constitución, es de antemano también objeto. Sin sujeto el objeto no puede ser pensado ni siquiera como idea; pero sí el sujeto sin objeto. Ser también objeto forma parte del sentido de la subjetividad; no igualmente del sentido de la objetividad ser sujeto. El yo ente lo implica incluso el sentido del lógico «yo pienso que debe poder acompañar todas mis representaciones» porque tiene la sucesión temporal como condición de su posibilidad y la temporal no es sino la de algo temporal. El «mis» remite a un sujeto como objeto entre objetos, y sin este «mis» no habría ningún «yo pienso». La expresión «ser-ahí», sinónimo de «sujeto», alude a esta situación. De la objetividad se extrae que el sujeto es; lo cual confiere a este mismo algo de objetividad; no por casualidad

subiectum, lo que yace en el fondo, recuerda precisamente lo que el lenguaje técnico de la filosofía llamó objetivo. El objeto en cambio se refiere a la subjetividad sólo en la reflexión sobre la posibilidad de su determinación. No es que la objetividad sea algo inmediato, que haya que olvidar la crítica al realismo ingenuo. La prelación del objeto significa la progresiva diferenciación cualitativa de lo en sí mediado, un momento de la dialéctica que no está más allá de ésta pero que se articula en ella. Ni siquiera Kant se dejó disuadir de la prelación de la objetividad. En la *Crítica de la razón pura*[21] condujo la desmembración subjetiva de la facultad cognitiva desde una intención subjetiva tanto como defendió encarnizadamente la cosa trascendente en sí[22]. Él tenía bien presente que ser en sí no contradice sin más el concepto de un objeto; que la mediación subjetiva de éste se ha de achacar menos a la idea del objeto que a la insuficiencia del sujeto. Aunque éste tampoco consiguió en él salir de sí, él no sacrifica la idea de alteridad. Sin ella el conocimiento degeneraría en tautología; él mismo sería lo conocido. Evidentemente, esto irritaba a la meditación kantiana más que la incongruencia de que la cosa en sí sea la causa desconocida de los fenómenos, mientras que la causalidad la crítica de la razón se la adjudica en cuanto categoría al sujeto. Si la construcción de la subjetividad trascendental fue el esfuerzo grandiosamente paradójico y falible de adueñarse del objeto en su polo opuesto, en la misma medida también solamente a través de la crítica de ese esfuerzo podría llevarse a cabo lo que la dialéctica positiva, idealista, sólo proclamaba. Un momento ontológico es necesario en cuanto la ontología niega críticamente al sujeto el papel concluyentemente constitutivo, sin que no obstante lo sustituya el objeto, por así decir, en una segunda inmediatez. Únicamente a una inmediatez subjetiva, y a la reflexión sobre el sujeto, le es alcanzable la prelación del objeto. La situación, difícilmente compatible con las reglas de la lógica corriente, incongruente en su expresión abstracta, podría explicarse por el hecho de que ciertamente cabría escribir una protohistoria del sujeto tal como se esboza en la *Dialéctica de la Ilustración*, pero no una protohistoria del objeto. Ésta siempre trataría ya de objetos. Si contra esto se argumenta que sin sujeto cognoscente no habría ningún conocimiento sobre el objeto, de ahí no se sigue ningún privilegio ontológico de la consciencia. Toda afirmación de que la subjetividad de alguna manera «es» incluye una objetividad que el sujeto no pretende fundamentar sino en virtud de su ser absoluto. Sólo porque está por su parte

mediado, y por tanto no es lo radicalmente otro del objeto que es lo único que legitima al sujeto, puede éste comprender en general la objetividad. Antes que constitutiva, la mediación subjetiva es el bloque ante la objetividad; no absorbe lo que ésta esencialmente es, el ente. Genéticamente, la consciencia autonomizada, quintaesencia de lo activo en las acciones del conocimiento, se desgaja de la energía libidinosa de la esencia específica hombre. Su esencia no es indiferente a esto; de ningún modo define, como en Husserl, la «esfera de los orígenes absolutos». La consciencia es función del sujeto vivo, su concepto está formado a imagen de éste. No se lo puede exorcizar de su sentido propio. La objeción de que así el momento empírico de la subjetividad se confundiría con el trascendental o esencial es débil. Sin relación alguna con una consciencia empírica, la del yo vivo, no habría ninguna consciencia trascendental, puramente espiritual. Análogas reflexiones sobre la génesis del objeto serían nulas. Mediación del objeto quiere decir que éste no puede ser hipostasiado estática, dogmáticamente, sino que sólo puede ser conocido en su imbricación con la subjetividad; mediación del sujeto, que sin el momento de la objetividad no habría, literalmente, nada. Un indicio de la prelación del objeto es la impotencia del espíritu en todos sus juicios como, hasta el día de hoy, en la organización de la realidad. Lo negativo de que con la identificación el espíritu fracasara la reconciliación, malograra su prelación, se convierte en motor de su propio desencantamiento. Él es verdadero y apariencia: verdadero porque nada está exento del dominio que él redujo a su pura forma; no-verdadero porque en su colusión con el dominio no es en absoluto aquello por lo que se tiene y pretende ser. La Ilustración trasciende así su autocomprensión tradicional: ya no es desmitologización sólo como *reductio ad hominem*, sino también, a la inversa, como *reductio hominis*, como percepción del engaño del sujeto estilizado como absoluto. El sujeto es la tardía y, sin embargo, igual forma más antigua del mito.

La prelación del objeto, en cuanto algo sin embargo él mismo mediado, no acaba con la dialéctica sujeto-objeto. La inmediatez está más allá de la dialéctica tan poco como la mediación. Según la tradición de la teoría del conocimiento, lo inmediato está en el sujeto, pero como dato o afección de éste. Ciertamente, el sujeto, en la medida en que es autónomo y espontáneo, ha de tener sobre ello un poder formativo; pero no lo tiene en la medida en que lo inmediatamente dado es ahí sin más. Ésta es la base en que estriba la

doctrina de la subjetividad –la del «mi», la del contenido del sujeto en cuanto posesión suya–, tanto como en la forma de lo dado se resiste a algo objetivo, por así decir el memento de la objetividad en el sujeto. Por eso Hume criticó en nombre de lo inmediato la identidad, el principio del yo, que querría afirmarse independiente frente a lo inmediato. Pero la inmediatez no se puede fijar como le gustaría a la teoría del conocimiento ávida de resultar concluyente. En ésta lo inmediatamente dado y las formas asimismo dadas sin más se adaptan complementariamente. Ciertamente la inmediatez pone coto a la idolatría de la deducción, pero es también por su parte algo abstraído por el objeto, material bruto del proceso subjetivo de producción en el que la teoría del conocimiento tenía su modelo. En su forma pobre y ciega, lo dado no es objetividad, sino meramente el valor límite que el sujeto no llega a dominar por entero en su propio ámbito de jurisdicción tras haber confiscado el objeto concreto. Pese a toda la reducción sensualista de las cosas, el empirismo ha captado en este sentido algo de la prelación del objeto: desde Locke mantuvo que no hay ningún contenido de la consciencia que no provenga de los sentidos, que no sea «dado». La crítica del realismo ingenuo en todo el empirismo, que culmina en la abolición de la cosa por Hume, nunca dejó pese a todo de ser, gracias al carácter de facticidad de la inmediatez al que se ligaba, y al escepticismo con respecto al sujeto en cuanto creador, rudimentariamente «realista». Pero, una vez el pensamiento se ha liberado de la suposición de una prelación del sujeto, la teoría empírica del conocimiento carece también de título legal para, gracias a una reducción subjetiva, transferir a la inmediatez de los datos, como determinación residual, una especie de *minimum* del objeto. Tal construcción no es nada más que un compromiso entre el dogma de la prelación del sujeto y la imposibilidad de su realización; el dato sensible despojado de sus determinaciones, desnudo, producto de ese proceso de abstracción con que lo contrasta la teoría del conocimiento kantianamente subjetiva; cuanto más depurado de sus formas, tanto más raquítico, «abstracto» se hace también, pues, el dato. El residuo del objeto en cuanto lo dado que queda tras la sustracción del añadido subjetivo es un engaño de la *prima philosophia*. Sólo una fe incólume en la primacía de la subjetividad puede creer que las determinaciones por las que el objeto se hace concreto le son meramente impuestas. Pero sus formas no son, como según la doctrina kantiana, algo último para el conocimiento; éste es capaz de romperlas en el proceso de su

experiencia. Si la filosofía, fatalmente separada de las ciencias de la naturaleza, puede en general reclamarse de la física sin cortocircuito, es en tal contexto. Su desarrollo desde Einstein ha hecho saltar por los aires con contundencia teórica la cárcel de la intuición tanto como de la aprioridad subjetiva de espacio, tiempo y causalidad. Con la posibilidad de tal ruptura, la experiencia –según el principio newtoniano de la observación– subjetiva habla a favor de la preeminencia del objeto y contra su propia omnipotencia. De espíritu involuntariamente dialéctico, vuelve la observación subjetiva contra la doctrina de los constituyentes subjetivos. El objeto es más que la pura facticidad; al mismo tiempo, el hecho de que no se la pueda eliminar impide a aquél conformarse con el concepto abstracto y la decocción de ésta, los datos sensibles protocolarios. La idea de un objeto concreto incumbe a la crítica de una categorización subjetivo-externa y a su correlato, la ficción de algo fáctico carente de determinaciones. Nada en el mundo está compuesto, por así decir adicionado, de facticidad y concepto. La fuerza probatoria del ejemplo kantiano de los cien táleros pensados, a los cuales no se agrega su realidad como una cualidad más, afecta al mismo dualismo forma-contenido de la *Crítica de la razón pura* y llega mucho más allá de ésta; lo que auténticamente desmiente es la distinción entre multiplicidad y unidad que la tradición de la filosofía hace desde Platón. Ni el concepto ni la facticidad son añadidos a su complemento. La descaradamente idealista presuposición hegeliana de que el sujeto puede entregarse al objeto, a la cosa misma, puramente, sin reservas, porque en el proceso esa cosa se revela como lo que ella ya es en sí, sujeto, apunta contra el idealismo una verdad sobre el modo de comportamiento del sujeto pensante: realmente tiene que «contemplar» el objeto porque él no crea el objeto y la máxima del conocimiento es ayudarle. La postulada pasividad del sujeto se mide por la determinidad objetiva del objeto. Pero requiere de reflexión subjetiva más tenaz que las identificaciones que según la doctrina kantiana la consciencia lleva a cabo por así decir automática, inconscientemente. El hecho de que la actividad del espíritu, sobre todo la que Kant achaca al problema de la constitución, sea distinta de ese automatismo con el que él la equiparaba constituye, específicamente, la experiencia espiritual que los idealistas descubrieron, por supuesto para enseguida castrarla. Lo que la cosa misma pueda significar no está positiva, inmediatamente dado; quien quiera conocerlo debe pensar más, no menos, que el punto de referencia de la síntesis de lo múltiple, que en lo más

profundo no es ningún pensamiento en absoluto. Sin embargo, la cosa misma no es de ningún modo un producto del pensamiento; más bien lo no-idéntico a través de la identidad. Tal no-identidad no es una «idea»; pero sí algo adjunto. El sujeto de la experiencia se afana por desaparecer en ella. La verdad sería su ruina. La sustracción de todo lo específico de la subjetividad en el método científico meramente la disimula, *ad maiorem gloriam* del sujeto objetualizado como método.

En una filosofía con pretensiones el pensamiento de la prelación del objeto es sospechoso, la repugnancia hacia ello institucionalizada desde Fichte. La aseveración de lo contrario mil veces repetida y modificada quiere conjurar la lacerante sospecha de que lo heterónomo sea más poderoso que la autonomía, que ya según la doctrina kantiana no debe poder ser dominada por esa preeminencia. Tal subjetivismo filosófico acompaña ideológicamente a la emancipación del yo subjetivo como su fundamentación. Su obstinada fuerza la extrae de la oposición mal dirigida contra lo establecido: contra su cosicidad. Al relativizarla o licuarla, la filosofía cree estar por encima de la hegemonía de las mercancías y por encima de su forma subjetiva de reflexión, la consciencia reificada. En Fichte ese impulso es innegable, lo mismo que el ansia de poder total. Fue antiideológico en la medida en que el ser-en-sí del mundo, que es confirmado por la consciencia convencional, irreflexiva, lo caló como algo meramente producido, inadecuado para conservarse. Pese a la prelación del objeto, la cosicidad del mundo es también apariencia. Induce a los sujetos a atribuir a las cosas en sí la relación social de su producción. Eso se desarrolla en el capítulo marxista dedicado al fetiche, verdaderamente un pedazo de la herencia de la filosofía clásica alemana. En él sobrevive incluso su motivo sistemático: el carácter fetichista de la mercancía no es imputado a una consciencia subjetivo-errónea, sino objetivamente deducido del a priori social, el proceso de canje. En Marx se expresa ya la diferencia entre la prelación del objeto como algo que se ha de instaurar críticamente y su caricatura en lo establecido, su deformación por el carácter de mercancía. El canje tiene como antecedente una objetividad real y es al mismo tiempo objetivamente no-verdadero, atenta contra su principio, el de igualdad; por eso crea necesariamente una consciencia falsa, los ídolos del mercado. Sólo sardónicamente el crecimiento natural de la sociedad del canje es ley natural: la hegemonía de la economía no es una invariante. Para consolarse, el pensamiento se imagina fácilmente que en la disolución de la

reificación, del carácter de mercancía, posee la piedra filosofal. Pero la reificación misma es la forma de reflexión de la falsa objetividad; centrar la teoría en torno a ella, una figura de la consciencia, hace a la teoría crítica idealistamente aceptable para la consciencia dominante y el inconsciente colectivo. A lo cual deben los escritos tempranos de Marx, en contraste con *El capital*, su actual popularidad, especialmente entre los teólogos. No carece de ironía el hecho de que los brutales y primitivos funcionarios que hace más de cuarenta años acusaron a Lukács de herejía por el capítulo dedicado a la reificación en el importante libro *Historia y consciencia de clase* olieran lo idealista de su concepción. La dialéctica no se puede reducir ni a la reificación ni a cualquier otra categoría aislada, por polémica que sea. Mientras tanto, aquello por lo que los hombres sufren, el *lamento* por la reificación, más que denunciarlo lo pasa por alto. La desgracia reside en las relaciones que condenan a los hombres a la impotencia y la apatía y que ellos sin embargo habrían de cambiar; no primariamente en los hombres y el modo en que las relaciones se les aparecen. Frente a la posibilidad de desastre total, la reificación es un epifenómeno; cuánto más la alienación que la acompaña, el estado subjetivo de consciencia que le corresponde. La reproduce la angustia; la consciencia, reificada en la sociedad ya constituida, no es *constituens* suyo. Quien tenga lo reificado por el mal radical; quien quiera dinamizar todo lo que es en pura actualidad, tiende a la hostilidad hacia lo otro, ajeno, cuyo nombre no por casualidad resuena en la alienación; a esa no-identidad para la que habría que liberar no sólo la consciencia, sino una humanidad reconciliada. Pero el dinamismo absoluto sería aquella acción absoluta que se satisface violentamente en sí y abusa de lo no-idéntico en cuanto su mera ocasión. Las consignas inquebrantables sobre toda la humanidad sirven para de nuevo igualar con el sujeto lo que no es igual a él. Las cosas se endurecen como fragmentos de lo que ha sido sometido; su rescate implica el amor por las cosas. No se puede separar de la dialéctica de lo establecido lo que la consciencia experimenta como reificadamente ajeno: negativamente la coacción y la heteronomía, pero también la figura deformada de lo que habría que amar y que el hechizo, la autonomía de la consciencia, no permitiría amar. Más allá del romanticismo, que se sentía como mal del siglo, sufrimiento por la alienación, se eleva la frase de Eichendorff «bello destierro». La situación reconciliada no anexaría lo ajeno al imperialismo filosófico, sino que tendría su felicidad en que lo lejano y

distinto permanezca en la cercanía otorgada, más allá tanto de lo heterogéneo como de lo propio. La infatigable acusación de reificación se cierra a esa dialéctica, y eso acusa a la construcción de la filosofía de la historia que comporta tal requisitoria. Los tiempos llenos de sentido cuyo retorno anhelaba el joven Lukács eran, de igual modo, el producto de la reificación, de una institución inhumana, como él sólo certificó de las burguesas. En las representaciones contemporáneas de las ciudades medievales suele parecer como si una ejecución tuviera lugar precisamente para regocijo del pueblo. Si antaño hubo de prevalecer una armonía entre sujeto y objeto, fue, lo mismo que la más reciente, producto de la presión y frágil. La transfiguración de situaciones pasadas sirve a una protesta posterior y superflua, que se experimenta sin salida; sólo en cuanto perdidas cobran su brillo. Su culto, el de fases presubjetivas, afloró con horror en la época del individuo en descomposición y los colectivos regresivos. Reificación y consciencia reificada produjeron, junto con el despegue de las ciencias naturales, también el potencial de un mundo sin defecto; ya antes era lo cósicamente deshumanizado condición de humanidad[23]; al menos ésta acompañó a figuras cósicas de la consciencia, mientras que la indiferencia por las cosas que son apreciadas como puros medios y reducidas al sujeto contribuyó a liquidar la humanidad. En lo cósico se hallan compenetradas ambas cosas, lo no-idéntico del objeto y el sometimiento de los hombres a las relaciones dominantes de producción, a su propio, para ellos desconocido, contexto funcional. En sus lacónicas afirmaciones sobre la constitución de una sociedad liberada, el Marx maduro cambió su relación con la división del trabajo, el fundamento de la reificación[24]. Él distingue el estado de libertad de la inmediatez primigenia. En el momento de la planificación, del cual esperaba una producción para los vivos en lugar de para el provecho, en cierto sentido una restitución de la inmediatez, se conserva lo cósicamente ajeno; la mediación incluso en el esbozo de realización de lo sólo pensado por la filosofía. No obstante, el hecho de que sin el momento de lo cósicamente rígido la dialéctica no sería posible y se suavizaría en una inocua doctrina del cambio no se ha de achacar ni a la costumbre filosófica ni únicamente a la coacción social que en esa rigidez se da a conocer a la consciencia. A la filosofía toca pensar lo distinto del pensamiento, lo único que hace de éste un pensamiento, mientras que su *daimon* le persuade de que eso no debe ser.

Con el paso a la prelación del objeto, la dialéctica se convierte en materialista. El objeto, expresión positiva de lo no-idéntico, es una máscara terminológica. En el objeto, preparado para ser el del conocimiento, lo corporal se espiritualiza mediante su traducción en teoría del conocimiento, reducido tal como la fenomenología de Husserl acabó por prescribirlo de manera metodológicamente general. Cuando las categorías de sujeto y objeto, para la crítica del conocimiento irreductibles, aparecen en ella como falsas, como no puramente contrapuestas, eso también significa que lo objetivo en el objeto, lo que en él no se puede espiritualizar, sólo se llama objeto desde el punto de vista del análisis subjetivamente orientado, para el cual la primacía del sujeto se antoja incuestionable. Considerado desde fuera, lo que en la reflexión sobre el espíritu se representa como algo no espiritual, como objeto, se convierte en materia. La categoría de no-identidad obedece todavía al criterio de identidad. Emancipados de tal criterio, los momentos no-idénticos se muestran como materiales o como inseparablemente fusionados con lo material. La sensación, cruz de toda teoría del conocimiento, ésta, en contradicción con su propia constitución plena, que sin embargo debe ser la fuente de legitimidad del conocimiento, no la reinterpreta sino como hecho de la consciencia. Ninguna sensación sin momento somático. En este sentido su concepto, en comparación con lo que supuestamente subsume, está deformado en aras del deseo de una conexión autárquica de todas las fases del conocimiento. Mientras que, según el principio cognitivo de estilización, la sensación pertenece a la consciencia, su fenomenología, imparcial según las reglas cognitivas, debería igualmente describirla como algo que no se agota en la consciencia. Cada una es en sí también una impresión corporal. Ésta ni siquiera «acompaña» a la sensación. Esto presupondría su *chorismos* de lo corpóreo; éste únicamente le es provisto por la intención noológica, en sentido estricto por la abstracción. El matiz lingüístico de palabras como sensible, sensual e incluso sensación delata qué poco son los hechos con ellas designados aquello como lo cual los trata la teoría del conocimiento, momentos puros del conocimiento. La reconstrucción, inmanente al sujeto, del mundo de las cosas no tendría la base de su jerarquía, precisamente la sensación, sin la *physis*, lo único sobre lo que podría erigirse una teoría del conocimiento autárquica. El momento somático es irreductible en cuanto momento no puramente cognitivo en el conocimiento. Con ello la pretensión

subjetiva caduca aun allí donde precisamente el empirismo radical la había conservado. El hecho de que los logros cognitivos del sujeto del conocimiento sean según su propio sentido somáticos afecta no sólo a la relación fundamentante de sujeto y objeto, sino a la dignidad de lo corporal. Esto surge en el polo óntico del conocimiento subjetivo como su núcleo. Lo cual destrona la idea conductora de la teoría del conocimiento de constituir el cuerpo como ley de la conexión de sensaciones y actos, es decir, espiritualmente; las sensaciones son ya en sí lo que la sistemática querría presentar como su formación por la consciencia. La filosofía tradicional ha embrujado lo heterogéneo a ella mediante la confección de sus categorías. Ni sujeto ni objeto son algo, según la expresión hegeliana, meramente «puesto». Sólo eso explica completamente por qué el antagonismo que la filosofía revistió con las palabras sujeto y objeto no se puede interpretar como estado de cosas originario. De lo contrario, se haría del espíritu algo sin más distinto del cuerpo, en contradicción con lo inmanentemente somático suyo; sin embargo, sólo con espíritu no se puede eliminar el antagonismo, pues ello virtualmente lo volvería a espiritualizar. En él se manifiesta tanto lo que tendría prelación sobre el sujeto y se sustrae a éste como la irreconciliabilidad de la época con el sujeto, por así decir, la figura invertida de la prelación de la objetividad.

En la medida en que no procede inmanentemente y no simplemente predica, la crítica idealista del materialismo gusta de servirse de la doctrina de lo inmediatamente dado. Hechos de la consciencia deben fundar, lo mismo que todos los juicios sobre el mundo de las cosas, también el concepto de materia. Si, conforme al uso del materialismo vulgar, quisiera equipararse lo espiritual a procesos cerebrales, entonces las percepciones sensibles originarias, se sostiene idealistamente en contra, deberían ser de procesos cerebrales, no por ejemplo de colores. La indiscutible astringencia de tal refutación se debe a la grosera arbitrariedad de aquello contra lo que polemiza. La reducción a procesos de consciencia se deja tutelar por el ideal cientifista del conocimiento, por la necesidad de corroborar sin fisuras metódicas la validez de las proposiciones científicas. La verificación, que por su parte subyace a la problemática filosófica, se convierte en la pauta de ésta; la ciencia es, por así decir ontologizada, como si los criterios de validez de los juicios, el curso de su examen, fueran sin más lo mismo que los estados de cosas, a los cuales tratan retrospectivamente, como ya constituidos, según

las normas de su inteligibilidad subjetiva. El control de los juicios científicos debe con frecuencia producirse aclarando paso a paso cómo cada vez se llegó al juicio. Recibe con ello un acento subjetivo: qué errores ha cometido el sujeto cognoscente al emitir su juicio –uno, por ejemplo, que se oponga a otras proposiciones de la misma disciplina–. Pero es evidente que tal pregunta retroactiva no coincide ni con el estado de cosas juzgado mismo ni con su fundamentación objetiva. Si uno se equivoca y se lo demuestran, eso no quiere decir que el ejemplo de cálculo o las reglas matemáticas que en él se aplican sean reductibles a «su» cálculo, por más que éste pueda necesitar, como momentos de su objetividad, de actos subjetivos. Esta distinción tiene cuantiosas consecuencias para el concepto de una lógica trascendental, constitutiva. Kant ya repitió el error que reprochaba a sus predecesores racionalistas, una anfibología de los conceptos de reflexión. Sustituyó la fundamentación objetiva del juicio por la reflexión sobre el curso que al juzgar toma el sujeto cognoscente. No es en esto en lo que menos se muestra la *Crítica de la razón pura* como teoría de la ciencia. Instaurar esa anfibología como principio filosófico, acabar extrayendo de ella la metafísica, fue sin duda el acto fallido más funesto de la historia de la filosofía moderna. Se la puede por su parte comprender desde el punto de vista de la filosofía de la historia. Tras la destrucción del *ordo* tomista, que presentaba a la objetividad como querida por Dios, ésta pareció derrumbarse. Al mismo tiempo, sin embargo, frente a la mera opinión, la objetividad científica creció desmesuradamente y con ello la autoconfianza de su órgano, la ratio. La contradicción cabía resolverla dejándose inducir por la ratio a pasar a interpretarla, en lugar de como el instrumento, la instancia de apelación de la reflexión, como constituyente desde el punto de vista ontológico, a la manera como expresamente procedió el racionalismo de la escuela wolffiana. Hasta tal punto seguían siendo también el criticismo kantiano y toda la doctrina de la constitución subjetiva prisioneros del pensar precrítico; esto se hizo evidente entre los idealistas poskantianos. La hipóstasis del medio, hoy en día ya costumbre sobreentendida de los hombres, estaba teóricamente implícita en el llamado giro copernicano. No por casualidad es éste en Kant una metáfora, según la tendencia del contenido, lo contrario del astronómico. La lógica discursiva tradicional por la que se guía la argumentación corriente contra el materialismo debería criticar el procedimiento como *petitio principii*. La prioridad de la consciencia, que, por

su parte, debe legitimar a la ciencia, tal como es presupuesta en el comienzo de la *Crítica de la razón pura*, se deduce de criterios de procedimiento que confirman o refutan juicios según unas reglas de juego científicas. Tal círculo vicioso es indicio de planteamiento falso. Disimula que en sí, como algo primero indudable y absoluto, después de todo, hechos puros de consciencia no existen: ésa fue la experiencia fundamental de la generación del *Jugendstil* y el neorromanticismo, a la que los nervios se le encrespaban ante la representación dominante de la fehaciente facticidad de lo psíquico. Posteriormente, bajo el dictado del control de validez y por necesidad clasificatoria, los hechos de la consciencia se distinguen de sus sutiles pasos de frontera, sobre todo los que llevan a las inervaciones corporales, que contradicen la pretendida firmeza de aquéllos. Concuerda con ello el hecho de que ningún sujeto de lo inmediatamente dado, ningún yo al que esto le sea dado, es posible independientemente del mundo transsubjetivo. Aquel a quien le es dado algo pertenece a priori a la misma esfera que aquello que le es dado. Esto condena la tesis del a priori subjetivo. El materialismo no es el dogma como el cual lo denuncian sus avispados adversarios, sino disolución de algo por su parte calado como dogmático; de ahí su derecho en la filosofía crítica. Cuando en la *Fundamentación* construyó la libertad como libertad con respecto a la sensación, Kant rindió sin querer homenaje a lo que quería refutar. Tan poco como la jerarquía idealista de los datos cabe salvar la separación absoluta de cuerpo y espíritu, que clandestinamente desemboca en la prelación del espíritu. Históricamente, en el transcurso del desarrollo de la racionalidad y el principio del yo, ambos han entrado en oposición mutua; pero ninguno es sin el otro. La lógica de la no-contradicción puede censurar esto, pero el estado de cosas le da el alto. La fenomenología de los hechos de consciencia obliga a trascender lo que los definió como tales.

Marx había puesto el acento en el materialismo histórico contra el metafísico vulgar. Así introdujo aquél en la problemática filosófica, mientras el materialismo vulgar hacía travesuras dogmáticas más acá de la filosofía. El materialismo ha dejado de ser desde entonces una posición a la contra que se puede decidir asumir, para convertirse en la quintaesencia de la crítica del idealismo y de la realidad por la que el idealismo opta deformándola. La formulación horkheimeriana «teoría crítica» no quiere hacer aceptable el materialismo, sino llevar en él a la autoconsciencia teórica aquello por lo que se distingue de las explicaciones diletantes del mundo no menos que de la

«teoría tradicional» de la ciencia. En cuanto dialéctica, la teoría debe ser –como, en gran medida, lo fue la marxista– inmanente, aun cuando acabe negando toda la esfera en que se mueve. Esto la contrapone a una sociología del saber meramente aplicada desde fuera y, como pronto descubrió la filosofía, impotente frente a ésta. La sociología del saber fracasa ante la filosofía, sustituye por su función social y el condicionamiento de los intereses el contenido de verdad, mientras que no entra en la propia crítica de éste, frente al cual se comporta con indiferencia. Fracasa asimismo ante el concepto de ideología con que cocina su mísero guisote. Pues el concepto de ideología sólo tiene sentido en relación con la verdad o no-verdad de aquello a que se refiere; de apariencia socialmente necesaria únicamente puede hablarse en función de lo que no sería una apariencia y que por supuesto tiene su indicio en la apariencia. A la crítica de la ideología toca juzgar sobre la participación del sujeto y el objeto y de su dinámica. Desmiente la falsa objetividad, el fetichismo de los conceptos, mediante la reducción al sujeto social; la falsa subjetividad, la pretensión a veces velada hasta la invisibilidad de que lo que es es espíritu, mediante la demostración del fraude, de su monstruosidad parasitaria, tanto como de su inmanente hostilidad al espíritu. El todo de un concepto de ideología indiferenciadamente total termina por el contrario en nada. En cuanto no se distingue de una consciencia adecuada, deja de servir para la crítica de la falsa. En la idea de una verdad objetiva la dialéctica materialista se convierte necesariamente en filosófica, a pesar de toda la crítica de la filosofía que ejerce y gracias a ella. La sociología del saber, por el contrario, niega tanto como la estructura objetiva de la sociedad la idea de una verdad objetiva y del conocimiento de ésta. Para ella, lo mismo que para el tipo de economía positivista al que su fundador Pareto se adhería, la sociedad no es nada más que la media de los modos de reacción individuales. La doctrina de la ideología la reduce a una doctrina subjetiva de los ídolos a la manera de las ideologías burguesas tempranas; una auténtica treta de abogado a fin de deshacerse de la filosofía y con ella de la dialéctica materialista. Por añadidura, el espíritu es localizado *tel quel*. Tal reducción de las llamadas formas de la consciencia es bien compatible con la apologética filosófica. A la sociología del saber le queda tranquilamente la salida de que la verdad o no-verdad del filosóficamente docto no tendría nada que ver con las condiciones sociales; relativismo y división del trabajo se alían. La teoría de los dos mundos del Scheler tardío se aprovechó de eso sin reparos.

Filosóficamente no se puede acceder a las categorías sociales más que mediante el desciframiento del concepto de verdad de las categorías filosóficas.

El capítulo hegeliano sobre el amo y el esclavo desarrolla, como se sabe, a partir de la relación laboral la génesis de la autoconsciencia, y ciertamente en la adaptación del yo al fin por él determinado tanto como al material heterogéneo. Apenas queda así precisamente encubierto el origen del yo en el no-yo. Se busca en el proceso real de la vida, en las legalidades de la supervivencia de la especie, en la provisión de sus medios de vida. Después de eso, en vano hipostasía Hegel el espíritu. Para conseguirlo de algún modo, tiene que inflarlo hasta convertirlo en el todo, cuando según el concepto el espíritu tiene su *differentia specifica* en ser sujeto, es decir, no el todo: tal subrepción no cede a ningún esfuerzo del concepto dialéctico. Un espíritu que deba ser una totalidad es un sinsentido, análogamente a los partidos únicos surgidos en el siglo XX, que no toleran a ningún otro junto a ellos y cuyos nombres son alegorías burlonas del poder inmediato de lo particular en los Estados totalitarios. Si del espíritu como totalidad se elimina toda diferencia con eso otro en que según Hegel ha de tener aquél su vida, se convierte por segunda vez en la nada, como la cual se ha de revelar el puro ser al comienzo de la lógica dialéctica: el espíritu se desvanecería en el mero ente. El Hegel de la *Fenomenología* difícilmente habría vacilado en designar el concepto de espíritu como algo en sí mediado, como espíritu tanto como no-espíritu; de ahí no habría extraído la consecuencia de repudiar la cadena de la identidad absoluta. Si el espíritu, sin embargo, en lo que él es necesita de lo que él no es, el recurso al trabajo ya no es lo que los apologetas de la sección filosofía repiten como su sabiduría última: una metavbasiς eijς a[llo gevnoς. La comprensión por parte del idealismo de que la actividad del espíritu en cuanto trabajo la llevan a cabo los individuos tanto como los medios de éstos, y de que en su consumación los individuos son degradados a su función, sigue incólume. El concepto idealista de espíritu explota la transición al trabajo social: la actividad que absorbe a los actores singulares puede fácilmente transfigurarla, prescindiendo de éstos, en el en sí. La simpatía del materialismo responde polémica a ello con el nominalismo. Pero filosóficamente era demasiado estrecha; que sólo lo individual y los individuos son lo verdaderamente real era incompatible con la teoría marxista aprendida en la escuela de Hegel de la ley del valor que en el capitalismo se realiza

pasando por encima de los hombres. La mediación dialéctica de lo universal y lo particular no permite a la teoría que opta por lo particular tratar fanáticamente lo universal como una pompa de jabón. La teoría entonces no podría comprender ni la perniciosa prepotencia de lo universal en lo establecido ni la idea de una situación que, conduciendo a los individuos a lo suyo, despojaría a lo universal de su mala particularidad. Pero un sujeto trascendental sin sociedad, sin los sujetos singulares que para bien o para mal ésta integra, tampoco cabe ni siquiera imaginarlo; el concepto de sujeto trascendental se estrella contra esto. Incluso la universalidad kantiana quiere serlo para todos, a saber, para todos los seres dotados de razón, y a priori los dotados de razón están socializados. El intento de Scheler de desterrar sin contemplaciones el materialismo al bando nominalista fue una maniobra táctica. Primero el materialismo, no sin ayuda de una innegable carencia de reflexión filosófica, es denigrado como subalterno, luego su subalternidad brillantemente superada. En su declive, en cuanto medio político de dominación, la misma dialéctica materialista se convirtió en la grosera concepción del mundo que le era tan odiosa que prefirió aliarse con la ciencia. Se opone a lo que de manera suicida exigía Brecht de ella, la simplificación con fines tácticos. Según su propia esencia, sigue siendo dialéctica, filosofía y antifilosofía. La afirmación de que la consciencia depende del ser no era una metafísica invertida, sino agudizada contra la impostura de que el espíritu es en sí, más allá del proceso total en que se encuentra como momento. Tampoco sus condiciones son, no obstante, un en sí. La expresión «ser» significa algo totalmente diferente en Marx y en Heidegger, aunque no sin nada en común: en la doctrina ontológica de la prioridad del ser sobre el pensamiento, de su «trascendencia», el eco materialista resuena desde remotísimas lejanías. La doctrina del ser se convierte en ideológica cuando imperceptiblemente espiritualiza el momento materialista en el pensar mediante su transposición en una funcionalidad pura más allá de todo ente, cuando exorciza lo que de crítica de la falsa consciencia es inherente al concepto materialista del ser. La palabra que quería nombrar la verdad contra la ideología se convierte en lo menos verdadero de todo: el mentís de la idealidad, en la proclamación de una esfera ideal.

La determinación del espíritu como actividad obliga inmanentemente a la transición de la filosofía del espíritu a lo otro a éste. Desde Kant el idealismo no puede escapar a esa determinación, ni siquiera Hegel. Pero la actividad

hace participar al espíritu en la génesis que irrita al idealismo como algo que lo contamina. El espíritu en cuanto actividad es, como los filósofos repiten, un devenir; no, por tanto, algo a lo que ellos casi otorgan aún más valor, cwrivς de la historia. Su actividad, según el simple concepto de ésta, es intratemporal, histórica; devenir tanto como algo devenido en que el devenir se ha acumulado. Lo mismo que el tiempo, la más universal de cuyas representaciones ha menester de algo temporal, no existe ninguna actividad sin sustrato, sin actividad y sin aquello en que se ejerce. En la idea de actividad absoluta sólo se oculta lo que ahí ha de actuar; la pura novhsuς nohvsewoς es la fe vergonzante en el Dios creador, neutralizada como metafísica. La doctrina idealista del absoluto querría absorber la trascendencia teológica como proceso, integrarla en una inmanencia que no tolera ningún absoluto, algo independiente de condiciones ónticas. La incongruencia más profunda del idealismo quizá sea el hecho de que, por una parte, debe llevar a cabo la secularización al extremo, a fin de no sacrificar su pretensión de totalidad, por otra, su fantasma del absoluto, la totalidad, sólo puede, sin embargo, expresarlo en categorías teológicas. Arrancadas a la religión, éstas devienen inesenciales y no se llenan en aquella «experiencia de la consciencia» a la que, ahora bien, son remitidas. La actividad del espíritu, una vez humanizada, no puede ser atribuida a nadie ni a nada más que a los vivos. Esto sigue infiltrando el momento natural en el concepto que más se eleva por encima de todo naturalismo, el de la subjetividad como unidad sintética de la apercepción. Únicamente en la medida en que por su parte es también no-yo se relaciona el yo con el no-yo, «hace» algo, e incluso el hacer sería pensar. En una segunda reflexión el pensar rompe la supremacía del pensar sobre lo otro a él, porque en sí siempre es ya otro. De ahí que no merezca ninguna prelación sobre las génesis fácticas el supremo *abstractum* de toda actividad, la función trascendental. Entre el momento de realidad en ésta y la actividad de los sujetos reales no se abre ningún abismo ontológico; ninguno por tanto entre espíritu y trabajo. Éste, producción de algo representado que aún no era fáctico, no se agota en lo que es ahí; el espíritu puede nivelarse con el ser-ahí tan poco como éste con aquél. Con todo, el momento que no es en el espíritu está tan imbricado con el ser-ahí, que separarlo limpiamente casi sería como objetualizarlo y falsearlo. La controversia sobre la prioridad del espíritu o el cuerpo procede predialécticamente. Sigue arrastrando la pregunta por algo primero. De

manera casi hilozoísta, apunta a un ajrchv, según la forma ontológico, por materialista que desde el punto de vista del contenido pueda sonar la respuesta. Ambos, cuerpo y espíritu, son abstracciones de su experiencia, su radical diferencia algo puesto. Ésta refleja la «autoconsciencia» del espíritu históricamente adquirida y la emancipación de éste con respecto a lo que por mor de su propia identidad niega. Todo lo espiritual es impulso corporal modificado, y tal modificación la conversión cualitativa en lo que no meramente es. El impulso, en la acepción de Schelling[25], es la protoforma del espíritu.

Los hechos presuntamente fundamentales de la consciencia son otra cosa que meramente tales. En la dimensión de placer y displacer se inserta algo corporal en ellos. Todo dolor y toda negatividad, motor del pensamiento dialéctico, son la forma de lo físico de múltiples maneras mediatizada, de no pocas devenida incognoscible, del mismo modo que toda felicidad aspira a la consumación sensible y en ésta obtiene su objetividad. Despojada de todo aspecto en este sentido, la felicidad no es tal. En los datos subjetivamente sensuales esa dimensión, por su parte lo contradictorio del espíritu en éste, es amortiguada hasta convertirla por así decir en su calco epistemológico, algo en absoluto tan distinto de la curiosa teoría de Hume según la cual las representaciones, las *ideas*[26] –los hechos de la consciencia con función intencional– son pálidas copias de impresiones. Criticar esta doctrina como secretamente ingenuo-naturalista es cómodo. Pero, desde el punto de vista epistemológico, en ella el momento somático vibra por última vez antes de ser definitivamente expulsado. Sobrevive en el conocimiento como su inquietud, que lo pone en movimiento y se reproduce inaplacada en su avance; la consciencia desgraciada no es una obcecada vanidad del espíritu, sino inherente a éste, la única auténtica dignidad que recibió al separarse del cuerpo. Lo recuerda, negativamente, en su aspecto corporal; sólo el hecho de ser capaz de ello le procura alguna esperanza. La más mínima huella de sufrimiento sin sentido en el mundo de la experiencia desmiente toda la filosofía de la identidad, que querría disuadir de él a la experiencia. «Mientras siga habiendo un mendigo, seguirá habiendo mito»[27]; por eso la filosofía de la identidad es mitología en cuanto pensamiento. El momento corporal recuerda al conocimiento que el sufrimiento no debe ser, que debe cambiar. «El dolor habla: pasa.» Por eso lo específicamente materialista converge con lo crítico, con la praxis socialmente transformadora. La abolición del

sufrimiento o su alivio hasta un grado que no se puede anticipar teóricamente, al que no se puede imponer ningún límite, no es cosa del individuo que siente el sufrimiento, sino sólo de la especie a la que sigue perteneciendo aun cuando subjetivamente se emancipa de ella y objetivamente es empujado a la soledad absoluta de un objeto desamparado. Todas las actividades de la especie remiten a su perpetuación física, por más que puedan ignorarla, independizarse desde el punto de vista organizativo y sólo de pasada ocuparse de ella. En cuanto autoconservación desaherrojada, absurda, incluso las disposiciones que la sociedad adopta para destruirse son al mismo tiempo acciones inconscientes de sí mismas contra el sufrimiento. Contra éste se vuelve también toda su particularidad, sin por supuesto ver más allá de lo propio. Confrontado con ellas, el único fin que hace de la sociedad sociedad exige que ésta se organice tal como aquí y allí impiden implacables las relaciones de producción y tal como aquí y ahora sería inmediatamente posible según las fuerzas de producción. Semejante organización tendría su *telos* en la negación del sufrimiento físico aun del último de sus miembros y de las formas interiores de reflexión de ese sufrimiento. Tal es el interés de todos, únicamente realizable poco a poco mediante una solidaridad transparente a sí misma y a todo viviente.

El materialismo ha dado entretanto el gusto de su propio envilecimiento a quienes no quieren que se realice. La minoría de edad que causó esto no es, como Kant pensaba, culpa de la humanidad misma. Mientras tanto, es al menos planificadamente reproducida por los que detentan el poder. El espíritu objetivo que éstos pilotan porque necesitan de su aherrojamiento se ajusta a una consciencia aherrojada a lo largo de milenios. El materialismo llegado al poder político se ha vendido a tal praxis no menos que el mundo que otrora quería cambiar; sigue aherrojado a la consciencia en lugar de comprenderla y por su parte cambiarla. Bajo la gastada excusa de una dictadura, próxima a cumplir cincuenta años, de un proletariado hace mucho sometido a la burocracia, los mecanismos terroristas del Estado se hacen fuertes como institución duradera, para escarnio de la teoría que pregonan. A sus súbditos los encadenan a sus intereses más próximos y los mantienen en su cerrazón. No obstante, la depravación de la teoría no habría sido posible sin el poso de lo apócrifo en ella. Al tratarla sumariamente, desde fuera, los funcionarios que monopolizan la cultura tratan groseramente de fingir que están por encima de la cultura y apoyan la regresión universal. Lo que, a la

espera de la revolución inmediatamente inminente, quiso liquidar la filosofía, ya entonces andaba también, impaciente con las pretensiones de ésta, rezagado con respecto a ella. En lo apócrifo del materialismo se revela lo apócrifo de la alta filosofía, lo no-verdadero de la soberanía del espíritu que el materialismo dominante desprecia tan cínicamente como clandestinamente hizo antes la sociedad burguesa. Lo idealistamente sublimado es la impronta de lo apócrifo; los textos de Kafka y Beckett iluminan crudamente esta relación. Lo inferior del materialismo es lo inferior irreflexivo de la situación dominante. Lo que se malogró por culpa de la espiritualización en cuanto principio del fracaso es, frente a lo superior que es desacreditado desde la perspectiva de un inferior perseverante, también lo peor. Lo cerril y bárbaro del materialismo eterniza esa extraterritorialidad del cuarto estado con respecto a la cultura que mientras tanto ha dejado de limitarse a éste, sino que se ha extendido a la cultura misma. El materialismo se convierte en la recaída en la barbarie que debía impedir; trabajar contra ello no es la más indiferente entre las tareas de una teoría crítica. De lo contrario, la vieja mentira perdura con un coeficiente de fricción reducido y de un modo tanto peor. Lo subalterno aumenta después de que con la revolución haya sucedido como antaño con la vuelta del Mesías. Frente a lo vacuamente sublime de la consciencia, la teoría materialista se convirtió no meramente en defectuosa desde el punto de vista estético, sino en falsa. Eso es teóricamente determinable. La dialéctica está en las cosas, pero no existiría sin la consciencia que la refleja; tampoco se deja disipar en ésta. En una materia sin más una, indiferenciada, total, no habría ninguna dialéctica. La oficialmente materialista se ha saltado por decreto la teoría del conocimiento. La venganza le sobreviene epistemológicamente: en la doctrina de la copia. El pensamiento no es una copia de la cosa –de él hace tal únicamente una mitología materialista de estilo epicúreo que inventa la materia enviando imagencitas–, sino que va a la cosa misma. La intención ilustradora del pensamiento, la desmitologización, ahorra el carácter de imagen de la consciencia. Lo que se aferra a la imagen sigue siendo prisionero del mito, idolatría. La suma de las imágenes forma un muro ante la realidad. La teoría de la copia niega la espontaneidad del sujeto, un *movens* de la dialéctica objetiva de las fuerzas de producción y las relaciones de producción. Si el sujeto se reduce al rígido reflejo del objeto al que necesariamente falta el objeto, el cual sólo se abre al excedente subjetivo en el pensamiento, resulta

el silencio espiritual sin paz de la administración integral. Únicamente una consciencia infatigablemente reificada se figura o hace creer a los otros que posee fotografías de la objetividad. Su ilusión se transforma en inmediatez dogmática. Cuando Lenin, en lugar de ocuparse de la teoría del conocimiento, repetía coactivamente contra ésta la aseveración del ser-en-sí de los objetos del conocimiento, lo que quería hacer patente era la conjura del positivismo con los *powers that be*. Su necesidad política se volvió con ello contra la meta objetiva del conocimiento. La argumentación trascendente opera por ambición de poder y con efectos desastrosos; lo criticado en que no se ha penetrado permanece imperturbado tal cual es, y puede resucitar a voluntad como algo incólume en constelaciones de poder modificadas. La declaración verbal de Brecht según la cual tras el libro sobre el empiriocriticismo ya no es necesaria ninguna crítica de la filosofía de la inmanencia era miope. La teoría materialista no puede prescindir de los desiderata filosóficos si no quiere sucumbir al mismo provincianismo que desfigura el arte en los Estados del Este. El objeto de la teoría no es algo inmediato, cuyo molde ella se pueda llevar a casa; el conocimiento no posee, como la policía del Estado, un álbum de sus objetos. Éstos los piensa más bien en su mediación: si no, se conformaría con la descripción de la fachada. El distendido y ya en su lugar problemático criterio de la intuición sensible no cabe aplicarlo, como Brecht acabó admitiendo, a lo radicalmente mediado, la sociedad; se le escapa lo que se introdujo en el objeto como su ley de movimiento, necesariamente oculto por la figura ideológica del fenómeno. Marx, que por aversión a las querellas académicas entró en las categorías epistemológicas como el proverbial elefante en la cacharrería, no pudo recargar más expresiones como reflejo. Su supuesta supremacía se paga al precio del momento subjetivo-crítico. La acentuación de éste comporta la convivencia de ideología con cierta hostilidad a la ideología; se impide la subrepción de que lo producido y las relaciones de producción sean naturaleza inmediatamente. Ninguna teoría puede, en aras de la simplicidad en la agitación, hacerse la tonta ante el nivel de conocimiento objetivamente alcanzado. Debe reflejarlo y promoverlo. La unidad de teoría y praxis no se entendía como concesión a la debilidad mental, el engendro de la sociedad represiva. Bajo forma de máquina registradora a la que el pensamiento querría parecerse y a cuya mayor gloria se eliminaría con el mayor gusto, la consciencia se declara en bancarrota ante una realidad que en la fase actual

no se da intuitiva, sino funcionalmente, abstracta en sí. Un pensar reproductivo carecería de reflexión, sería una contradicción no dialéctica; sin reflexión no hay teoría. Una consciencia que insertara entre sí y lo que piensa un tercero, imágenes, reproduciría inadvertidamente el idealismo; un corpus de representaciones sustituiría al objeto del conocimiento, y la arbitrariedad subjetiva de tales representaciones es la de los que mandan. El ansia materialista por comprender la cosa quiere lo contrario: sólo sin imágenes cabría pensar el objeto entero. Tal ausencia de imágenes converge con la prohibición teológica de imágenes. El materialismo la secularizó al no permitir la descripción positiva de la utopía; ése es el contenido de su negatividad. Allí donde más materialista es, coincide con la teología. Su anhelo sería la resurrección de la carne; algo totalmente ajeno al idealismo, el reino del espíritu absoluto. El punto de fuga del materialismo histórico sería su propia superación, la liberación del espíritu con respecto a la primacía de las necesidades materiales en el estado de su satisfacción. Sólo con el impulso corporal aplacado se reconciliaría el espíritu y se convertiría en lo que no hace sino prometer desde hace tanto tiempo como bajo la sujeción a las condiciones materiales niega la satisfacción de las necesidades materiales.

[1] En la primera nota a la primera tríada de la *Lógica*, Hegel se niega a comenzar por el algo en lugar de por el ser (cfr. Hegel, *WW* 4, cit. [ed. cast.: p. 89]; también p. 80 [ed. cast.: *Ciencia de la lógica*, cit., pp. 78 y 68]). Con ello prejuzga toda la obra, que quiere exponer la primacía del sujeto, en el sentido de éste, idealistamente. Difícilmente discurriría en él la dialéctica de otro modo si, como correspondería al rasgo fundamentalmente aristotélico de la obra, partiera del algo abstracto. La representación de un tal algo por antonomasia quizá atestiguaría más tolerancia frente a lo no-idéntico que la del ser, pero es apenas menos mediada. Tampoco cabría quedarse en el concepto del algo, su análisis debería seguir avanzando en la dirección de lo que él piensa: la de lo no-conceptual. Sin embargo, en el arranque de la *Lógica* Hegel no puede soportar siquiera el mínimo vestigio de no-identidad que la palabra «algo» recuerda.

[2] Cfr. Th. W. ADORNO, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, cit., p. 97 y *passim* [ed. cast.: *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, cit., p. 108 y *passim*].

[3] Cfr. «Espíritu del mundo e historia de la naturaleza» (*infra*, pp. 277 ss.), *passim*.

[4] En la historia de la filosofía moderna la palabra «identidad» ha tenido varios sentidos. Primero designó la unidad de la consciencia personal: que un yo se conserva como lo mismo en todas sus experiencias. Eso es lo que significaba el kantiano «“yo pienso” que debe poder acompañar a todas mis representaciones». Luego, de nuevo, la identidad debía ser lo legalmente igual en todo ser dotado de razón, el pensamiento en cuanto universalidad

lógica; además, la igualdad consigo mismo de cada objeto del pensamiento, el simple A = A. Por último, epistemológicamente: que sujeto y objeto, por mediados que estén, coinciden. Los dos primeros estratos de significado no fueron de ningún modo estrictamente separados ni siquiera por Kant. Eso no es culpa de una terminología laxa. La identidad designa más bien el punto de indiferencia entre los momentos psicológico y lógico en el idealismo. En cuanto a la del pensamiento, la universalidad lógica está ligada a la identidad individual sin la cual no llegaría a producirse, pues de lo contrario nada pasado se mantendría en un presente, en general, por tanto, como algo igual. El recurso a ésta presupone a su vez la universalidad lógica, es un recurso del pensamiento. El «yo pienso» kantiano, el momento de unidad individual, siempre exige también lo universal supraindividual. El yo singular es uno sólo en virtud de la universalidad del principio de unidad numérica; la unidad de la consciencia misma, forma de la reflexión de la identidad lógica. Que una consciencia individual sea una se aplica sólo bajo el presupuesto lógico del tercio excluso: que no debe poder haber otro. En tal medida su singularidad, para ser sólo posible, es supraindividual. Ninguno de los dos momentos tiene prioridad con respecto al otro. Si no hubiese ninguna consciencia idéntica, ninguna identidad de la particularización, tampoco habría nada universal, ni viceversa. Así es como se legitima epistemológicamente la concepción dialéctica de lo particular y lo universal.

[5] Caso clásico de tal concepto genérico, de la técnica de la subsunción lógica a propósitos ideológicos, es el hoy corriente de sociedad industrial. Pasa por alto las condiciones sociales de producción mediante el recurso a las fuerzas productivas técnicas, como si únicamente el nivel de éstas decidiera, inmediatamente, sobre la forma social. Esta maniobra teórica puede por supuesto excusarse por las innegables convergencias del Este y el Oeste en el signo del poder burocrático.

[6] «Si no hace más que reelaborar el resultado de las ciencias particulares y pensarlo hasta hacer de él un todo, la dialéctica es una empiria superior y auténticamente nada más que aquella reflexión que se empeña en presentar a partir de las experiencias la armonía del todo. Pero entonces la dialéctica no puede romper con el punto de vista genético; entonces no puede gloriarse de un progreso inmanente que excluya aun toda adquisición contingente de la observación y el descubrimiento; entonces no trabaja sino en el mismo sentido y con los mismos medios que las demás ciencias, sólo diferente en el objetivo de la reunión de las partes en el pensamiento del todo. Se plantea por tanto aquí de nuevo un dilema que da que pensar. O bien el desarrollo dialéctico es independiente y sólo se determina por sí; en cuyo caso, tiene realmente que saberlo todo por sí. O bien presupone las ciencias finitas y los conocimientos empíricos; pero entonces el progreso inmanente y la conexión sin fisuras son interrumpidos por lo recibido desde fuera; y, además, se comporta de manera acrítica con respecto a la experiencia. La dialéctica tiene que elegir. Nosotros no vemos una tercera posibilidad» (F. A. Trendelenburg, *op. cit.*, pp. 91 ss.).

[7] Cfr. Hegel, *WW* 4, cit., p. 543 [ed. cast.: *Ciencia de la lógica*, cit., p. 384].

[8] Cfr. *op. cit.*, pp. 98 ss. [ed. cast.: *op. cit.*, pp. 77 ss.].

[9] En la procesión al sepulcro de San Willibrord, en la abadía benedictina fundada por este monje en el siglo VII, que se celebra el martes de Pentecostés en Echternach, capital de Müllenthal (Luxemburgo), los cofrades desfilan por las calles saltando y danzando a un

ritmo compulsivo (dos pasos adelante, uno atrás) para alejar el mal de Echternach, nombre con el que en la Edad Media se conocía a la epilepsia. *[N. del T.]*

[10] Como casi todas las categorías hegelianas, también la de la negación negada y por tanto positiva tiene algún contenido de experiencia. A saber, para el progreso subjetivo del conocimiento filosófico. Si el cognoscente sabe con suficiente exactitud lo que le falta a un conocimiento, o en qué es éste falso, gracias a tal determinidad suele tener ya lo que echa de menos. Sólo que este momento de la negación determinada, en cuanto algo por su parte subjetivo, no puede ponerse en el haber de la lógica objetiva y menos aún de la metafísica. Ese momento es de todos modos el más fuerte que habla a favor de la suficiencia de un conocimiento enfático; a favor de que éste es capaz de ello, y ahí tiene la posibilidad de la metafísica, más allá de la hegeliana, un apoyo.

[11] G. W. F. HEGEL, *loc. cit*, p. 543 [ed. cast.: *op. cit.,* p. 384].

[12] Cfr. W. BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerpiels*, Fráncfort, 1963, pp. 15 ss. [ed. cast.: *El origen del drama barroco alemán,* Madrid, Taurus, 1990, pp. 16 ss.].

[13] «Esta relación, el todo como unidad esencial, se halla sólo en el concepto, en el fin. Para esta unidad las causas mecánicas no son suficientes porque no se halla en su base el fin como unidad de las determinaciones. Por la razón suficiente Leibniz por consiguiente entendía aquella que bastara también para esta unidad, por tanto que comprendiera en sí no sólo las meras causas, sino las causas finales. Pero esta determinación del fundamento no pertenece todavía a este punto; el fundamento teleológico es una propiedad del concepto y de la mediación por medio de él, que es la razón.» (Hegel, WW 4, cit., p. 555 [ed. cast.: *La ciencia de la lógica*, cit., p. 393]).

[14] M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I,* Tubinga, 1947, p. 30 [ed. cast.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* Barcelona, Península, 1973, p. 41].

[15] *Op. cit.*

[16] Cfr. *op. cit.*, pp. 4 ss. [ed. cast.: *op. cit.,* pp. 8 ss.].

[17] «En la medida, por consiguiente, en que en un ser-ahí se distingan mutuamente algo esencial y algo no-esencial, esta distinción es un poner exterior, una segregación, que no atañe al ser-ahí mismo, de una parte de éste respecto de otra parte; una separación que cae en un tercero. Queda con ello indeterminado qué pertenece a lo esencial y a lo no-esencial. Es de alguna manera una consideración y una observación externas las que lo producen, y el mismo contenido se ha de contemplar ora como esencial, ora como no-esencial» (Hegel, *op. cit.,* p. 487 [ed. cast.: p. 346]).

[18] «El concebir un objeto no consiste de hecho en otra cosa sino en que el yo se lo apropia, lo penetra y lo lleva a su propia forma, es decir, a la universalidad que es de inmediato determinación, o la determinación que es de inmediato universalidad. En la intuición o incluso en la representación el objeto es todavía algo exterior, extraño. Por medio del concebir el ser-en-sí y por-sí que el objeto tiene en el intuir y representar se transforma en un ser-puesto; el yo penetra en él pensando. Pero, tal como está en el pensamiento, es en sí y por sí; tal como está en la intuición o en la representación, es apariencia; el pensamiento supera su inmediatez, con la cual él se presenta primeramente a nosotros, y lo convierte así en un ser-puesto; pero este ser-puesto suyo es su ser-en-sí y por-sí, o su objetividad. El objeto por lo tanto tiene esta objetividad en el concepto, y éste

es la unidad de la autoconsciencia, en la que él ha sido acogido; su objetividad o el concepto no es por ende otra cosa que la naturaleza de la autoconsciencia; no tiene otros momentos o determinaciones que el yo mismo» (Hegel, *WW* 5, cit., p. 16 [ed. cast.: *Ciencia de la lógica*, cit., pp. 517 ss.]).

[19] Cfr. K. MARX, *Kritik des Gothaer Programms*, selección e introducción de F. Borkenau, Fráncfort del Meno, 1956, pp. 199 ss. [ed. cast.: *Crítica del programa de Gotha*, Madrid, Ricardo Aguilera, 1971, pp. 12 ss.].

[20] Cfr. A. SCHMIDT, *op. cit.*, p. 21 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 24].

[21] Cfr. I. KANT, *op. cit.*, pp 95 ss. [ed. cast.: *op. cit.*, pp. 113 ss.].

[22] La prelación del objeto habría que perseguirla literalmente hasta donde el pensamiento se imagina haber alcanzado su propia objetividad absoluta mediante el desprendimiento de toda la que no sea ella misma pensamiento: en la lógica formal. El algo al que se refieren todas las proposiciones lógicas es, aun cuando éstas puedan ignorarse por completo, copia de lo apuntado por el pensamiento y sin lo cual él mismo no podría existir; lo no cogitativo es condición lógico-inmanente del pensamiento. Propiamente hablando, la cópula, el es, siempre contiene ya, según el modelo del juicio existencial, la objetualidad. Con ello se desvanecen también todas las esperanzas de la necesidad de seguridad de poseer en la lógica formal algo sin más incondicionado, el fundamento seguro de la filosofía.

[23] Cfr. W. BENJAMIN, *Deutsche Menschen. Eine Folge von Briefen [Personajes alemanes. Una serie de cartas]*, Fráncfort, 1962, posfacio de Th. W. Adorno, p. 128.

[24] Cfr. K. MARX, *Das Kapital*, cit., p. 514 [ed. cast.: *El capital*, cit., vol. I, pp. 406 ss.].

[25] «Así que también el ser es perfectamente indiferente frente al ente. Pero cuanto más íntima y en sí deliciosa sea esa dejadez, tanto antes ha de generarse en la eternidad, sin su intervención y sin que ella lo sepa, un ansia queda de llegar a sí misma, de encontrarse y disfrutarse a sí misma, un impulso a llegar a ser consciencia del que ella misma no es consciente» (SCHELLING, *Die Weltalter*, Múnich, 1946, p. 136 [ed. cast.: *Las edades del mundo*, Madrid, Akal, 2002, p. 136]). – «Y así vemos la naturaleza, desde el nivel más profundo, deseando lo más interior y oculto de ella misma y ascendiendo y avanzando en su afán hasta que finalmente ha atraído a sí, hecho lo más esencial, lo puramente espiritual mismo» (*op. cit.*, p. 140 [ed. cast.: p. 138]).

[26] *Ideas:* en inglés en el original. *[N. del T.]*

[27] W. BENJAMIN, *Passagenarbeit*, manuscrito, legajo K, hoja 6.

Tercera parte

MODELOS

I. Libertad

Para una metacrítica de la razón práctica

El discurso del pseudoproblema quiso antaño impedir desde el punto de vista de la Ilustración que de la autoridad incuestionada de los dogmas se derivaran consideraciones cuya decisión era imposible precisamente para el pensamiento al que se asignaban. En el empleo peyorativo de la palabra «escolástica» resuena esto. Sin embargo, desde hace mucho tiempo se supone que los problemas no son aquellos que hacen escarnio del juicio racional y del interés racional, sino los que emplean conceptos no claramente definidos. Un tabú semántico estrangula las cuestiones de hecho como si no fueran sino preguntas por el significado; la reflexión previa degenera en prohibición de la reflexión. Las reglas de juego de un método modelado sin más según los corrientes de las ciencias exactas regulan qué se puede pensar y si sería lo más urgente; los procedimientos aprobados, los medios, cobran la primacía sobre lo que se ha de conocer, los fines. Las experiencias que se resisten a los signos que unívocamente se les ha asignado son descalificadas. La culpa de las dificultades que provocan se echa únicamente a una laxa nomenclatura precientífica. – Si la voluntad es libre es tan relevante como los términos recalcitrantes al desiderátum de indicar terminante y claramente lo que significan. Puesto que la justicia y el castigo, en fin la posibilidad de lo que toda la tradición de la filosofía llamaba moral o ética, dependen de la respuesta, la necesidad intelectual no se deja convencer de que la pregunta ingenua es un pseudoproblema. La pulidez autojustificada del pensar le ofrece la miserable satisfacción de un sucedáneo. La crítica semántica, sin embargo, no se ha de ignorar negligentemente. La urgencia de una pregunta no puede forzar ninguna respuesta porque no se encuentre una verdadera; menos aún puede la falible necesidad, por desesperada que esté, indicar a la respuesta la dirección. Sobre los objetos en cuestión no habría que reflexionar de tal manera que se juzgue sobre ellos como un ente o un no-ente, sino incluyendo en su propia determinación la imposibilidad de atraparlos tanto como el apremio a pensarlos. En el capítulo de las antinomias de la *Crítica de la razón pura* y en muchas partes de la *Crítica de la razón práctica* es lo que, con intención expresa o sin ella, se intenta: por supuesto, ahí Kant no evitó

por completo el uso dogmático que él como Hume censura a propósito de otros conceptos tradicionales. El conflicto entre facticidad –la «naturaleza»– y lo necesario del pensamiento –el mundo inteligible– lo dirimió dicotómicamente. Pero si ni a la voluntad ni a la libertad es posible referirse como a un ente, eso no excluye totalmente que, por analogía con la simple teoría predialéctica del conocimiento, emociones o experiencias singulares puedan sintetizarse bajo conceptos a los que no corresponde ningún sustrato natural pero que reducen esas emociones o experiencias a un denominador común, tal como, por comparación, hace el «objeto» kantiano con sus fenómenos. Según este modelo, la voluntad sería la unidad legal de todos los impulsos que demuestran ser al mismo tiempo espontáneos y racionalmente determinados, a diferencia de la causalidad natural en cuyo marco de todos modos permanecían: fuera del nexo causal, de los actos de voluntad no se sigue ninguna consecuencia. La palabra para la posibilidad de esos impulsos sería libertad. Pero esta ágil solución epistemológica no basta. La pregunta por si la libertad es libre o no fuerza un «o bien, o bien» tan concluyente como problemático, por encima del cual resbala indiferente el concepto de voluntad como la unidad legal de sus impulsos. Y, sobre todo, la formación de conceptos orientada según el modelo de la filosofía de la inmanencia supone tácitamente la estructura monadológica de la voluntad y la libertad. La contradice lo más simple: mediatizados por lo que la psicología analítica llama la «prueba de la realidad», incontables momentos de la realidad exterior, especialmente social, entran en las decisiones designadas con «libertad» y «voluntad»; si es que en general ha de decir algo, el concepto de lo racional en la voluntad se refiere precisamente a eso, por más tercamente que lo niegue Kant. Lo que confiere su elegancia y su autarquía a la determinación a esos conceptos por parte de la filosofía de la inmanencia es en verdad, a la vista de las decisiones reales sobre las cuales se puede preguntar si son libres o no, una abstracción; lo que de lo anímico deja subsistir ésta es exiguo comparado con la compenetración real de lo interior y lo exterior. En este remanente empobrecido, químicamente puro, no cabe leer lo que puede predicarse de la libertad o de su contrario. Expresado más rigurosa, y al mismo tiempo más kantianamente, a quien competen esas decisiones es al sujeto empírico –y sólo a uno empírico pueden competerle; el trascendentalmente puro «yo pienso» no sería capaz de ningún impulso–, él mismo momento del mundo espacio-temporalmente «exterior», con respecto

al cual no tiene ninguna prioridad ontológica; por eso fracasa el intento de localizar en él la cuestión del libre albedrío. La línea entre lo inteligible y lo empírico la traza en medio de la empiria. Eso es lo que hay de verdad en la tesis del pseudoproblema. En cuanto se reduce a la de la decisión de cada individuo, saca a ésta de su contexto, al individuo de la sociedad, la cuestión del libre albedrío obedece al engaño del puro ser-en-sí absoluto: una limitada experiencia subjetiva usurpa la dignidad de lo más cierto de todo. El sustrato de la alternativa tiene algo de ficticio. El sujeto que presuntamente es en sí está en sí mediado por aquello de lo que se separa, la conexión de todos los sujetos. A través de la mediación se convierte él mismo en lo que según su consciencia de la libertad no quiere ser, heterónomo. Incluso cuando se asume positivamente la no-libertad, sus condiciones, en cuanto las de una causalidad psíquica inmanentemente cerrada, se buscan en el individuo aislado, el cual esencialmente no es nada aislado de ese modo. Aun cuando el individuo no encuentra en sí el hecho de la libertad, tampoco el teorema de la determinación puede simplemente extinguir *post festum* la sensación ingenua de arbitrariedad; la doctrina del determinismo psicológico sólo se desarrolló en una fase tardía.

Desde el siglo XVII la gran filosofía había determinado la libertad como su interés más peculiar; por mandato inexpreso de la clase burguesa, tenía que fundamentarla transparentemente. Ese interés, sin embargo, es en sí antagónico. Va contra la antigua opresión y fomenta la nueva que se oculta en el mismo principio racional. Se busca una fórmula común para la libertad y la opresión; aquélla se cede a la racionalidad, la cual la limita y la aleja de la empiria, en la que de ningún modo se la quiere ver realizada. La dicotomía se refiere también a la progresiva cientifización. La clase se alía con ella mientras favorezca la producción, y debe temerla en cuanto atenta contra la creencia en la existencia de una libertad ya resignada a la interioridad. Eso es lo que realmente hay detrás de la doctrina de las antinomias. Ya en Kant y luego con los idealistas, la idea de libertad entra en conflicto con la investigación científica, especialmente la psicológica. Kant destierra sus objetos al reino de la no-libertad; la ciencia positiva ha de tener su lugar por debajo de la especulación: en Kant, la doctrina de los *noúmenos*. Con la paralización de la fuerza especulativa y el correlativo desarrollo de las ciencias singulares, el conflicto se ha agudizado al máximo. Las ciencias singulares lo pagaron con su cortedad de miras, la filosofía con su gratuita vacuidad. A medida que las

ciencias singulares se han ido incautando del contenido de ésta –la psicología, por ejemplo, de la génesis del carácter, sobre la que el mismo Kant aún formula fantásticas conjeturas–, tanto más penosamente degeneran en declamaciones los filosofemas sobre la libertad de la voluntad. Si las ciencias singulares buscan cada vez más legalidad; si con ello se ven empujadas, previamente a cualquier reflexión, al partido del determinismo, en la filosofía se depositan un número creciente de concepciones precientíficas, apologéticas, de la libertad. En Kant las antinomias, en Hegel la dialéctica de la libertad constituyen un momento filosófico esencial; después de ellos, al menos la filosofía académica prestó juramento al ídolo de un reino de las alturas por encima de la empiria. La libertad inteligible de los individuos se ensalza a fin de que se pueda pedir más fácilmente responsabilidades a los sujetos empíricos, mantenerlos mejor embridados con la perspectiva de un castigo metafísicamente justificado. La alianza entre teoría de la libertad y praxis represiva aleja a la filosofía cada vez más de la comprensión genuina de la libertad y de la no-libertad de los vivos. Se acerca, anacrónicamente, a aquella insípida edificación que Hegel diagnosticó como miseria de la filosofía. Sin embargo, como la ciencia singular –de manera ejemplar la del Derecho Penal– no se encuentra a la altura de la cuestión de la libertad y tiene que revelar su propia incompetencia, busca ayuda en precisamente la filosofía, la cual, debido a su mala y abstracta oposición al cientifismo, no puede proporcionar tal ayuda. Allí donde la ciencia espera la decisión de lo para ella irresoluble de la filosofía, de ésta sólo recibe el consuelo de una concepción del mundo. Por éste se han orientado entonces los científicos según su gusto y, como es de temer, según la propia estructura psicológica de sus impulsos. La relación con el complejo de libertad y determinismo es dejada en manos del capricho de una irracionalidad que oscila entre constataciones empíricas singulares, no conclusivas, y generalidades dogmáticas. La posición frente a ese complejo acaba dependiendo del credo político o del poder reconocido en ese momento. Las reflexiones sobre la libertad y el determinismo suenan arcaicas, como si vinieran de los primeros tiempos de la burguesía revolucionaria. Pero que la libertad envejezca sin haberse realizado no ha de aceptarse como una fatalidad. Ésta tiene que explicarla la resistencia. La idea de la libertad no ha terminado perdiendo su poder sobre los hombres por haber sido concebida de antemano tan abstracto-subjetivamente que la tendencia social objetiva ha podido enterrarla bajo sí

sin esfuerzo.

La indiferencia hacia la libertad, hacia su concepto y hacia la cosa misma la produce la integración de la sociedad, que sobreviene a los sujetos como si fuera inevitable. El interés de estar atendidos ha paralizado en éstos el interés por una libertad que temen como desamparo. Tan retórica como la apelación a la libertad suena ya su mención. A ello se ajusta el nominalismo intransigente. El hecho de que según el canon lógico las relegue al ámbito de las antinomias tiene por su parte una función social: encubrir las contradicciones mediante la negación. Ateniéndose a los datos o a sus herederos modernos, los informes, la consciencia queda aliviada de lo que desde fuera la contradice. Según las reglas de esa ideología, lo único que habría que hacer es describir y clasificar los modos de comportamiento de los seres humanos en distintas situaciones, no hablar de voluntad ni de libertad; eso es fetichismo conceptual. Como de hecho planeó el conductismo, todas las determinaciones del yo habrían simplemente de retraducirse a modos de reacción y reacciones singulares, que entonces se habrían solidificado. No se tiene en cuenta que lo solidificado produce nuevas cualidades frente a los reflejos de los que pudiera proceder. Los positivistas obedecen inconscientemente al dogma que cultivaban sus mortales enemigos metafísicos: «Pues lo que más se venera es lo más antiguo, pero lo que más se respeta aquello por lo que se jura»[1]. En Aristóteles es el mito; de él sobrevive entre los antimitólogos declarados la concepción de que todo lo que es es reductible a lo que una vez fue. En el igual por igual de su método cuantificador hay tan poco margen para el otro que se está formando como en el hechizo del destino. Sin embargo, lo que en los hombres, a partir de sus reflejos y contra éstos, se ha objetivado, carácter o voluntad, el órgano potencial de la libertad, socava también a ésta. Pues encarna el principio de la dominación, al que progresivamente los hombres se someten a sí mismos. La identidad del sí-mismo y de la autoalienación se acompañan mutuamente desde el comienzo; por eso es romántico en el mal sentido de la palabra el concepto de autoalienación. Condición de la libertad, inmediatamente la identidad es al mismo tiempo el principio del determinismo. La voluntad existe hasta donde los hombres se objetivan como carácter. Con ello se convierten frente a sí mismos –sea eso lo que sea– en algo exterior, según el modelo del mundo exterior de las cosas, sometido a la causalidad. – Además, el concepto positivista de «reacción», según su intención puramente

descriptivo, presupone incomparablemente mucho más de lo que confiesa: una dependencia pasiva de la situación dada en cada momento. La interacción entre sujeto y objeto es escamoteada a priori, la espontaneidad excluida ya por el método, de acuerdo con la ideología de la adaptación que, al servicio del curso del mundo, priva de ese momento a los hombres también teóricamente. Si no hubiera más que reacciones pasivas, según la terminología de las filosofías antiguas sólo habría receptividad: ningún pensamiento sería posible. Si la voluntad no existe más que por la consciencia, correlativamente tampoco hay sin duda consciencia más que allí donde hay voluntad. La autoconservación requiere, por su parte, a lo largo de su historia, más que el reflejo condicionado y prepara por tanto lo que al final iría más allá de ella. Se apoya así presuntamente en el individuo biológico, el cual prescribe la forma a sus reflejos; los reflejos difícilmente existirían sin ningún momento de unidad. Ésta se vigoriza en cuanto el sí-mismo de la autoconservación; a él se abre la libertad en cuanto la diferencia que se ha llegado a producir entre él y los reflejos.

Sin ningún pensamiento sobre la libertad, sería muy difícil fundamentar teóricamente la sociedad organizada. A su vez, ésta luego recorta la libertad. Ambas cosas podrían mostrarse en la construcción hobbesiana del contrato social. Al contrario que el determinista Hobbes, un determinismo fácticamente implantado sancionaría el *bellum omnium contra omnes*; no habría ningún criterio para las acciones si todas fueran igualmente predeterminadas y ciegas. Se perfila la perspectiva de algo extremo: si no se oculta un paralogismo en el hecho de exigir la libertad en aras de la convivencia; para que no haya terror, debe haber realmente libertad. Pero más bien el terror existe porque todavía no hay libertad. La reflexión sobre la cuestión de la voluntad y la libertad no liquida la cuestión, sino que le confiere un sesgo de filosofía de la historia: ¿por qué las tesis de que la voluntad es libre y de que la voluntad no es libre se han convertido en una antinomia? A Kant no se le pasó por alto que esa reflexión había surgido históricamente y en el retraso de ésta fundamentó expresamente la pretensión revolucionaria de su propia filosofía moral: «Al hombre se lo veía atado por su deber a leyes, pero a nadie se le pudo ocurrir que sólo está sujeto a su propia legislación, si bien ésta es universal, y que sólo está obligado a obrar de conformidad con su propia voluntad legisladora, si bien ésta, según el fin natural, legisla universalmente»[2]. De ningún modo se le ocurrió, sin

embargo, si la libertad misma, para él una idea eterna, no podía ser de esencia histórica; no meramente en cuanto concepto, sino según el contenido de la experiencia. Épocas enteras, sociedades enteras han carecido tanto del concepto de libertad como de la cosa. Atribuirles ésta como un en sí objetivo aun cuando les ha estado completamente velada se opondría al principio kantiano de lo trascendental, que debe fundarse en la consciencia subjetiva, y sería insostenible si la supuesta consciencia en general faltase en un solo ser vivo. De ahí sin duda el tenaz esfuerzo de Kant por demostrar la consciencia moral como algo dado en todas partes, incluso en los radicalmente malvados. De lo contrario habría tenido que negar a las fases y sociedades en las que no hay libertad, junto con el carácter de esencia dotada de razón, también el de humanidad; el seguidor de Rousseau difícilmente se habría avenido a eso. Antes de que el individuo se formara en el sentido para Kant evidente, moderno, el cual significa no simplemente el individuo biológico, sino el constituido como unidad por la autorreflexión de éste[3], la «autoconsciencia» hegeliana, hablar de libertad, sea real o exigida, es anacrónico. Por otra parte, la libertad, implantable sin cortapisas únicamente bajo condiciones sociales de abundancia desaherrojada, podría igualmente ser extinguida por completo y quizá sin dejar huella. Lo malo no es que los hombres libres obren radicalmente mal, tal como se obra mal más allá de toda medida imaginada por Kant, sino que todavía no exista el mundo en el que, como asoma en Brecht, ya no tendrían necesidad de ser malos. El mal sería, por tanto, su propia no-libertad; el mal que se produce derivaría de ésta. La sociedad determina a los individuos, incluso según su génesis inmanente, a lo que son; su libertad o no-libertad no es lo primario, como parece bajo el velo del *principium individuationis*. Pues el yo dificulta a la consciencia subjetiva incluso la comprensión de su dependencia, tal como Schopenhauer explicaba con el mito del velo de Maya. El principio de individuación, ley de la particularización a la que está vinculada la universalidad de la razón en los individuos, tiende a impermeabilizar a ésta contra los contextos que los envuelven y fomenta con ello la confianza lisonjera en la autarquía del sujeto. Bajo el nombre de libertad, su quintaesencia es contrapuesta a la totalidad de todo lo que limita a la individualidad. Pero el *principium individuationis* no es de ninguna manera lo metafísicamente último e inmutable, y por consiguiente tampoco lo es la libertad; ésta es más bien un momento en sentido doble: no es aislable, sino entreverada, y, por lo pronto, nunca es más

que un instante de la espontaneidad, un punto nodal histórico, desfigurado bajo las condiciones actuales. Ni prevalece la independencia del individuo en que desmesuradamente hacía hincapié la ideología liberal, ni se ha de negar su sumamente real separación de la sociedad, que aquella ideología interpreta falsamente. A veces, el individuo se ha opuesto a la sociedad como algo aunque particular autónomo, que podía perseguir con la razón sus propios intereses. En esa fase, y más allá de ella, la cuestión de la libertad fue la genuina de si la sociedad permite al individuo ser tan libre como le promete; por tanto, también si ella misma lo es. Temporalmente, el individuo se sale del ciego contexto de la sociedad, pero en su aislamiento sin ventanas no hace sino ayudar a la reproducción de ese contexto. – No menos anuncia la tesis de la no-libertad la experiencia histórica de la irreconciliación entre interior y exterior: los hombres son no-libres en cuanto pertenecen a lo exterior, y esto exterior a ellos es a su vez también ellos mismos. Sólo en lo separado de él y necesario contra él adquiere el sujeto, según se reconoce en la *Fenomenología* de Hegel, los conceptos de libertad y no-libertad que luego refiere a su propia estructura monadológica. La consciencia prefilosófica está más acá de la alternativa; al sujeto que obra ingenuamente y se opone a sí mismo al entorno su propio condicionamiento le es impenetrable. Para dominarlo la consciencia tiene que hacerlo transparente. La soberanía del pensamiento, que en virtud de su libertad vuelve a sí como a su sujeto, produce también el concepto de no-libertad. Ni uno ni otro están en simple contraposición, sino interpenetrados. De lo cual la consciencia no se da cuenta por ansia de saber teórico. La soberanía con que domina a la naturaleza y su figura social, el dominio sobre los hombres, le sugieren lo opuesto a ella, la idea de libertad. El arquetipo histórico de ésta era el que en las jerarquías está arriba, no visiblemente dependiente. En el abstracto concepto universal de ese más allá de la naturaleza la libertad es espiritualizada como libertad con respecto al reino de la causalidad. Pero con ello se convierte en autoengaño. Hablando psicológicamente, el interés del sujeto en la tesis de que es libre sería narcisista, tan desmedido como todo lo narcisista. El narcisismo se infiltra incluso en la argumentación de Kant, el cual sin embargo localiza categóricamente la esfera de la libertad por encima de la psicología. Todo hombre, incluso el «peor bribón», desearía, según la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, tener la misma disposición «cuando se le presentan ejemplos de honestidad, de perseverancia

en la observancia de las buenas máximas, de compasión y universal benevolencia». De ahí no puede esperar ninguna «satisfacción de los apetitos», «ningún estado de contento para ninguna de sus inclinaciones reales o imaginables», «sino sólo un mayor valor íntimo de su persona... Esta persona mejor cree él serlo cuando se sitúa en el punto de vista de un miembro del mundo inteligible al que involuntariamente le empuja la idea de libertad, es decir, de la independencia de las causas determinantes del mundo sensible...»[4]. Kant no ahorra ningún esfuerzo para esa expectativa de un mayor valor íntimo de la persona que motivaría la tesis de la libertad fundamentada, por su parte, ya con aquella objetividad de la ley a la que, no obstante, la consciencia sólo se eleva sobre la base de esa expectativa. No puede sin embargo hacer olvidar que, con respecto a la libertad, el «uso práctico de la razón común humana»[5] se empareja con la necesidad de autoelevación, con el «valor» de la persona. Por otra parte, esa consciencia inmediata, el «común conocimiento moral de la razón» del que metódicamente parte la *Fundamentación* kantiana, experimenta también no menos el interés de negar la misma libertad que reclama. Cuanta más libertad se atribuye el sujeto, y la comunidad de los sujetos, tanto mayor su responsabilidad, y ante ella fracasa en una vida burguesa cuya praxis nunca otorgó al sujeto la autonomía sin restricciones que teóricamente le endosaba. Por eso tiene que sentirse culpable. Los sujetos se dan cuenta de los límites de su libertad en su propia pertenencia a la naturaleza, pero sobre todo en su impotencia frente a la sociedad independizada de ellos. Sin embargo, la universalidad del concepto de libertad del que también participan los oprimidos se vuelve bruscamente contra la dominación en cuanto modelo de la libertad. Como reacción a esto, los privilegiados de la libertad se alegran de que los otros no estén todavía maduros para la libertad. Lo racionalizan plausiblemente con la causalidad natural. Los sujetos no sólo están fusionados con la propia corporeidad, sino que incluso en lo anímico trabajosamente separado del mundo corporal por la reflexión prevalece una legalidad sin excepción. La consciencia de esto ha crecido proporcionalmente a la determinación del alma como una unidad. Con todo, una autoconsciencia inmediatamente evidente de la libertad existe tan poco como de la no-libertad; siempre ha ya menester o bien del reflejo de lo percibido en la sociedad sobre el sujeto –la psicología más antigua es la llamada platónica–, o bien de la psicológica como una ciencia objetualizadora, en las manos de la

cual la vida del alma descubierta por ella se convierte en cosa entre cosas y cae bajo la causalidad predicada del mundo de las cosas.

La consciencia naciente de la libertad se nutre del recuerdo del impulso arcaico, aún no guiado por un yo sólido. Cuanto más lo refrena el yo, tanto más cuestionable se convierte para él la libertad prehistórica en cuanto caótica. Sin anámnesis del impulso indómito, preyoico, el cual luego es desterrado a la zona de sujeción sin libertad, a la naturaleza, no se podría alentar la idea de libertad, que por su parte termina sin embargo reforzando al yo. En el concepto filosófico que más alto eleva la libertad como modo de comportamiento por encima del ser-ahí empírico, el de espontaneidad, resuena el eco de aquello que por la conservación de su libertad el yo de la filosofía idealista tiene que controlar hasta aniquilarlo. Como apología de su figura pervertida, la sociedad anima a los individuos a hipostasiar su propia individualidad y, por tanto, su libertad. Por lejos como llegue tan obstinada apariencia, la consciencia únicamente se percata de su momento de no-libertad en circunstancias patógenas como las neurosis obsesivas. Éstas le ordenan obrar, dentro del círculo de su propia inmanencia, según leyes que ella experimenta como «ajenas al yo»; denegación de la libertad en su reino nativo. Desde el punto de vista metapsicológico, el sufrimiento de las neurosis tiene también el aspecto de que destruyen la cómoda imagen –libre por dentro, no-libre por fuera–, sin que el sujeto, en su estado patológico, se dé cuenta de la verdad que le comunica y que no puede reconciliar ni con su pulsión ni con su interés racional. Todo contenido de verdad de las neurosis es que le demuestran al yo en sí su no-libertad en lo ajeno al yo, en la sensación de «yo no soy eso en absoluto»; allí donde su dominio sobre la naturaleza fracasa. Lo que cae dentro de la unidad de lo que la teoría tradicional del conocimiento llamaba la autoconsciencia personal –ella misma de esencia tan coactiva cuanto esta unidad se impone a todos sus momentos como legalidad– le parece libre al yo replegado en sí porque éste deriva la idea de libertad del modelo de la propia dominación, primero sobre hombres y cosas, luego, interiorizado, sobre todo su contenido concreto de que dispone en cuanto que lo piensa. Esto no es solamente el autoengaño de la inmediatez que se hincha como absoluto. Únicamente en cuanto uno obra como yo, no de manera meramente reactiva, puede su obrar llamarse libre en algún sentido. Sin embargo, en la misma medida sería libre lo no domado por el yo como el principio de toda determinación, lo que al yo, como en la

filosofía moral kantiana, se le antoja no-libre y de hecho ha sido igualmente no-libre hasta el día de hoy. El progreso de la autoexperiencia de la libertad convierte a ésta, como dato, en problemática, y como, no obstante, el interés del sujeto no renuncia a ella, la sublima como idea. Esto verifica metapsicológicamente la teoría psicoanalítica de la inhibición. Según ésta, la instancia inhibidora, el mecanismo represivo, es, bastante dialécticamente, una con el yo, el *organon* de la libertad. La introspección no descubre en sí ni la libertad ni la no-libertad como algo positivo. Ambas las concibe en referencia a algo extramental: la libertad como la contraimagen polémica del sufrimiento bajo la coacción social, la no-libertad como la imagen fiel de ésta. Ni el sujeto es la «esfera de los orígenes absolutos» como la cual él se filosofa, ni las determinaciones en virtud de las cuales se atribuye su soberanía necesitan siempre también de lo que, según la autocomprensión de ellas, meramente debe necesitar de ellas. Sobre lo decisivo en el yo, su independencia y autonomía, sólo puede juzgarse en relación con su alteridad, con el no-yo. Si la autonomía existe o no, depende de su contrincante y contradicción, el objeto, que le otorga o niega autonomía al sujeto; separada de él, la autonomía es ficticia.

De lo poco que sobre la libertad puede estipular la consciencia mediante el recurso a su autoexperiencia dan testimonio los *experimenta crucis* de la introspección. No por nada el más popular se encarga a un asno. Kant aún se guía por su esquema en el intento de demostrar la libertad con la decisión, propia de las piezas de Beckett, de levantarse de una silla. Para poder decidir concluyente, empíricamente, por así decir, sobre si la voluntad es libre, hay que limpiar rigurosamente las situaciones de su contenido empírico; crear condiciones experimentales de pensamiento que presenten tan pocas determinantes como sea posible. Cualquier paradigma menos ridículo contiene para el sujeto que se decide fundamentos racionales que cabría inscribir como determinantes; el principio según el cual deben decidir condena los *experimenta* a la necedad, y eso devalúa la decisión. Por principio, situaciones puras de estilo buridanesco no deberían aducirse salvo cuando se las inventa o produce en aras de la demostración de la libertad. Incluso si pudieran encontrarse cosas así, sería irrelevante para la vida de cualquier hombre y por tanto aJdiavforon para la libertad. No pocos *experimenta crucis* kantianos tienen, por supuesto, una pretensión mayor. Los aporta como pruebas empíricas del derecho a «introducir la libertad en la

ciencia», pues «también la experiencia confirma ese orden de los conceptos en nosotros»[6]; mientras que, sin embargo, las pruebas empíricas de algo según su propia teoría completamente supraempírico deberían hacerle desconfiar, porque con ello el hecho crítico se localiza en aquella esfera a la que en principio está sustraído. El ejemplo, pues, tampoco es concluyente: «Suponed que alguien excuse su inclinación al placer diciendo que ésta, cuando se le presentan el objeto amado y la ocasión, es para él totalmente irresistible; pues bien, si delante de la casa donde se le presenta esta ocasión se erigiera una horca para colgarle en seguida de gozado el placer, ¿no resistiría entonces a su inclinación? No hay que buscar mucho lo que contestaría. Pero preguntadle si, habiéndole exigido un príncipe bajo amenaza de la misma pena de muerte inminente levantar un testimonio falso contra un hombre honrado a quien con plausibles pretextos quisiera perder, preguntadle si entonces tiene por posible vencer su amor a la vida, por grande que éste sea. Quizá no se atreva a asegurar si lo haría o no; pero que para él es posible tiene que admitirlo sin vacilar. Él juzga por tanto que puede hacer algo porque es consciente de que debe hacerlo, y reconoce en sí mismo la libertad que sin la ley moral hubiese permanecido desconocida para él»[7]. Que puede hacerlo podría probablemente concederlo el por Kant acusado de «inclinación al placer» tanto como el extorsionado por el tirano al que Kant respetuosamente llama su príncipe; sería sin duda la verdad si, conscientes del peso de la autoconservación en semejantes decisiones, ambos dijeran no saber cómo se comportarían en la situación real. Un momento psicológico como la «pulsión del yo» y el miedo a la muerte se presentarían irremediablemente de otro modo en la situación aguda que en el inverosímil experimento cogitativo que neutraliza esos momentos en una representación ponderable sin participación de los afectos. De nadie, ni del más íntegro, puede profetizarse cómo se comportará bajo tortura; la situación, que entretanto ha dejado de ser ficticia, señala un límite de lo para Kant evidente. Su ejemplo no permite, como él esperaba, la legitimación del concepto de libertad según su uso práctico, sino a lo sumo encogerse de hombros. El del tahúr no es mejor: «Quien ha perdido en el juego puede enfadarse consigo mismo y su imprudencia, pero si es consciente de haber hecho trampa en el juego (aun cuando por ello haya ganado), tiene que despreciarse a sí mismo en cuanto se compare con la ley moral. Ésta tiene por tanto que ser algo sin duda distinto del principio de la propia felicidad. Pues tener que decirse a sí

mismo “soy un indigno aunque haya llenado mi bolsa” tiene que tener otra regla de juicio que el aplaudirse a sí mismo y decir “soy un hombre prudente, pues he enriquecido mi caja”»[8]. Si el tramposo se desprecia o no, incluso suponiendo que reflexione sobre la ley moral, es una cuestión crasamente empírica. Puede sentirse infantilmente, en cuanto elegido, por encima de toda obligación burguesa; también reírse con disimulo del éxito de su jugada, de tal modo que su narcisismo lo acorace contra el supuesto autodesprecio; y puede seguir un código aprobado entre sus iguales. El *pathos* con que debe tratarse de indigno se basa en el reconocimiento de la ley ética de Kant que éste quiere fundamentar con el ejemplo. En el grupo, por ejemplo, de todos los cubiertos por el concepto de *moral insanity* está suspendida, aunque éstos de ningún modo carecen de razón; sólo metafóricamente cabría alinearlos entre los locos. Lo que en las proposiciones sobre el *mundus intelligibilis* busca apoyo en el mundo empírico debe admitir criterios empíricos, y éstos hablan contra el apoyo, conforme a esa aversión del pensamiento especulativo contra el llamado ejemplo en cuanto algo inferior, de la que en Kant no faltan testimonios: «Éste es también el único y gran servicio de los ejemplos, que aguzan el juicio. Pues, en lo tocante a la corrección y la precisión de la comprensión del entendimiento, por lo común les causan más bien algún perjuicio, ya que sólo raras veces cumplen adecuadamente la condición de la regla (como *casus in terminus*) y, además, a menudo debilitan aquel esfuerzo del entendimiento por comprender las reglas en lo universal e independientemente de las especiales circunstancias empíricas según su suficiencia, y por ello acaban por acostumbrar a emplearlas más como fórmulas que como principios. Son así los ejemplos las andaderas del juicio, de las que nunca puede prescindir quien carece del talento natural del juicio»[9]. Cuando, contra su propia opinión, Kant no desdeña pese a todo los ejemplos en la *Crítica de la razón práctica*, levanta la sospecha de que los necesitaba, pues de otro modo que mediante la subrepción empírica no habría cabido demostrar la relación entre la ley ética formal y el ser-ahí, y por tanto la posibilidad del imperativo; su filosofía se venga de él pinchando los ejemplos. El contransentido de los experimentos morales podría tener como núcleo el hecho de que acoplan algo incompatible; de que se comprometen a calcular lo que por su parte desborda del ámbito de lo calculable[10].

Pese a todo ello, muestran un momento que, como corresponde a su vaga experiencia, puede llamarse lo añadido. Las decisiones del sujeto no

engranan en la cadena causal, se produce un salto. Esto añadido, fáctico, en que la consciencia se exterioriza, la tradición filosófica no lo vuelve a interpretar sino como consciencia. Ésta debe intervenir, como si la intervención del espíritu puro fuera representable de alguna manera. En aras de lo cual se construye lo que se ha de demostrar: sólo la reflexión del sujeto podría, si no interrumpir la causalidad natural, sí, añadiendo otras series de motivaciones, cambiar su dirección. La autoexperiencia del momento de libertad está unida a la consciencia; el sujeto sólo se sabe libre en la medida en que su acción se le aparece idéntica a él, y éste únicamente es el caso en las conscientes. Sólo en ellas levanta cabeza, trabajosa, efímeramente, la subjetividad. Pero la insistencia en esto se estrechó racionalistamente. Hasta tal punto estaba Kant, conforme a su concepción de la razón práctica como la verdaderamente «pura», es decir, soberana frente a todo material, preso de la escuela derrocada por la crítica de la razón teórica. Consciencia, comprensión racional, no es simplemente lo mismo que obrar libre, no se equipara lisa y llanamente con la voluntad. Precisamente eso ocurre en Kant. En él la voluntad es la quintaesencia de la libertad, la «facultad» de obrar libremente, la unidad característica de todos los actos que se representan como libres. Lo que él enseña de las categorías que están en «conexión necesaria» con el «fundamento determinante de la voluntad pura» «en el campo de lo suprasensible» es «que nunca hacen referencia más que a esencias en cuanto inteligencias, y en éstas tampoco más que a la relación de la razón con la voluntad, por ende nunca más que a lo práctico»[11]. Mediante la voluntad se procura realidad la razón, nunca ligada a ningún material del tipo que sea. En esto deberían converger las formulaciones diseminadas en los escritos de Kant sobre filosofía moral. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la voluntad es «pensada como una facultad de determinarse a sí mismo a obrar conforme a la representación de ciertas leyes»[12][13]. Según un pasaje posterior del mismo escrito, la voluntad sería «una especie de causalidad de los seres vivos en la medida en que son racionales, y la libertad sería aquella propiedad de esta causalidad por la cual puede ser eficiente independientemente de las causas ajenas que la determinen»[14]. El oxímoron «causalidad por medio de la libertad», que aparece en la tesis de la tercera antinomia y en la *Fundamentación*, se explicita de manera plausible únicamente gracias a la abstracción que hace que la voluntad se agote en la razón. De hecho, la libertad para Kant se convierte en una propiedad de la

causalidad de los sujetos vivos, ya que está más allá de las causas ajenas que la determinan y se reduce a aquella necesidad que coincide con la razón. Incluso su concepción como «facultad de los fines»[15] en la *Crítica de la razón práctica*, pese a la orientación de ésta por el concepto objetivo de fin, explica la voluntad como razón teórica, pues los fines «son siempre fundamentos de determinación de la facultad de desear según principios»[16]; pero bajo los principios no se han únicamente de representar las leyes de la razón, a las cuales se atribuye tácitamente la capacidad de dirigir la facultad de desear, la cual por su parte pertenece al mundo de los sentidos. En cuanto lovgoς puro, la voluntad se convierte en una tierra de nadie entre sujeto y objeto, antinómica de una manera no prevista en la crítica de la razón. – Sin embargo, al comienzo de la autorreflexión del sujeto moderno en vías de emancipación, en *Hamlet*, la divergencia entre comprensión y obrar se señala paradigmáticamente. Cuanto más se convierte en un ente para sí y se distancia de la armonía sin fisuras con el orden previamente dado, tanto menos son una sola cosa acto y consciencia. Lo añadido posee un aspecto irracional según las reglas de juego racionalistas. Éste desmiente el dualismo cartesiano entre *res extensa* y *res cogitans*, que agrega lo añadido, en cuanto algo mental, a la *res cogitans*, sin tener en cuenta su diferencia del pensamiento. Lo añadido es impulso, rudimento de una fase en la que el dualismo entre lo extramental y lo intramental aún no estaba fijado por completo, ni franqueable con la voluntad ni algo ontológicamente último. Ello afecta también al concepto de voluntad, que tiene por contenido los llamados datos de la consciencia, los cuales al mismo tiempo, desde un punto de vista puramente descriptivo, no sólo son tales; eso es lo que se oculta en la transición de la voluntad a la praxis. El impulso, a la vez intramental y somático, empuja más allá de la esfera de la consciencia, a la cual sin embargo también pertenece. Con él se introduce la libertad en la experiencia; esto anima su concepto en cuanto el de una situación que no fuera ni naturaleza ciega ni oprimida. Su fantasma, que permite a la razón no preocuparse de ninguna demostración de la interdependencia causal, es el de una reconciliación de espíritu y naturaleza. No es tan ajeno a la razón como aparece bajo el aspecto de la equiparación kantiana de ésta con la voluntad; no cae del cielo. A la reflexión filosófica le parece algo sin más distinto, pues la voluntad reducida a la pura razón práctica es una abstracción. Lo añadido es el nombre para lo que esta abstracción eliminó; sin ello la voluntad no

sería real en absoluto. Es lo que destella entre los polos de algo ha mucho sido, devenido casi irreconocible, y de lo que alguna vez pudiera ser. La verdadera praxis, la suma de las acciones que satisfarían la idea de libertad, ha ciertamente menester de la plena consciencia teórica. El decisionismo, que elimina a la razón en la transición a la acción, entrega ésta al automatismo de la dominación; la libertad irreflexiva que éste se arroga se convierte en esclava de la total no-libertad. El imperio de Hitler, decisionismo y socialdarwinismo, la prolongación afirmativa de la causalidad natural, unificados, ha sido instructivo a este respecto. Pero la praxis ha también menester de otra cosa, de algo que no se agota en la consciencia, corporal, convertido por la mediación en la razón y cualitativamente distinto de ésta. Ambos momentos de ningún modo se experimentan separadamente; sin embargo, el análisis filosófico ha aderezado el fenómeno de tal modo que después, en el lenguaje de la filosofía, no puede en absoluto expresarse de otra manera que como si a la racionalidad se le añadiera algo distinto. En la medida en que únicamente admitía la razón como *movens* de la praxis, Kant seguía bajo el hechizo de aquello pálidamente teórico contra lo cual él inventó complementariamente la primacía de la razón práctica. Toda su filosofía moral adolece de esto. Lo que es diferente de la consciencia pura en la acción, lo cual desde el punto de vista kantiano obliga a ésta, lo que brota súbitamente, es la espontaneidad, que Kant trasplantó igualmente a la consciencia pura, pues de lo contrario la función constitutiva del «yo pienso» se habría puesto en peligro. En éste el recuerdo de lo excluido sólo sigue viviendo en la doble interpretación de la espontaneidad intramentalmente interpretada. Por una parte, es obra de la consciencia: pensar; por otra, inconsciente e involuntariamente, el latido de la *res cogitans* más allá de ésta. La misma consciencia pura –la «lógica»– es algo devenido y algo válido en lo que su propia génesis ha desaparecido. Ésta la tiene en el momento escamoteado por la doctrina kantiana, el de la negación de la voluntad, el cual según Kant sería consciencia pura. La lógica es una praxis impermeabilizada contra sí misma. Una conducta contemplativa, el correlato subjetivo de la lógica, es la conducta que no quiere nada. Por el contrario, todo acto de voluntad rompe el mecanismo autárquico de la lógica; esto pone a teoría y praxis en oposición. Kant lo pone todo del revés. Por más que, con la consciencia creciente, lo añadido se iría sublimando cada vez más, e incluso con ello el concepto de voluntad se formaría como el de algo sustancial y

unívoco, si la forma motora de reacción se liquidara por entero, si la mano dejase de contraerse, no habría ninguna voluntad. Ya lo que por ésta entendían los grandes filósofos racionalistas la niega sin rendir cuentas por ello, y al Schopenhauer del cuarto libro no le faltaba razón para sentirse kantiano. El hecho de que sin voluntad no hay consciencia a los idealistas se les difumina en la desnuda identidad: como si la voluntad no fuera nada más que consciencia. En el concepto más profundo de la teoría trascendental del conocimiento, el de la imaginación productiva, la huella de la voluntad se encastra en la función intelectiva pura. Una vez ocurrido esto, asombrosamente a la voluntad se le escamotea la espontaneidad. No se trata meramente de que la razón se haya desarrollado genéticamente a partir de la energía impulsiva, como diferenciación de ésta: sin esa voluntad que se manifiesta en la arbitrariedad de todo acto de pensamiento, y que constituye el único fundamento de su distinción con respecto a los momentos pasivos, «receptivos», del sujeto, en sentido propio no habría pensamiento. Pero el idealismo se ha comprometido a lo contrario y no puede faltar a su palabra so pena de aniquilamiento; eso explica, lo mismo que la distorsión, la proximidad de ésta al estado de cosas verdadero.

La libertad únicamente cabe comprenderla en la negación determinada, conforme a la figura concreta de la no-libertad. Se convierte positivamente en el «como si». Así sucede literalmente en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres:* «Digo, pues: todo ser que no pueda obrar de otro modo que bajo la idea de libertad es justamente por ello realmente libre en el respecto práctico, es decir, que para él valen todas las leyes que están inseparablemente unidas con la libertad, justamente como si su voluntad fuera definida como libre en sí misma y de manera válida en la filosofía teórica»[17]. Lo aporético de esta ficción, a la que, quizá precisamente por su debilidad, el «digo, pues» confiere tal acento subjetivo, lo ilustra una nota al pie en la que Kant se disculpa por «no admitir de manera suficiente para nuestro propósito la libertad más que en cuanto afirmada por los seres racionales, al realizar sus acciones, como fundamento meramente en la idea», «puesto que yo no me podía obligar a demostrar la libertad también en su intención teórica»[18]. Pero los que él tiene en mente son seres que no pueden obrar de otro modo que bajo esa idea, es decir, hombres reales; y a ellos se refiere, según la *Crítica de la razón pura*, aquella «intención teórica»

que hace constar la causalidad en su tabla de categorías. Garantizar la libertad a los hombres empíricos, como si su voluntad estuviera demostrada como libre en la filosofía teórica, la de la naturaleza, exige de Kant un esfuerzo desmesurado; pues si la ley moral les fuese absolutamente inconmensurable, la filosofía moral no tendría ningún sentido. Con gusto se sacudiría ésta el hecho de que la tercera antinomia tache por igual a ambas respuestas posibles de transgresiones de los límites y acabe en empate. Aunque en la filosofía práctica proclama rigurosamente el *chorismos* entre lo que es y lo que debe ser, Kant se ve sin embargo obligado a mediaciones. Su idea de libertad se hace paradójica al ser incorporada a la causalidad del mundo fenoménico, que es incompatible con su concepto kantiano. Con la grandiosa inocencia a la que los paralogismos de Kant siguen debiendo su prelación sobre toda sutileza, él lo expresa en la proposición sobre los seres que no podrían obrar de otro modo que bajo la idea de libertad, la consciencia subjetiva de los cuales estaría encadenada a esta idea. Su libertad tiene como base su no-libertad, el no poder hacer otra cosa, y al mismo tiempo una consciencia empírica, que por *amour propre* podría engañarse sobre su libertad tanto como sobre innumerables otros aspectos de su vida psíquica; el ser de la libertad quedaría a merced de la contingencia del ser-ahí espacio-temporal. Si la libertad se hace positiva, si se pone como algo dado o algo irremediable en medio de lo dado, inmediatamente se convierte en lo no-libre. Pero la paradoja de la doctrina kantiana de la libertad corresponde estrictamente a su lugar en la realidad. El hincapié social sobre la libertad como algo existente se coaliga con una opresión sin paliativos, desde el punto de vista psicológico, con rasgos coactivos. Éstos la filosofía moral kantiana, en sí antagónica, los tiene en común con una praxis criminológica en la que con la doctrina dogmática de la libertad de la voluntad se empareja la necesidad de castigar duramente, sin tener en cuenta las condiciones empíricas. Todos los conceptos que en la *Crítica de la razón práctica* tienen que colmar, en honor a la libertad, el abismo entre el imperativo y el hombre, son represivos: ley, obligación, respeto, deber. La causalidad procedente de la libertad corrompe a ésta convirtiéndola en obediencia. Kant, lo mismo que los idealistas tras él, no puede soportar la libertad sin coacción; su concepción a las claras ya le produce aquel miedo a la anarquía que más tarde aconsejó a la consciencia burguesa la liquidación de su propia libertad. Cualesquiera formulaciones de la *Crítica de la razón práctica* permiten reconocerlo más aún casi por el tono

que por el contenido: «La consciencia de un libre sometimiento de la libertad a la ley, en cuanto sin embargo unida a una inevitable coacción hecha a todas las inclinaciones si bien sólo por la propia razón, es, pues, el respeto a la ley»[19]. Lo por Kant apriorizado como atemorizante majestad los analistas lo redujeron a condiciones psicológicas. Al explicar causalmente lo que en el idealismo rebaja a coacción ineluctable la libertad, la ciencia determinista secunda realmente la libertad: es parte de su dialéctica.

En su apogeo el idealismo alemán hace causa común con una canción que en aquel mismo periodo entró a formar parte de *Des Knaben Wunderhorn:* los pensamientos son libres. Como según su doctrina todo lo que es debe ser pensamiento, pensamiento de lo absoluto, todo lo que es debe ser libre. Pero esto lo único que quiere es aplacar la consciencia de que los pensamientos no son de ningún modo libres. Incluso antes de todos los controles sociales, antes de toda adaptación a las relaciones de dominación, cabría demostrar que su forma pura, la astringencia lógica, es una no-libertad, una coacción, con respecto a lo pensado tanto como respecto a quien piensa, el cual sólo mediante la concentración ha de reprimirse. Con lo que no encaja en la ejecución del juicio se corta por lo sano. El pensamiento ejerce de antemano aquella violencia que la filosofía reflejaba en el concepto de necesidad. Mediante identificación se median en ella de la manera más íntima filosofía y sociedad. La actual reglamentación universal del pensamiento científico exterioriza esta relación ancestral en procedimientos y formas de organización. Por otro lado, sin un momento de coacción el pensamiento no podría ser en absoluto. La contradicción entre libertad y pensamiento no puede ser eliminada ni por el pensamiento ni para el pensamiento, sino que requiere de la autorreflexión de éste. Con razón desde Leibniz hasta Schopenhauer los filósofos especulativos concentraron sus esfuerzos en la causalidad. Ésta es la *crux* del racionalismo en aquel sentido más amplio que incluye hasta a la metafísica schopenhaueriana en la medida en que ésta se sabe sobre suelo kantiano. La conformidad a ley de las formas puras del pensamiento, la *causa cognoscendi*, es proyectada sobre los objetos como *causa efficiens*. La causalidad presupone el principio de la lógica formal, auténticamente la no-contradicción, el de la desnuda identidad, como regla del conocimiento material de los objetos, por más que históricamente la evolución haya podido discurrir a la inversa. De ahí el equívoco de la palabra ratio: razón y fundamento. La causalidad tiene que pagar por ello: como

Hume comprendió, no puede referirse a nada sensiblemente inmediato. En tal sentido se le ha impuesto como un resto dogmático al idealismo, mientras que éste sin la causalidad no podría ejercer sobre el ente la dominación a que aspira. Desprovisto de la coacción de la identidad, el pensamiento quizá prescindiría de la causalidad, que es copia de esa coacción. La causalidad hipostasía la forma como obligatoria para un contenido que de por sí no presenta esa forma; una reflexión metacrítica tendría que asimilar el empirismo. Toda la filosofía de Kant se halla por el contrario bajo el signo de la unidad. Esto es lo que, a pesar del fuerte acento que pone en el «material» que no procede de las formas puras, le confiere el carácter de sistema: de éste no esperaba él menos que sus sucesores. Pero la unidad dominante es el concepto mismo de razón, en último término la unidad lógica de la pura no-contradicción. Nada se añade a ésta en la doctrina kantiana de la praxis. La distinción terminológicamente sugerida entre la teórica pura y la práctica pura, entre una razón de la lógica formal y una de la lógica trascendental, y en último término la de la doctrina de las ideas en sentido estricto, no son diferencias dentro de la razón en sí, sino que únicamente afectan a su uso, el cual o no tiene nada que ver en absoluto con los objetos, o se refiere exclusivamente a la posibilidad de los objetos, o bien, lo mismo que la razón práctica, produce sus objetos, las acciones libres, a partir de sí. La doctrina hegeliana de que lógica y metafísica son lo mismo es inherente a Kant, sin ser todavía tematizada. La objetividad de la razón como tal, el epítome de la validez lógico-formal, se convierte para él en refugio de la ontología tocada de muerte por la crítica en todos los ámbitos materiales. Esto no sólo fundamenta la unidad de las tres críticas: en cuanto precisamente este momento de la unidad, la razón alcanza aquel doble carácter que luego contribuyó a motivar la dialéctica. Distinta del pensamiento, para él la razón es, por una parte, la figura pura de la subjetividad; por otra parte, epítome de la validez objetiva, prototipo de toda objetividad. Su carácter doble permite el sesgo tomado por la filosofía kantiana tanto como por los idealistas alemanes: enseñar la objetividad de la verdad y de cualquier contenido, nominalistamente socavada por la subjetividad, en virtud de esa misma subjetividad que la ha aniquilado. En la razón ambas cosas son ya una sola cosa: con lo cual por supuesto, todo lo que se puede entender por objetividad, lo opuesto al sujeto, mediante la abstracción desaparece en éste por más que Kant aún se resista a ello. Pero el doble filo estructural del concepto de razón

se comunica también al de voluntad. Mientras que, en nombre de la espontaneidad, de lo que en el sujeto no puede objetualizarse a ningún precio, no debe ser nada más que sujeto, sólida e idéntica como la razón es objetualizada como una facultad, hipotética pero fáctica, en medio del mundo fáctico-empírico y por tanto conmensurable con éste. Sólo gracias a su naturaleza óntica a priori, la de algo dado como una cualidad, puede juzgarse de ella sin contrasentido que crea sus objetos, las acciones. Pertenece al mundo en que opera. Que esto se le pueda confirmar es la compensación por la instalación de la razón pura como concepto de la indiferencia. Quien la tiene que pagar es la voluntad, de la cual son expulsados por heterónomos todos los impulsos que se niegan a la objetualización.

Quizá no pese demasiado la objeción que desde un punto de vista inmanente al sistema se podría levantar contra Kant de que la división de la razón según sus objetos hace a ésta, contra la doctrina de la autonomía, dependiente de lo que ella no debe ser, lo extrarracional. En esa incoherencia se abre paso, pese a las intenciones de Kant, lo por éste ahuyentado, la íntima remisión de la razón a lo no-idéntico a ella. Sólo que Kant no va tan lejos: la doctrina de la unidad de la razón en todos sus supuestos campos de aplicación supone una firme separación entre la razón y aquello de que se ocupa. Sin embargo, como para ser de algún modo razón ésta se refiere necesariamente a aquello de que se ocupa, en sí esto, contra la teoría kantiana, también la determina. Por ejemplo, en los juicios sobre lo que se ha de hacer prácticamente, la constitución de los objetos interviene de modo cualitativamente distinto a como lo hace en los fundamentos teóricos kantianos. La razón se diferencia en sí según sus objetos, no se la puede estampillar externamente, con diversos grados de validez, como siempre la misma en diferentes ámbitos de objetos. Esto contamina también a la doctrina de la voluntad. Ésta no es cwrivς de su material, la sociedad. Si lo fuese, el imperativo categórico atentaría contra sí mismo; nada más que su material, los demás hombres sólo serían utilizados por el sujeto autónomo como medio, no también como fin. Éste es el contrasentido de la construcción monadológica de la moral. La conducta moral, a ojos vista más concreta que la meramente teórica, se hace más formal que ésta como consecuencia de la doctrina de que la razón práctica es independiente de todo lo «ajeno» a ella, de todo objeto. Sin duda, el formalismo de la ética kantiana no es sólo lo condenable como lo que, desde Scheler, la reaccionaria filosofía académica alemana lo estigmatizó. Aunque

no provee de una casuística de lo que se ha de hacer, humanamente impide el abuso de las diferencias de contenido y cualitativas a favor del privilegio y de la ideología. Lo que estipula es la norma universal de derecho; en tal medida pervive en él, pese y debido a su abstracción misma, un cierto contenido: la idea de igualdad. La crítica alemana, para la que el formalismo kantiano era demasiado racionalista, mostró su sangriento color en la praxis fascista, que hacía depender de la ciega apariencia, de la pertenencia o no pertenencia a una raza determinada, a quién debía matarse. El carácter de apariencia de tal concreción, el hecho de que con completa abstracción se subsumiera a los hombres bajo conceptos abstractos y se los tratara en consecuencia, no borra la mancha que desde entonces ensucia a la palabra «concreto». Pero con ello no se invalida la crítica de la moralidad abstracta. Ni ésta ni la ética de valores supuestamente material, cargada de normas efímeramente eternas, bastan frente a la constante irreconciliación de lo particular y lo universal. Elevada a principio, la apelación a cualquiera de ellos supone una injusticia para el opuesto. La despractización de la razón práctica de Kant, su racionalismo por tanto, y su desobjetualización van de la mano; sólo en cuanto desobjetualizada se convierte en aquello absolutamente soberano que debe poder operar en la empiria sin tener en cuenta ni ésta ni el salto entre obrar y hacer. La doctrina de la razón pura práctica prepara la retraducción de la espontaneidad en contemplación que se consumó en la historia posterior de la burguesía y culminó en la apatía política, algo sumamente político. Lo que crea la apariencia de objetividad en sí de la razón práctica es su total subjetivización; ya no está claro cómo, más allá del abismo ontológico, su intervención ha de afectar a ningún ente. Ésta es también la raíz de lo irracional en la ley moral kantiana, de aquello para lo que él eligió el término de «dato», que niega toda transparencia racional; esto frena el avance de la reflexión. Como en él la libertad desemboca en la invariante de la igualdad consigo misma de la razón incluso en el ámbito práctico, pierde aquello por lo que el uso lingüístico distingue entre razón y voluntad. En virtud de su total racionalidad, la voluntad se convierte en irracional. La *Crítica de la razón práctica* se mueve en el contexto de la obcecación. El espíritu le sirve ya de sucedáneo de la acción, la cual ahí no debe ser nada más que el puro espíritu. Esto sabotea la libertad: su portador kantiano, la razón, coincide con la ley pura. La libertad ha menester de lo para Kant heterónomo. Sin algo contingente según el criterio de la razón pura, habría tan poca libertad como

sin el juicio racional. La escisión absoluta entre libertad y contingencia es tan arbitraria como la absoluta entre libertad y racionalidad. Según el rasero antidialéctico de la legalidad, en la libertad aparece siempre algo contingente; ella requiere una reflexión que se eleve por encima de las categorías particulares de ley y contingencia.

El concepto moderno de razón era un concepto de la indiferencia. En él el pensamiento subjetivo reducido a la forma pura –y, por eso, potencialmente objetivado, arrancado del yo– se equilibraba con la validez de las formas lógicas, despojada de su constitución, pero que seguía no pudiéndose representar sin el pensamiento subjetivo. En Kant las manifestaciones de la voluntad, las acciones, participan de tal objetividad; se llaman, pues, también objetos[20]. Su objetualidad, calcada sobre el modelo de la razón, ignora la *differentia specifica* entre acción y objeto. La voluntad, concepto genérico o momento de la unidad en las acciones, es análogamente objetualizada. Lo que con ello le ocurre a ésta no carece totalmente, sin embargo, pese a lo flagrante de su contradicción, de un contenido de verdad. Con respecto a los impulsos singulares la voluntad es de hecho tan autónoma, *quasi* cósica, como el principio de unidad del yo obtiene cierta autonomía frente a sus fenómenos en cuanto los «suyos». Se puede hablar de una voluntad autónoma y en tal medida incluso objetual tanto como de un yo fuerte o, según un lenguaje más antiguo, de carácter; incluso fuera de la construcción kantiana, es aquel punto medio entre naturaleza y *mundus intelligibilis* en cuanto el cual Benjamin la contrapone al destino[21]. La objetualización de los impulsos singulares en la voluntad que los sintetiza y determina es su sublimación, la lograda, retardante desviación del objetivo primario del impulso, la cual implica duración. En Kant la racionalidad de la voluntad la circunscribe fielmente. Convierte a la voluntad en algo distinto a su «material», los impulsos difusos. Destacar en un hombre su voluntad es referirse al momento de unidad de sus acciones, y eso es su subordinación a la razón. En el título italiano de *Don Giovanni*, al libertino se le llama *il dissoluto*, el disuelto; el lenguaje opta por la moral como la unidad de la persona según la abstracta ley de la razón. La doctrina ética de Kant otorga a la totalidad del sujeto el predominio sobre los momentos, en los cuales únicamente tiene ella su vida y que sin embargo, fuera de tal totalidad, no serían voluntad. El descubrimiento fue progresivo: impidió seguir juzgando casuísticamente sobre los impulsos particulares; incluso preparó desde dentro el fin de la justificación por las obras. Eso

apoyaba a la libertad. El sujeto se convierte en moral para sí mismo, no puede ser sopesado según lo interior o exteriormente particular, lo extraño a él. Mediante el establecimiento de la unidad racional de la voluntad como única instancia ética logra protección contra la violencia sobre él infligida por una sociedad jerárquica que –como todavía en Dante– juzga sus actos sin que su propia consciencia se haya apropiado de la ley de éstos. Las acciones singulares se convierten en veniales; ninguna de ellas aislada es absolutamente buena o mala, su criterio es la «buena voluntad», su principio de unidad. La interiorización de la sociedad en cuanto total sustituye a los reflejos de un orden estamental, cuya estructura, cuanto más compacta se da, tanto más deshace lo en los hombres universal. La relegación de la moral a la sobria unidad de la razón fue lo burguesamente sublime de Kant, a pesar de la falsa consciencia en la objetualización de la voluntad.

La afirmación de la libertad tanto como la de la no-libertad terminan, según Kant, en contradicciones. La controversia no puede ser por tanto sino infructuosa. Con la hipóstasis de criterios científico-metódicos se da por evidente que del pensamiento racional habría que descartar los teoremas que no puedan protegerse de la posibilidad de su oposición contradictoria. Desde Hegel esto ya no cabe sostenerlo. La contradicción quizá esté en la cosa, no imputable de antemano al procedimiento. La urgencia del interés por la libertad sugiere tal contradictoriedad objetiva. Al demostrar la necesidad de las antinomias, Kant desdeñó también la excusa del pseudoproblema, aunque no tardó en inclinarse ante la lógica de la no-contradicción[22]. La dialéctica trascendental no carece totalmente de la consciencia de ello. Sin duda la kantiana se presenta, según el modelo aristotélico, como una dialéctica de sofismas. Pero tanto la tesis como la antítesis las desarrolla siempre sin contradicción en sí. En este sentido, de ningún modo acaba cómodamente con la antítesis, sino que quiere demostrar su ineludibilidad. Sólo una reflexión de nivel superior podría «disolverla» en cuanto hipóstasis de la razón lógica frente a aquello de cuyo ser-en-sí nada sabe y sobre lo que por tanto a ella no le compete juzgar positivamente. El hecho de que a la razón la contradicción le sea inevitable indica que ésta es algo sustraído a ella y a la «lógica». Desde el punto de vista del contenido, esto permite la posibilidad de que el portador de la razón, el sujeto, sea ambas cosas, libre y no-libre. Kant dirime la contradicción con los medios de la lógica no dialéctica, mediante la distinción

entre el sujeto puro y el empírico, la cual prescinde de la mediación entre ambos conceptos. El sujeto debe ser no-libre en la medida en que también él, objeto de sí mismo, está sometido por las categorías a una síntesis conforme a ley. Para poder obrar en el mundo empírico, el sujeto no puede de hecho ser representado de otro modo que como «fenómeno». Kant de ningún modo niega esto siempre. La crítica especulativa, enseña la obra sobre la razón práctica en concordancia con aquélla sobre la pura, permite «que los objetos de la experiencia como tales y entre ellos incluso nuestro propio sujeto no valgan más que como fenómeno»[23]. La síntesis, la mediación, no puede sustraerse de nada sobre lo que se juzgue positivamente. Momento de unidad del pensamiento, comprende bajo sí todo lo pensado y lo determina como necesario. Ello afectaría también al discurso sobre el yo fuerte en cuanto identidad firme, como condición de la libertad. Éste no tendría ningún poder sobre el *chorismos*. Desde el punto de vista kantiano, la objetualización del carácter sólo sería localizable en el ámbito del *constitutum*, no en el del *constituens*. De lo contrario, Kant cometería el mismo paralogismo del que acusa a los racionalistas. Pero el sujeto es libre en cuanto pone, kantianamente «constituye», la propia identidad, el fundamento de su legitimidad. El hecho de que el *constituens* sea el sujeto trascendental, el *constitutum* el empírico, no elimina la contradicción, pues no hay ninguno trascendental si no es en cuanto individuado como unidad de la consciencia, por tanto como momento del empírico. Ha menester de lo no-idéntico irreductible, que al mismo tiempo limita la legitimidad. Sin esto no habría ni identidad ni una ley inmanente de la subjetividad. Sólo existe para lo no-idéntico; lo contrario es tautología. El principio identificador del sujeto es él mismo el interiorizado de la sociedad. Por eso en los sujetos reales, socialmente existentes, la no-libertad tiene hasta hoy la prelación sobre la libertad. En la realidad modelada según el principio de identidad no existe ninguna libertad. Cuando, bajo el hechizo universal, parecen en sí eximidos del principio de identidad y con ello de las determinantes intelectivas, los hombres no son más, sino menos que determinados; en cuanto esquizofrenia, la libertad subjetiva es algo destructor que tanto más incorpora a los hombres el hechizo de la naturaleza.

Una voluntad sin impulsos corporales que debilitados perviven en la imaginación no sería tal; al mismo tiempo, sin embargo, se erige una voluntad como unidad centralizadora de los impulsos, como la instancia que

los domestica y potencialmente niega. Esto necesita de su determinación dialéctica. La voluntad es la fuerza de la consciencia con la que ésta abandona la esfera de su propia jurisdicción y así transforma lo que meramente es; su reverso es la resistencia. Incuestionablemente, su recuerdo acompaña siempre a la doctrina trascendental de la razón; así, en la afirmación kantiana de que la ley ética es un dato independientemente de la consciencia filosófica. Su tesis es heterónoma y autoritaria, pero tiene su momento de verdad en el hecho de que restringe el carácter racional puro de la ley ética. Si se tomase estrictamente, la razón una no podría ser otra que aquella sin recortes, filosófica. El motivo culmina en la fórmula fichteana de la evidencia de lo moral. En cuanto mala conciencia de la racionalidad de la voluntad, sin embargo, su irracionalidad es reprimida y falseada. Una vez supuesta como evidente, dispensada de la reflexión racional, lo evidente proporciona una guarida al retraso oscurantista y a la represión. La evidencia es lo distintivo de lo civilizador: bueno es lo uno, inmutable, idéntico. Lo que no se pliega a esto, toda la herencia del momento natural prelógico, se convierte inmediatamente en el mal, tan abstracto como el principio de lo contrario. El mal burgués es la postexistencia de lo anterior, sometido, no totalmente sometido. Pero el mal no es absoluto, lo mismo que su violenta contrapartida. Sobre ello sólo puede decidir cada vez la consciencia que refleja los momentos tan amplia y tan consecuentemente como le son accesibles. Auténticamente, para la justa praxis y para el mismo bien no hay ninguna otra instancia que el estado más avanzado de la teoría. Una idea del bien que debe guiar la voluntad sin que en ella penetren completamente las determinaciones concretas de la razón obedece inadvertidamente a la consciencia reificada, a lo socialmente aprobado. La voluntad arrancada a la razón y declarada fin en sí mismo, cuyo triunfo los nacionalsocialistas reivindicaron para sí mismos en uno de sus días del partido, está tan dispuesta al crimen como todos los ideales que se sublevan contra la razón. La evidencia de la buena voluntad se empecina en el espejismo, sedimento histórico del poder al que la voluntad tendría que resistirse. En contraste con su fariseísmo, el momento irracional de la voluntad condena por principio todo lo moral a la falibilidad. La seguridad moral no existe; suponerla sería ya inmoral, exonerar falsamente al individuo de cualquier cosa a la que se pudiera llamar ética. Cuanto más implacablemente se comporte hasta en la más insignificante situación la sociedad de manera objetivo-antagonista, tanto

menos garantizada como la correcta está cualquier decisión moral individual. Sea lo que sea lo que el individuo o el grupo emprenda contra la totalidad de la que forman parte, se contagia del mal de ésta, y no menos quien no haga nada. A este respecto, el pecado original se ha secularizado. El sujeto individual que se figura moralmente seguro fracasa y se convierte en cómplice, pues, uncido al orden, apenas puede algo sobre las condiciones que apelan al ingenio ético: claman por su cambio. Para tal decadencia, no de la moral, sino de lo moral, el ocurrente neoalemán de después de la guerra ha fraguado el nombre de sobreexigencia, por su parte, en cambio, un instrumento apologético. Todas las determinaciones pensables de lo moral, hasta la más formal, la unidad de la autoconsciencia como razón, están extraídas de esa materia de la que la filosofía moral quería mantenerse incontaminada. Hoy en día la moral ha sido devuelta a la heteronomía por ella odiada y tiende a superarse. Sin recurso a un material, de la razón no podría extraerse ningún deber; pero una vez ésta debe reconocer su material *in abstracto* como condición de su posibilidad, no puede prohibir la reflexión sobre el material específico; de lo contrario, se haría precisamente heterónoma. Mirando hacia atrás, la positividad de lo moral, la infalibilidad que los idealistas subjetivos le acreditaron, se desvela como función de una sociedad todavía en cierta medida cerrada, o al menos de su apariencia para la consciencia en ella confinada. Quizá a eso se refería Benjamin con las condiciones y límites de la humanidad. El primado de la razón práctica sobre la teoría, propiamente hablando de la razón sobre la razón, que exigían las doctrinas kantiana y fichteana, sólo tiene validez para fases tradicionalistas, cuyo horizonte ni siquiera tolera las dudas que los idealistas se figuraban resolver.

Marx recibió de Kant y del idealismo alemán la tesis de la primacía de la razón práctica y la agudizó hasta convertirla en la exigencia de cambiar el mundo en lugar de meramente interpretarlo. Suscribió con ello el programa del protoburgués dominio absoluto de la naturaleza. Se impone el modelo real del principio de identidad, que como tal es negado por el materialismo dialéctico, el esfuerzo por equiparar al sujeto lo distinto a éste. Pero, al volver hacia fuera lo real inmanente al concepto, Marx prepara una revolución. El *telos* de la praxis subsiguiente era la abolición de su primacía en la forma en que había dominado por completo la sociedad burguesa. La contemplación sería posible sin inhumanidad en cuanto las fuerzas productivas se

desaherrojaran de tal modo que los hombres dejaran de ser engullidos por una praxis que la escasez les impone y que luego se automatiza en ellos. Lo malo hasta hoy de la contemplación que se contenta con este lado de la praxis, tal como Aristóteles la había desarrollado por primera vez como *summum bonum*, ha sido que, precisamente por su indiferencia hacia el cambio del mundo, se ha convertido en parte de una práctica limitada: que se ha convertido en método y en instrumental. La posible reducción del trabajo a un *minimum* tenía que afectar radicalmente al concepto de praxis. Lo que de intelección incumbiría a una humanidad liberada por la praxis sería distinto de una praxis que se exalta a sí misma ideológicamente y da lugar a que los sujetos se muevan en uno u otro sentido. En la contemplación se ve hoy en día un reflejo de ello. La frecuente objeción, extrapolada de las tesis de Feuerbach, de que la felicidad del espíritu sería ilícita en medio de la creciente desgracia de la explosiva demografía en los países pobres, a la vista de las catástrofes ocurridas e inminentes, tiene contra sí no meramente el hecho de que la mayoría de las veces hace de la impotencia una virtud. Sin duda ya no se puede disfrutar verdaderamente del espíritu, porque una felicidad que tuviera que calar la propia inanidad, el tiempo prestado que le es concedido, no sería tal. Incluso donde todavía se mueve, es también minada subjetivamente. Son muchas las cosas que hablan de que en un conocimiento cuya posible relación con una praxis transformadora está al menos temporalmente paralizada tampoco hay en sí una bendición. La praxis es aplazada y apenas puede esperar; esto afecta también a la teoría. Sin embargo, quien no puede hacer nada sin que, aun cuando quiera lo mejor, amenace con redundar en lo peor, se limitará a pensar; ésa es su justificación y la de la felicidad del espíritu. Su horizonte no debe ser en modo alguno el de una relación transparente con una praxis ulteriormente posible. Un pensamiento dilatorio sobre la praxis tiene siempre algo de inadecuado, aun cuando la aplace por coacción nuda. Fácilmente echará sin embargo todo a perder quien someta su pensamiento al *cui bono*. Lo que un día incumba y toque en suerte a una praxis mejor, un pensamiento no puede, conforme a la advertencia de utopismo, preverlo aquí y ahora, lo mismo que la praxis, según su propio concepto, nunca es absorbida en el conocimiento. Sin el visto bueno práctico, el pensamiento debería arremeter contra la fachada tanto, moverse tan ampliamente, como le fuera posible. Una realidad que se cierra a la teoría tradicional, incluso a la mejor hasta ahora, la reclama por mor del

hechizo que la envuelve; sus ojos miran tan ajenos al sujeto que éste, acordándose de su omisión, no puede ahorrarse el esfuerzo de la respuesta. Lo desesperado de que la praxis de que se trataría esté deformada proporciona, paradójicamente, al pensamiento un respiro que sería un crimen práctico no aprovechar. Irónicamente, al pensamiento hoy en día lo favorece el hecho de que no pueda absolutizar su propio concepto; en cuanto conducta, sigue siendo un pedazo de praxis, por oculta que ésta esté a sí misma. Pero quien a la felicidad ilícita del espíritu contraponga la literal, sensible, como lo mejor, ignora que al final de la sublimación histórica la felicidad sensible aislada adopta algo de regresivo análogamente a como la relación de los niños con la comida repugna a los adultos. No parecerse en eso a ellos es un pedazo de libertad.

Según los resultados de la analítica trascendental, la tercera antinomia habría quedado de antemano eliminada: «¿Quién os ha mandado idear un estado del mundo absolutamente primero y, por tanto, un comienzo absoluto de la serie sucesiva de los fenómenos, y, para poderos proveer de un punto de reposo a vuestra imaginación, poner límites a la ilimitada naturaleza?»[24]. De todos modos, Kant no se contentó con la constatación sumaria de que la antinomia era un fallo evitable del uso de la razón y lo desarrolló igual que los otros. El idealismo trascendental kantiano contiene la prohibición antiidealista de poner la identidad absoluta. La teoría del conocimiento no debería comportarse como si se pudiera alcanzar el contenido imprevisible, «infinito», de la experiencia a partir de las determinaciones positivas de la razón en sí. Quien desobedece incurre en la contradicción intolerable para el *common sense*. Kant, sin embargo, sigue hurgando en esto tan plausible. Una razón que proceda tal como él le censura tiene, según su propio sentido, en aras de su incontenible ideal cognoscitivo, que ir más allá de lo que le está permitido, como si estuviera bajo una tentación natural e irresistible. A la razón se le sugiere que la totalidad de lo que existe converge sin embargo con ella. Por otra parte, la necesidad, por así decir, extraña al sistema en el infinito proceso de la razón que busca condiciones tiene algo auténtico, la idea de lo absoluto, sin la cual la verdad no podría pensarse, en oposición al conocimiento en cuanto mera *adaequatio rei atque cogitationis*. El hecho de que el proceso, y por tanto la antinomia, sea inseparable de la misma razón que, sin embargo, en cuanto crítica debe reprimir en la analítica trascendental

semejantes extravagancias demuestra, con imprevisible autocrítica, la contradicción del criticismo con su propia razón en cuanto el órgano de la verdad enfática. Kant insiste en la necesidad de la contradicción y al mismo tiempo tapona la brecha escamoteando a mayor gloria de la razón aquella necesidad que deriva de la naturaleza de ésta, explicándola simplemente por un corregible uso falso de los conceptos. – Lo mismo que de «causalidad por medio de la libertad», en la tesis de la tercera antinomia se habla, para explicar la libertad, de «necesidad»[25]. Su propia doctrina práctica de la libertad, por inequívocamente que manifieste su intención, no puede según esto ser simplemente acausal o anticausal. Él modifica o amplía el concepto de causalidad, mientras no lo distingue explícitamente del aplicado en la antítesis. Lo contradictorio ya atraviesa su teorema antes de toda la paradoja de lo infinito. En cuanto teoría de la validez del conocimiento científico, la *Crítica de la razón pura* no puede tratar sus temas de otro modo que bajo el concepto de ley, incluido lo que debe escapar a la legalidad.

Extremadamente formal, la famosa definición kantiana de causalidad dice que todo lo que sucede presupone un estado previo, «al cual inevitablemente sigue según una regla»[26]. Desde el punto de vista histórico, se dirige contra la escuela de Leibniz; contra la interpretación de la sucesión a partir de una necesidad interior en cuanto un ser-en-sí. Por otro lado, se distingue de Hume: sin la regularidad del pensamiento de la que éste responsabilizaba a la convención, a algo contingente, la experiencia unánime sería imposible; sin embargo, aquí y allá, Hume tiene que hablar causalmente para hacer plausible lo que él hace indiferente hasta convertirlo en una convención. En Kant, en cambio, la causalidad se convierte en función de la razón subjetiva y, por consiguiente lo por ella representado en cada vez más tenue, hasta disolverse como un pedazo de mitología. Se aproxima al principio racional como tal, precisamente al pensamiento según reglas. Los juicios sobre conexiones causales dan en tautología; la razón constata en ellos lo que ella produce sin más en cuanto facultad de las leyes. El hecho de que prescriba a la naturaleza las leyes, o más bien la ley, no significa más que la subsunción bajo la unidad de la razón. Ésta proyecta tal unidad, su propio principio de identidad, sobre los objetos, y luego la hace pasar por el conocimiento de ellos. Una vez desencantada tan a fondo como por el tabú sobre la determinación interna de los objetos, la causalidad se desintegra también en sí misma. A la condenación humeana la rehabilitación kantiana únicamente la aventaja

todavía en el hecho de que lo que aquélla barría ésta lo considera innato para la razón, por así decir como la indigencia de su constitución, si no como una contingencia antropológica. La causalidad debe surgir no en los objetos y su relación, sino más bien simplemente en la coacción subjetiva del pensamiento. El hecho de que un estado tenga que ver algo esencial, específico, con el siguiente pasa también para Kant por dogmático. Pero según la concepción kantiana podrían establecerse para las sucesiones conformidades a ley que en nada recordarían a la relación causal. La relación entre objetos penetrados por lo interior se convierte virtualmente para el teorema de la causalidad en algo exterior. Se desprecia lo más simple de la locución según la cual algo es causa de algo distinto. Una causalidad que se cierra rigurosamente contra lo interno de los objetos sigue sin ser más que su propia cáscara. La *reductio ad hominem* en el concepto de ley alcanza un valor límite en el que la ley ya no dice nada sobre los objetos; la ampliación de la causalidad al puro concepto racional niega a ésta. La kantiana es una causalidad sin *causa*. Al curarla del prejuicio naturalista, se le deshace entre las manos. El hecho de que la consciencia no pueda escapar en absoluto a la causalidad, en cuanto ésta es su forma innata, responde ciertamente a la debilidad de Hume. Pero al afirmar que el sujeto debe pensar causalmente, en el análisis de los constituyentes también él, según el sentido literal de «deber», sigue el principio de causalidad al cual debería haber sometido primero los *constituta*. Si ya la constitución de la causalidad por la razón pura, que por su parte debe ser la libertad, sucumbe a la causalidad, la libertad se ve tan comprometida de antemano que apenas tiene otro lugar que la docilidad de la consciencia frente a la ley. En la construcción de toda la antitética, libertad y causalidad se entrecruzan. Puesto que en Kant la primera es tanto como obrar basándose en la razón, también es conforme a ley, también las leyes «proceden según reglas». De ahí proviene la intolerable hipoteca de la filosofía poskantiana de que sin ley no habría ninguna libertad; únicamente consistiría en la identificación con ella. Vía el idealismo alemán, esto lo heredó, con incalculables consecuencias políticas, Engels[27]: el origen teórico de la falsa reconciliación.

Junto con el carácter coactivo de la teoría del conocimiento devendría también caduca aquella pretensión de totalidad que la causalidad plantea en la medida en que ésta coincide con el principio de subjetividad. Desde el punto de vista del contenido, lo que en el idealismo sólo puede aparecer

paradójicamente como libertad se convertiría entonces en aquel momento que trasciende la sujeción del curso del mundo al destino. Si la causalidad se buscase como una determinación –por subjetivamente mediada que fuera– de las cosas mismas, en tal especificación se abriría, frente al uno indiferenciado de la pura subjetividad, la perspectiva de la libertad. Ésta pasaría por lo distinto de la coacción. La coacción dejaría entonces de ser ensalzada como acto del sujeto, su totalidad dejaría de ser afirmada. La coacción perdería la violencia apriorística que fue extrapolada de la coacción real. Cuanto más objetiva la causalidad, tanto mayor la posibilidad de libertad; no es ésta la menor razón por la que quien quiere la libertad tiene que insistir en la necesidad. Kant, en cambio, exige la libertad y la impide. La fundamentación de la tesis de la tercera antinomia, la tesis de la espontaneidad absoluta de la causa, secularización del acto libre de creación divina, es de estilo cartesiano; se supone válida para satisfacer al método. Como criterio epistemológico se establece la integridad del conocimiento; sin libertad, «ni siquiera en el curso de la naturaleza es nunca completa la serie de fenómenos por el lado de las causas»[28]. La totalidad del conocimiento, que así se equipara tácitamente a la verdad, sería la identidad de sujeto y objeto. Kant la limita en cuanto crítico del conocimiento y la enseña en cuanto teórico de la verdad. A un conocimiento que no dispusiera de una serie tan completa como según Kant sólo puede representarse bajo la hipóstasis de un acto originario de libertad absoluta; que por tanto no dejara ya fuera nada de lo dado a su sensibilidad, se le opondría uno que no sería distinto de él. Una crítica de tal identidad afectaría, tanto como a la apoteosis positivo-ontológica del concepto subjetivo de causalidad, también a la demostración kantiana de la necesidad de la libertad, la cual por lo demás, según la forma pura, adolece de algo contradictorio. El hecho de que tenga que haber libertad es la *summa iniuria* del autónomo sujeto legislador. El contenido de su propia libertad –de la identidad que se ha anexionado todo lo no-idéntico– es uno con el «debe», la ley, la dominación absoluta. Ahí es donde se inflama el *pathos* de Kant. Hasta la libertad la construye como caso especial de la causalidad. Lo que le importa son las «leyes constantes». Su pusilánime horror burgués a la anarquía no es menor que su autoconsciente aversión burguesa al tutelaje. Con ello también la sociedad se le cuela hasta en sus elucubraciones más formales. Lo formal en sí, que por una parte libera al individuo de las confinadoras determinaciones de lo así y no de otra manera devenido, por

otra no opone nada al ente, no se apoya en nada más que en la dominación elevada al puro principio, es algo burgués. En el origen de la *Metafísica de las costumbres* kantiana se oculta la posterior dicotomía sociológica de Comte entre las leyes del progreso y las del orden, junto con el partidismo por éste; en virtud de su legalidad, debe controlar al progreso. Tal armónico resuena en la frase extraída de la demostración kantiana de la antítesis, «la libertad (independencia) de las leyes de la naturaleza es ciertamente una liberación de la coacción, pero también del hilo conductor de todas las reglas»[29]. Debe «romperlo» la «causalidad incondicionada», quiero decir: el acto libre de creación; cuando Kant, cientificistamente, critica éste en la antítesis, lo tacha, lo mismo que de ordinario hace con el *factum* obstinado, de «ciego»[30]. Que Kant se apresure a pensar la libertad como ley delata que se la toma tan poco en serio como siempre su clase. Ésta, ya antes de temer al proletariado industrial, combinaba, por ejemplo en la economía de Smith, el elogio del individuo emancipado con la apología de un orden en el que por una parte la *invisible hand* cuide del mendigo como del rey, mientras que por otra en él el competidor libre tenga todavía que esforzarse en el –feudal– *fair play*. El popularizador de Kant[31] no falseó a su maestro filosófico cuando llamó al orden hijo benéfico del cielo en el mismo poema en que machaca que, si los pueblos se liberan a sí mismos, el bienestar no puede florecer. Ni uno ni otro querían saber nada del hecho de que el caos que se ofrecía a los ojos de aquella generación en el terror comparativamente modesto de la Revolución francesa –las atrocidades de los chuanes les irritaron menos– era engendro de una represión cuyos rasgos perviven en quienes se rebelan contra ella. Ya aliviado como todos los demás genios alemanes que, en cuanto Robespierre les suministró el pretexto, no pudieron apresurarse más a denostar la Revolución francesa que al principio tuvieron que saludar, en la demostración de la antítesis Kant alaba la «conformidad a ley» a expensas de la «ausencia de ley» y habla hasta de la «fantasmagoría de la libertad»[32]. A las leyes se les otorga el elogioso epíteto de «constantes», el cual debe elevarlas por encima del espantajo de la anarquía, sin que asome la sospecha de que precisamente ellas sean el viejo mal de lo no-libre. Pero la hegemonía del concepto de ley en Kant se muestra en que él la invoca, en la argumentación de la tesis tanto como de la antítesis, como su unidad supuestamente superior.

Toda la sección sobre la antitética de la razón pura argumenta, como es

sabido, *e contrario*; en la tesis de tal modo que la contratesis sea culpable de ese uso trascendente de la causalidad que de antemano infringe la doctrina de las categorías; en la antítesis, enfatizando que la categoría de la causalidad sobrepasa los límites de la posibilidad de la experiencia. Desde el punto de vista del contenido, se descuida sin embargo el hecho de que el cientifismo consecuente se guarda de una tal aplicación metafísica de la categoría de la causalidad. Para escapar a la consecuencia agnóstica del cientifismo con el que inconfundiblemente simpatiza la doctrina de la razón teórica, Kant monta una antítesis que en absoluto corresponde a la posición científica: la libertad se conquista mediante la destrucción de un espantapájaros fabricado a medida. Sólo se demuestra que la causalidad no puede ser considerada como positivamente dada hasta el infinito: según el tenor de la *Crítica de la razón pura*, una tautología contra la que los positivistas serían los últimos en tener algo que objetar. De ningún modo se deduce de eso, ni siquiera en el contexto de la argumentación de la tesis, que la cadena causal se interrumpa con la suposición de una libertad no menos positivamente presunta que ella. El paralogismo es de un alcance imprevisible, pues permite reinterpretar positivamente el *non liquet*. La libertad positiva es un concepto aporético, inventado para conservar el ser-en-sí de algo espiritual frente al nominalismo y la cientifización. En un pasaje central de la *Crítica de la razón práctica*, Kant confesó de qué va ésta, precisamente de la salvación de un residuo: «Pero como esta ley se refiere inevitablemente a toda causalidad de las cosas en cuanto su ser-ahí en el tiempo es determinable, habría que rechazar la libertad como un concepto vano e imposible, si ésa fuera la manera como hubiera de representarse también el ser-ahí de esas cosas en sí mismas. Por consiguiente, si se la quiere aún salvar, no queda más camino que atribuir el ser-ahí de una cosa en cuanto es determinable en el tiempo y, por tanto, también la causalidad según la ley de la necesidad natural, sólo al fenómeno, pero la libertad precisamente a la misma esencia en cuanto cosa en sí misma»[33]. La construcción de la libertad se reconoce inspirada por lo que en las *Afinidades electivas* se llamó más tarde el ansia de salvación, mientras que, relegada a propiedad del sujeto intratemporal, se desvelaba como «inane e imposible». Es la esencia aporética de la construcción, no la posibilidad abstracta de la antítesis en el infinito, la que habla contra la doctrina positiva de la libertad. La crítica de la razón prohíbe apodícticamente hablar de un sujeto más allá del espacio y el tiempo como de un objeto del conocimiento.

Así argumenta al comienzo todavía la filosofía moral: «Ni siquiera y ciertamente por el conocimiento que de sí tiene mediante la sensación interna puede el hombre pretender conocerse tal como es en sí mismo»[34]. El prólogo de la *Crítica de la razón práctica* lo repite, refiriéndose al de la *pura*[35]. Que a los «objetos de la experiencia», como Kant estipula, haya «pese a todo que ponerles como fundamento cosas en sí mismas»[36] suena en consecuencia crudamente dogmático. De ningún modo es sin embargo aporética solamente la cuestión de la posibilidad de conocer lo que el sujeto sea en y para sí. En ella incurre toda determinación también sólo pensable, «nouménica» en sentido kantiano, del sujeto. Para participar de la libertad, según la doctrina de Kant este sujeto nouménico debería ser extratemporal, «en cuanto inteligencia pura, en su ser-ahí, el cual no puede ser determinado según el tiempo»[37]. El ansia de salvación hace de esto nouménico un ser-ahí –pues de lo contrario nada en absoluto podría predicarse de ello– tanto como esto no debe ser determinable según el tiempo. Sin embargo, el ser-ahí, en cuanto de alguna manera dado, no desvanecido en pura idea, es, según su propio concepto, intratemporal. En la *Crítica de la razón pura* –en la deducción de los conceptos puros del entendimiento tanto como en el capítulo sobre el esquematismo[38]– la unidad del sujeto se convierte en pura forma temporal. Integra los hechos de la consciencia en cuanto los de la misma persona. Ninguna síntesis sin la relación intratemporal de los momentos sintetizados entre sí; ésta sería condición incluso de las operaciones lógicas más formales y de su validez. Pero, según esto, ni siquiera a un sujeto absoluto podría atribuírsele intemporalidad mientras bajo el nombre de sujeto quepa pensar cualquier cosa. En todo caso, éste sería más bien el tiempo absoluto. Es inconcebible cómo la libertad, por principio atributo de un obrar temporal y únicamente actualizada de modo temporal, debe poderse predicar de algo radicalmente intemporal; es inconcebible también cómo algo intemporal de esta clase podría influir en el mundo espacio-temporal sin ello mismo convertirse en temporal y extraviarse en el reino kantiano de la causalidad. El concepto de cosa-en-sí surge como un *deus ex machina*. Oculto e indeterminado, señala un vacío del pensamiento; únicamente su indeterminación permite recurrir a él según las necesidades de la explicación. Lo único que Kant quiere admitir de la cosa en sí es que «afecta» al sujeto. Pero con ello se opondría frontalmente a éste y sólo mediante una especulación inverificable, tampoco, pues, desarrollada por

Kant en ninguna parte, cabría fusionarla con el sujeto moral en cuanto que igualmente es en sí. En Kant la crítica del conocimiento impide transcribir la libertad en el ser-ahí; él sale del paso mediante la invocación de una esfera del ser-ahí que ciertamente estaría exenta de esa crítica, pero también de todo juicio sobre lo que ella es. Su intento de concretar la doctrina de la libertad, de atribuir la libertad a los sujetos vivos, se enreda en afirmaciones paradójicas: «Se puede, pues, conceder que si para nosotros fuese posible tener del modo de pensar de un hombre, tal como se muestra por actos interiores tanto como exteriores, una intelección tan profunda que todo móvil, aun el más insignificante, nos fuera conocido, y del mismo modo todas las circunstancias exteriores que operan sobre él, se podría calcular con certeza la conducta de un hombre en el futuro, lo mismo que los eclipses de sol o de luna, y, sin embargo, afirmar que el hombre es libre»[39]. Desde el punto de vista del contenido, es relevante que ni siquiera en la *Crítica de la razón práctica* prescinda Kant de términos como «móvil». El intento de hacer la libertad tan comprensible como indispensable le es a una doctrina de la libertad conduce inevitablemente, a través del medio de sus metáforas, a representaciones extraídas del mundo empírico. «Móvil» es un concepto mecánico-causal. Sin embargo, aunque la prótasis fuese válida, la apódosis sería un sinsentido. Para lo único que siguió sirviendo fue para, mediante una conexión mítica del destino, incluir también metafísicamente lo empíricamente incluido en la causalidad total, al imputarle en nombre de la libertad como culpa lo que no sería tal desde la perspectiva de una determinación totalmente dada. Esta su culpabilidad la reforzaría hasta en lo más íntimo de su subjetividad. A tal construcción no le queda ya nada más en absoluto que, renunciando a la razón en que debe estribar, intimidar autoritariamente a quien en vano trate de pensarla. Pero la razón por su parte no significa para Kant nada más que la facultad legisladora. Por eso tiene él que presentar la libertad desde el principio como «una clase especial de causalidad»[40]. Al ponerla la quita.

De hecho, la construcción aporética de la libertad no se basa en lo nouménico, sino en lo fenoménico. Ahí puede observarse ese dato de la ley moral mediante el cual Kant cree garantizada pese a todo la libertad como algo que es ahí. Sin embargo, el dato a que la palabra alude es lo contrario de la libertad, la nuda coacción ejercida en el espacio y el tiempo. En Kant libertad significa tanto como la razón práctica pura, que se produce a sí

misma sus objetos; ésta tiene que ver «no con objetos para conocerlos, sino con su propia facultad de hacerlos (conforme al conocimiento de los mismos) reales»[41]. La aquí implícita autonomía absoluta de la voluntad sería tanto como el dominio absoluto sobre la naturaleza interna. Kant proclama: «Ser consecuente es la obligación máxima de un filósofo y, sin embargo, la que más raramente se cumple»[42]. Lo cual supone no sólo la lógica formal de la consecuencia pura en cuanto suprema instancia moral, sino al mismo tiempo la subordinación de cada impulso a la unidad lógica, la primacía de ésta sobre lo difuso de la naturaleza, incluso sobre toda la pluralidad de lo no-idéntico; ésta aparece siempre como inconsecuente en el círculo cerrado de la lógica. Pese a la solución de la tercera antinomia, la filosofía moral kantiana resulta antinómica: conforme a la concepción global, el concepto de libertad únicamente puede representarlo como represión. Todas las concreciones de la moral tienen en Kant rasgos represivos. Su carácter abstracto afecta al contenido porque elimina del sujeto lo que no corresponde a su concepto puro. De ahí el rigorismo kantiano. Contra el principio hedonista se argumenta no porque sea en sí malo, sino heterónomo al yo puro: «El placer derivado de la representación de la existencia de una cosa, en cuanto deba ser un fundamento de determinación del deseo de esa cosa, se funda en la receptividad del sujeto, porque depende del ser-ahí de un objeto; pertenece, por ende, al sentido (sentimiento) y no al entendimiento, el cual expresa una relación de la representación con un objeto según conceptos, pero no con el sujeto según sentimientos»[43]. Pero, por principio, el honor que Kant otorga a la libertad al quererla limpiar de todo lo que la menoscaba condena al mismo tiempo a la persona a la no-libertad. No de otro modo que como limitación de sus propios impulsos puede experimentarse tal libertad tensada al extremo. Si, pese a todo, en no pocos pasajes, como la grandiosa segunda observación al segundo teorema de los principios de la razón pura práctica, Kant, se inclinaba por la felicidad, su humanidad rompía la norma de la consecuencia. Quizá vislumbraba que sin tal flexibilidad no se podría vivir según la ley moral. El puro principio racional de la personalidad debería converger con el de la autoconservación de la persona, con la totalidad de su «interés», la cual incluye a la felicidad. Con respecto a ésta Kant adopta una postura tan ambivalente como el espíritu burgués en su conjunto, el cual querría garantizar al individuo la *pursuit of happiness* y prohibírsela por la moral del trabajo. Tal reflexión sociológica no es introducida en el apriorismo

kantiano desde fuera, adicionalmente. Que en la *Fundamentación* y en la *Crítica de la razón práctica* aparezcan una y otra vez términos de contenido social puede ser incompatible con la intención apriorística. Pero sin semejante metábasis Kant debería enmudecer ante la pregunta por la compatibilidad de la ley moral con los seres humanos empíricos. Capitularía ante la heteronomía en cuanto reconociese como irrealizable la autonomía. Si al servicio de la coherencia sistemática se quisiese desposeer de su sentido simple a esos términos cargados de contenido social y sublimarlos en ideas, no sólo se estaría descuidando el tenor literal. Con violencia demasiado grande como para que la intención de Kant pudiera controlarla, en ellos se anuncia el verdadero origen de las categorías morales. Si en la famosa variante del imperativo categórico en la *Fundamentación* se dice: «Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca meramente como medio»[44], quizá de todos modos «humanidad», el potencial humano en los hombres, no haya de entenderse más que meramente como idea reguladora; la humanidad, el principio del ser-hombre, de ninguna manera la suma de todos los hombres, todavía no está realizada. Sin embargo, no cabe escapar al suplemento de contenido fáctico en la palabra: que todo individuo debe ser respetado como representante de la especie socializada hombre, no como mera función del proceso de canje. La diferencia entre medio y fin decisivamente urgida por Kant es social, aquella entre los sujetos en cuanto la mercancía fuerza de trabajo, de la cual hay que sacar provecho, y los hombres, que aun como tal mercancía siguen siendo los sujetos por mor de los cuales se ha puesto en marcha todo el mecanismo que los olvida y sólo incidentalmente los satisface. Sin esta perspectiva, la variante del imperativo se perdería en el vacío. Pero el «nunca meramente» es, según la observación de Horkheimer, uno de esos giros de sobriedad sublime en los que Kant, a fin de no quitar a la utopía la oportunidad de su realización, acepta la empiria incluso en su forma depravada, la de la explotación, como condición de lo mejor, tal como luego esto se desplegó en la *Filosofía de la historia* bajo el concepto de antagonismo. Allí se lee: «El medio de que se sirve la naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de éstas dentro de la sociedad, en la medida en que éste acaba por convertirse en la causa de un orden legal de las mismas. Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el hecho de que la

propensión a entrar en sociedad esté ligada a una resistencia cerrada que amenaza constantemente con disolver esa sociedad. Tal disposición subyace a la naturaleza humana de manera bastante obvia. El hombre tiene una tendencia a socializarse: porque en un estado tal se siente más como hombre, esto es, el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una gran propensión a individualizarse (aislarse); porque encuentra al mismo tiempo en sí mismo la insociable cualidad de meramente querer dirigir todo según su sentido y por tanto espera hallar resistencia por doquier en la medida en que se sabe inclinado por su parte a la resistencia frente a los demás. Pues bien, esta resistencia es lo que despierta todas las fuerzas del hombre, lo lleva a vencer su propensión a la pereza y a, impulsado por la ambición, el afán de dominio o la codicia, procurarse una posición entre sus congéneres, a los cuales no puede soportar pero de los que tampoco puede prescindir»[45]. El «principio de la humanidad como fin en sí mismo»[46] no es, pese a toda la ética del talante, nada meramente interno, sino una conminación a la realización de un concepto del hombre que, como principio social aunque interiorizado, no tiene su lugar sino en cada individuo. Kant tuvo que darse cuenta del doble sentido de la palabra «humanidad» en cuanto la idea de la humanidad y la suma de todos los hombres. Con profundidad dialéctica, aunque lúdicamente, lo introdujo en la teoría. En lo sucesivo su terminología vacila entre formas de hablar ónticas y referidas a la idea. Los sujetos humanos vivos son ciertamente «seres racionales»[47] tanto como en Kant el «reino universal de los fines en sí mismos»[48], el cual debe ser idéntico a los seres racionales, trasciende a éstos. La idea de humanidad él no quiere ni cederla a la sociedad establecida ni que se evapore como un fantasma. En su ambivalencia con respecto a la felicidad, la tensión crece hasta el desgarramiento. Por una parte la defiende en el concepto de ser digno de ella, por otro la vilipendia en cuanto heterónoma, por ejemplo cuando incluso la «felicidad universal»[49] la encuentra inadecuada como ley de la voluntad. Hasta qué punto, pese al carácter categórico del imperativo, Kant no estaba dispuesto a ontologizarlo por completo lo confirma el siguiente pasaje: «el concepto del bien y del mal tiene que ser determinado, no antes de la ley moral (para la cual ese concepto parecía deber ser colocado como fundamento), sino sólo (como aquí ocurre) después de la misma y por la misma»[50]. El bien y el mal no son un ente-en-sí de una jerarquía moral del espíritu, sino algo puesto por la razón; tal profundidad alcanza el

nominalismo aun en el rigorismo kantiano. Sin embargo, al fijarlas a la razón autoconservadora, las categorías morales dejan de ser enteramente incompatibles con esa felicidad a la que tan duramente las opuso Kant. Las modificaciones de su postura con respecto a la felicidad en el progreso de la *Crítica de la razón práctica* no son concesiones negligentes a la tradición de la ética de los bienes; más bien, antes de Hegel, modelo de un movimiento del concepto. Se quiera o no, de la universalidad moral se pasa a la sociedad. Esto se documenta en la primera observación al cuarto teorema de la razón práctica: «Así, pues, la mera forma de una ley, que limita la materia, debe ser al mismo tiempo un fundamento pata añadir esta materia a la voluntad, pero no para presuponerla. Sea la materia, p. ej., mi propia felicidad. Ésta, si la atribuyo a cada cual (como de hecho puedo, pues, hacerlo en los seres finitos), no puede llegar a ser una ley práctica objetiva más que si incluyo en ella la de los demás. Así pues, la ley de favorecer la felicidad de los demás no surge del presupuesto de que esto sea un objeto para el albedrío de cada uno, sino meramente del hecho de que la forma de la universalidad, que necesita de la razón como condición para dar a una máxima del amor propio la validez objetiva de una ley, se convierte en el fundamento de determinación de la voluntad, y así, pues, si el objeto (la felicidad de los demás) no era el fundamento de determinación de la voluntad pura, sino sólo la mera forma legal por la que yo limitaba mi máxima, fundada en la inclinación, a fin de procurarle la universalidad de una ley y hacerla así adecuada a la razón pura práctica, sólo de una limitación y no de la adición de un impulso exterior pudo surgir luego el concepto de la obligación de ensanchar la máxima de mi amor propio también a la felicidad de los demás»[51]. La doctrina de la absoluta independencia de la ley moral con respecto a los seres empíricos e incluso con respecto al principio del placer queda en suspenso en la medida en que la formulación radical, universal, del imperativo incorpora el pensamiento en los vivos.

Además, la ética de Kant, en sí frágil, conserva su aspecto represivo. Triunfa sin paliativos en la necesidad de castigo[52]. No de las obras tardías, sino de la *Crítica de la razón práctica* proceden las frases: «Precisamente así, presentad a quien por lo demás es hombre honrado (o se pone, por lo menos esta vez, sólo en pensamiento, en el lugar de un hombre honrado), la ley moral por la que él reconoce la indignidad de un mentiroso, y enseguida su razón práctica (en el juicio sobre lo que por él debía acontecer) abandona la

utilidad, se une con lo que sostiene su respeto hacia su propia persona (la veracidad) y ahora la utilidad, después de separada y lavada de todo anexo a la razón (la cual no está enteramente más que del lado del deber), es pesada por cada cual para entrar, incluso sin duda en otros casos, en enlace con la razón, sólo que nunca cuando pudiera ser contraria a la ley moral, a la que la razón no abandona jamás, sino que se une íntimamente con ella»[53]. En el desprecio por la compasión la razón práctica pura coincide con el «Endureceos» del antípoda Nietzsche: «Incluso este sentimiento de compasión y tierna simpatía, cuando precede a la reflexión sobre qué sea el deber y viene a ser fundamento de determinación, es pesado aun para las personas bienpensantes, lleva a confusión en sus máximas reflexionadas y produce el deseo de librarse de él y someterse sólo a la razón legisladora»[54]. A veces la heteronomía infiltrada en la composición interna de la autonomía se intensifica hasta convertirse en furia contra la misma razón que debe ser el origen de la libertad. Entonces Kant toma partido por la antítesis de la tercera antinomia: «Mas dondequiera que cesa la determinación por leyes naturales, allí también cesa toda explicación y nada queda más que la defensa, esto es, el rechazo de los argumentos de quienes, pretendiendo haber intuido más profundamente la esencia de las cosas, por ello declaran imposible la libertad»[55]. El oscurantismo se da la mano con el culto de la razón en cuanto lo absolutamente dominador. La obligación que según Kant deriva del imperativo categórico contradice a la libertad que en él debe resumirse como determinación suprema de ésta. No es ésta la menor de las razones por las que el imperativo, despojado de toda empiria, se presenta como un «*factum*» que no tiene necesidad de ningún control por parte de la razón[56], pese al *chorismos* entre facticidad e idea. El antinomismo de la doctrina kantiana de la libertad se agudiza hasta el punto de que, para ella, la ley moral vale inmediatamente como racional y como no racional: como racional porque se reduce a la pura razón lógica sin contenido; como no racional porque se la ha de aceptar como dato, no seguir analizándola; todo intento en ese sentido es *anathema*. Este antinomismo no se ha de imputar al filósofo: la pura lógica de la consecuencia, complaciente con la autoconservación sin autorreflexión, en sí está obcecada, es irracional. La execrable manera kantiana de hablar del racionalizar, que todavía repercute en el «raciocinar» de Hegel y sin fundamento pertinente de diferenciación denigra a la razón, casa con la hipóstasis de ésta más allá de todos los fines

racionales, pese a su llamativa contradicción. La ratio se convierte en la autoridad irracional.

La contradicción se remonta a la antinomia objetiva entre la experiencia de sí misma de la consciencia y su relación con la totalidad. El individuo se siente libre en la medida en que se ha opuesto a la sociedad e, incomparablemente mucho menos de lo que cree, puede algo contra ésta u otros individuos. Su libertad es primariamente la de uno que sigue fines propios, los cuales no se absorben sin mediación en los sociales; hasta tal punto coincide con el principio de individuación. Una libertad de este tipo se ha desembarazado de la sociedad castiza; en el seno de una crecientemente racional alcanza un poco de realidad. Al mismo tiempo, sin embargo, en medio de la sociedad burguesa siguió siendo tanto apariencia como individualidad en general. Crítica del libre albedrío, lo mismo que del determinismo, significa crítica de esta apariencia. La ley del valor se impone por encima de la cabeza de los individuos formalmente libres. Según Marx, éstos son no-libres en cuanto sus ejecutores involuntarios, y tanto más a fondo cuanto más aumentan los antagonismos sociales sobre los que por primera vez se formó la idea de libertad. El proceso de emancipación del individuo, función de la sociedad de canje, termina en su abolición mediante la integración. Lo que produjo la libertad se invierte en no-libertad. El individuo fue libre como sujeto burgués económicamente activo en la medida en que el sistema económico requería autonomía para funcionar. Con ello su autonomía está ya potencialmente negada en origen. La libertad de la que alardeaba era también, como Hegel fue el primero en calar, algo verdadero, escarnio de la verdadera; expresión de la contingencia del destino social de cada individuo. La necesidad real en la libertad que tenía que afirmarse y, como elogiaba la ideología ultraliberal, abrirse paso a codazos era una tapadera de la necesidad social total que obliga a los individuos a la *ruggedness* para sobrevivir. Incluso conceptos que son tan abstractos que se aproximan a la invarianza se revelan en eso históricos. Así el de la vida. Mientras que se sigue reproduciendo bajo las condiciones de no-libertad, su concepto, según su propio sentido, presupone la posibilidad de lo todavía no incluido, de la experiencia abierta que se disminuye tanto que la palabra «vida» suena ya como consuelo vacío. Pero tanto como la libertad del individuo burgués es también una caricatura la necesidad de su obrar. Ésta no es, como exigiría el concepto de ley, transparente, sino que afecta a cada

sujeto singular como azar, continuación del destino mítico. La vida ha conservado esto negativo, un aspecto que sirvió de título a una pieza para piano a cuatro manos de Schubert, *Tormentas de la vida*. En la anarquía de la producción de mercancías la naturalidad de la sociedad, tal como resuena en la palabra «vida», se revela una categoría biológica para algo esencialmente social. Si el proceso de producción y reproducción de la sociedad fuese transparente a los sujetos y determinado por éstos, tampoco seguirían siendo pasivamente arrojados de un lado para otro por las ominosas tormentas de la vida. Desaparecería con ello lo que así se llama vida, junto con el aura fatal de la que el *Jugendstil* rodeó la palabra en la época industrial como justificación de la mala irracionalidad. La caducidad de ese sucedáneo proyecta a veces su sombra amistosa: hoy en día, la literatura del siglo XIX sobre el adulterio es ya papel de desecho si se exceptúan sus productos máximos que evocan los arquetipos históricos de esa época. Así como ningún director de teatro se atrevería a presentar el *Gyges* de Hebbel a un público cuyas damas no estén dispuestas a renunciar a su biquini –el miedo al anacronismo temático, la falta de distancia estética, tiene al mismo tiempo algo de bárbaro–, así, cuando la humanidad se abra camino, sucederá lo mismo con casi todo lo que hoy en día aún pasa por vida y sólo engaña sobre lo poco de vida que hay ya. Hasta entonces la legalidad dominante es contraria al individuo y a sus intereses. Bajo las condiciones de la economía burguesa no hay remedio; en ella la pregunta por la libertad o no-libertad de la voluntad como algo dado no se puede responder. Ésta es, por su parte, reflejo de la sociedad burguesa: la categoría en verdad histórica del individuo exime engañosamente a esa pregunta del dinamismo social y trata a cada individuo como protofenómeno. Obedeciendo a la ideología de la sociedad individualizada, la libertad se ha interiorizado mal; eso reprime toda respuesta concluyente a la ideología. Si la tesis del libre albedrío carga a los individuos dependientes con la injusticia social sobre la que nada pueden y los humilla constantemente con desiderata ante los que tienen que fracasar, la tesis de la no-libertad, por el contrario, prolonga metafísicamente la hegemonía de lo dado, se declara inmutable y anima al individuo, si es que éste no está sin más dispuesto a ello, a claudicar, pues de todos modos no le queda nada más. El determinismo se comporta como si la deshumanización, el carácter de mercancía de la fuerza de trabajo desplegado hasta convertirse en totalidad, fuera la esencia humana sin más, olvidándose de que el carácter

de mercancía encuentra su límite en la fuerza de trabajo, la cual no tiene meramente un valor de canje, sino un valor de uso. Si lisa y llanamente se niega el libre albedrío, los hombres se ven reducidos sin reservas a la forma normal del carácter de mercancía de su trabajo en el capitalismo desarrollado. No menos erróneo es el determinismo apriorístico en cuanto la doctrina del libre albedrío que en medio de la sociedad mercantil hace abstracción de ésta. El individuo mismo constituye un momento de ella; se le atribuye la pura espontaneidad de que la sociedad desposee. Basta con que el sujeto plantee la alternativa, para él ineludible, de libertad o no-libertad de la voluntad, y ya está perdido. Toda tesis drástica es falsa. La del determinismo y la de la libertad coinciden en lo más íntimo. Ambas proclaman la identidad. Mediante la reducción a la espontaneidad pura los sujetos empíricos son sometidos a la misma ley que como categoría de la causalidad se expande hasta convertirse en determinismo. Quizá unos hombres libres estarían también liberados de la voluntad; seguramente sólo en una sociedad libre serían libres los individuos. Probablemente a largo plazo, y bajo la amenaza permanente de la recaída, con la represión externa desaparecería la interna. Si, en el espíritu de la opresión, la tradición filosófica confunde libertad y responsabilidad, ésta se convertiría en la participación sin miedo, activa, de cada individuo: en un todo que ya no consolidaría institucionalmente la participación, pero en el que tendría consecuencias reales. La antinomia entre la determinación del individuo y la responsabilidad social contradictoria con ella no es un uso falso de los conceptos, sino que es real, la forma moral de la no-reconciliación de lo universal y lo particular. El hecho de que Hitler y sus monstruos sean, desde cualquier punto de vista psicológico, esclavos de su primera infancia, productos de una mutilación y, sin embargo, de que los pocos a los que se atrapó no podrían ser liberados si es que no debe repetirse hasta el infinito el crimen que en el inconsciente de las masas se justifica por que no haya caído un rayo del cielo, eso no se ha de suavizar mediante construcciones anexas como la de una necesidad utilitaria contraria a la razón. El individuo sólo encuentra humanidad una vez que toda la esfera de la individuación, su aspecto moral incluido, es calada como epifenómeno. A veces es toda la sociedad la que, por desesperación ante su situación, representa contra los individuos a la libertad que en la no-libertad de éstos se convierte en protesta. Por otra parte, en la época de la universal opresión social la imagen de libertad frente a la sociedad sólo pervive en los rasgos del

individuo maltratado o aplastado. Dónde se esconde históricamente cada vez no puede decretarse de una vez por todas. La libertad se concreta en las figuras cambiantes de la represión: en la resistencia contra éstas. Ha habido tanta libertad de la voluntad como los hombres han querido liberarse. Pero la libertad misma está tan entreverada de no-libertad, que no es meramente inhibida por ésta, sino que la tiene como condición de su propio concepto. Ni éste ni cualquier otro concepto individual ha de aislarse en cuanto lo absoluto. Sin la unidad y la coacción de la razón, tampoco se habría siquiera pensado nunca algo parecido a la libertad, menos aún lo habría habido; esto se documenta en la filosofía. De la libertad no hay disponible ningún modelo más que el hecho de que la consciencia, lo mismo que en la constitución total de la sociedad, interviene a través de ésta en la complexión del individuo. Esto no es totalmente quimérico porque la consciencia es energía pulsional derivada, ella misma también impulso, también un momento de aquello en lo que interviene. Si no existiese esa afinidad que Kant niega furiosamente, tampoco existiría la idea de libertad en aras de la cual se opone a la afinidad.

De todos modos, lo mismo que a la idea de libertad parece sucederle también a su contrapartida, el concepto de causalidad; conforme a la tendencia universal a la falsa superación de los antagonismos por el hecho de que lo universal liquida desde arriba lo particular por medio de la identificación. No cabe aquí recurrir, produciendo un cortocircuito, a la crisis de la causalidad en las ciencias naturales. Ahí se aplica expresamente sólo al ámbito de lo microscópico; por otra parte, las formulaciones de la causalidad en Kant, al menos las de la *Crítica de la razón pura*, son tan amplias, que presumiblemente en ellas cabrían incluso las regularidades meramente estadísticas. Por desgracia, las ciencias naturales, que también con respecto a la causalidad se contentan con definiciones operacionales, inmanentes a sus métodos, y la filosofía, que no puede dispensarse de rendir cuentas sobre la causalidad si quiere hacer algo más que repetir abstractamente la metodología de las ciencias naturales, se han separado, y por sí sola la necesidad no las aglutina. Sin embargo, la crisis de la causalidad se hace también visible en aquello a lo que aún alcanza la experiencia filosófica, la sociedad contemporánea. Kant aceptó como método incuestionable de la razón la reducción de cada situación a «su» causa. Las ciencias, de las que la filosofía se aleja casi siempre tanto más cuanto más celosamente se recomienda como su abogada, operan probablemente no tanto con cadenas causales como con

redes causales. Pero esto es más que una concesión incidental a la ambigüedad empírica de las relaciones causales. La consciencia de todas las series causales que se cruzan en cada fenómeno, en lugar de que la causalidad la determinara unívocamente en la serie temporal, Kant tendría que reconocerla también como esencial para la categoría misma, según su lenguaje como a priori: ningún suceso singular está excluido de esa multiplicidad. La infinitud de lo entrelazado y que se cruza hace imposible por principio, en absoluto de un modo sólo práctico, formar cadenas causales unívocas, tal como las estipulan por igual la tesis y la antítesis de la tercera antinomia. Ya sólidas indagaciones históricas que en Kant todavía permanecían en el proceso finito implican, por así decir horizontalmente, aquella infinitud positiva a la que en el capítulo de las antinomias se aplica la crítica. Kant prescinde de ello como si provincianamente proyectara relaciones abarcables sobre todos los objetos posibles. Ningún camino lleva de su modelo a determinaciones causales desarrolladas. Como la relación causal él la trata simplemente como un principio, pasa por alto el entrelazamiento que por principio se produce. Este descuido está condicionado por el desplazamiento de la causalidad al sujeto trascendental. Ésta se reduce, en cuanto forma pura de la legalidad, a la unidimensionalidad. La aceptación de la difamada «interacción» en la tabla de categorías es el intento posterior de remediar la falta; testimonia también pronto la incipiente crisis de la causalidad. Como no pasó desapercibido a la escuela de Durkheim, su esquema imitaba la simple relación de generación lo mismo que la explicación de ésta ha menester de la causalidad. La causalidad tiene un peculiar aspecto feudal, si no, como en Anaximandro y Heráclito, una arcaica relación legal de venganza. El proceso de desmitologización ha refrenado la causalidad, heredera de los espíritus que operan en las cosas, tanto como, en nombre de la ley, la ha fortalecido. Si la causalidad es la unidad propiamente dicha en la multiplicidad, como la cual Schopenhauer la prefería a las demás categorías, en la era burguesa ha habido por completo tanta causalidad como sistema. De ella se podía hablar en la historia tanto más cuanto más unívocas eran las relaciones. La Alemania de Hitler causó la Segunda Guerra Mundial con más precisión que la guillermina la Primera. Pero la tendencia se invierte. A fin de cuentas, hay una medida de sistema –el lema social es «integración»– que, en cuanto interdependencia universal de todos los momentos, sobrepasa el discurso de la causalidad como anticuado;

vana es la búsqueda de qué debe haber sido la causa en el seno de una sociedad monolítica. Únicamente esta misma sigue siendo la causa. La causalidad se ha retraído, por así decir, a la causalidad; en medio de su sistema se hace indiscernible. Cuanto más, por mandato científico, se deslíe su concepto hasta hacerse abstracto, tanto menos permite la trama, contemporáneamente espesada al extremo, de la sociedad universalmente socializada reducir con evidencia una situación a otra particular. Cada una depende, horizontalmente tanto como verticalmente, de todas, afecta a todas, es afectada por todas. La doctrina en la que por fin la Ilustración utilizó la causalidad como arma política definitiva, la marxista de superestructura e infraestructura, va casi inocentemente a la zaga de una situación en la que, lo mismo que los aparatos de producción, de distribución y de dominación, también las relaciones e ideologías económicas y sociales están inextricablemente ensambladas, y en la que los hombres vivos se han convertido en un pedazo de ideología. Cuando ésta ya no se añade a lo que es como algo justificatorio o complementario, sino que se convierte en la apariencia de que lo que es lo es inevitablemente y, por tanto, está legitimado, una crítica que opere con la unívoca relación causal de superestructura e infraestructura marra el tiro. En la sociedad totalitaria todo está igual de cerca del centro; es tan transparente, su apología está tan gastada, como son cada vez menos los que la calan. En cualquier edificio administrativo de la industria y en cualquier aeropuerto podría la crítica demostrar hasta qué punto la infraestructura se ha convertido en su propia superestructura. Para ello ha menester, por un lado, de una fisonomía de la situación de conjunto y de extensos datos singulares, por otra de un análisis de los cambios de la estructura económica; no ya de la deducción de una ideología en absoluto autónomamente dada ni con su propia pretensión de verdad a partir de sus condiciones de causalidad. El hecho de que correlativamente con la disminución de la posibilidad de la libertad se vaya deshaciendo la validez de la causalidad es síntoma de la transformación de una sociedad racional en sus medios en aquella abiertamente irracional que hace tiempo que latentemente era según sus fines. La filosofía de Leibniz y Kant, con su separación de la causa final con respecto a la causalidad fenoménicamente válida en sentido estricto y el intento de la unificación de ambas, presintió algo de esa divergencia sin alcanzar su raíz en la antinomia entre fin y medio de la sociedad burguesa. Pero la desaparición de la causalidad hoy en día no anuncia ningún reino de la libertad. En la

interdependencia total se reproduce ampliada la antigua dependencia. Con los millones de pliegues de su malla impide la penetración racional, de plazo vencido y al alcance de la mano, que el pensamiento causal, al servicio del progreso, quería promover. La causalidad misma sólo tiene sentido en un horizonte de libertad. Parecía protegida del empirismo porque sin su suposición el conocimiento organizado en ciencia no se antojaba posible; no poseía el idealismo ningún argumento más fuerte. Pero el esfuerzo de Kant por elevar la causalidad en cuanto necesidad subjetiva del pensamiento a condición constitutiva de la objetividad no fue más convincente que su negación empirista. Ya él tuvo que distanciarse de esa suposición de una conexión interna de los fenómenos sin la cual la causalidad se convierte en una relación de si-entonces a la cual escapa precisamente aquella legalidad enfática –el «apriorismo»– que la doctrina de la esencia subjetivo-categórica de la causalidad quiere conservar; la evolución científica consumó luego el potencial de la doctrina de Kant. La justificación de la causalidad mediante su autoexperiencia inmediata en la motivación es también un expediente. Entretanto, desde el punto de vista del contenido, la psicología ha demostrado que esa autoexperiencia no sólo puede, sino que ha de engañar.

Si en cuanto principio cogitativo subjetivo la causalidad tiene algo de contrasentido pero enteramente sin ella no se puede conocer, habría que buscar en la causalidad un momento de lo que no es ello mismo pensamiento. En la causalidad puede constatarse lo que la identidad ha perpetrado en lo no-idéntico. La consciencia de la causalidad es, en cuanto la de la legalidad, la consciencia de ello; en cuanto crítica del conocimiento, también la de la apariencia subjetiva en la identificación. Una causalidad reflexionada apunta a la idea de libertad como posibilidad de la no-identidad. Desde un punto de vista objetivo, provocativamente antikantiano, la causalidad sería una relación entre cosas en sí en la medida y únicamente en la medida en que éstas están sometidas al principio de identidad. Objetiva y subjetivamente, es el hechizo de la naturaleza dominada. Su *fundamentum in re* lo tiene en la identidad, que en cuanto principio espiritual no es sino reflejo de la dominación real de la naturaleza. En la reflexión sobre la causalidad, también la razón, que siempre la encuentra en la naturaleza allí donde ésta domina a la reflexión, se hace consciente de su propia naturalidad en cuanto el principio de su hechizo. Por tal autoconsciencia se distingue la Ilustración progresiva del regreso a la mitología al que irreflexivamente se vendió. Al esquema de

su reducción, «esto es el hombre», lo priva de su omnipotencia al reconocerse el hombre a sí mismo como lo que por lo demás él reduce insaciable. Sin embargo, la causalidad no es nada más que la naturalidad del hombre, que éste continúa como dominio sobre la naturaleza. Una vez el sujeto sepa el momento de su igualdad con la naturaleza, dejará de equipararse sólo con la naturaleza. Éste es el secreto y perverso contenido de verdad del idealismo. Pues, cuanto más a fondo el sujeto, según el uso idealista, se equipara con la naturaleza, tanto más se aleja de toda igualdad con ella. La afinidad es el ápice de una dialéctica de la Ilustración. Ésta reincide en la obcecación, en la realización aconceptual desde fuera, en cuanto corta del todo con la afinidad. Sin ésta no hay verdad: eso es lo que desde el punto de vista de la filosofía de la identidad el idealismo caricaturizaba. La consciencia sabe de lo otro a sí tanto como es semejante a ello, no tachándolo junto con la semejanza. Una objetividad como residuo tras la sustracción del sujeto es un remedo. Es el esquema inconsciente de sí mismo, al que el sujeto reduce lo otro a sí. Cuanta menos afinidad tolera éste a las cosas, tanto más irreverentemente identifica. Pero la afinidad no es tampoco una determinación singular, ontológica, positiva. Si se convierte en intuición, en verdad conocida de modo inmediato, simpatético, la dialéctica de la Ilustración la triturará como a una reliquia, como a un mito recalentado; en complicidad con una mitología que se reproduce a partir de la razón pura, con la dominación. La afinidad no es ningún resto del que el conocimiento dispondría tras la exclusión de los esquemas de identificación del aparato categorial, sino más bien su negación determinada. En tal crítica se reflexiona la causalidad. En ella realiza una mimetización del hechizo de las cosas de que él las ha rodeado, en el umbral de una simpatía ante la que el hechizo desaparecería. La subjetividad de la causalidad mantiene una afinidad electiva con los objetos en cuanto barrunto de lo que el sujeto ha hecho con ellos.

La transformación kantiana de la ley moral en hecho extrae su fuerza sugestiva de que, en la esfera de la persona empírica, puede realmente prevalerse de un dato de esa clase. Para la mediación entre lo inteligible y lo empírico, por problemática que sea, esto es ventajoso. La fenomenología de la consciencia empírica e incluso la psicología tropiezan con precisamente esa conciencia que en la doctrina kantiana se llama la voz de la ley moral. Las descripciones de su eficacia, sobre todo la de la «obligación», no son

quimeras. Los rasgos coactivos que Kant grabó en la doctrina de la libertad se derivaban de la coacción real de la conciencia. La irresistibilidad empírica de la conciencia psicológicamente existente, el súper-yo, garantiza a ésta, contra su principio trascendental, la facticidad de la ley moral, a la cual para Kant la conciencia sin embargo, en cuanto fundamentación de la moral, debería descalificar tanto como al impulso heterónomo. El hecho de no tolerar ninguna crítica de la conciencia pone a Kant en conflicto con su propia visión de que en el mundo fenoménico todas las motivaciones son las del yo empírico, psicológico. Por eso quitó de la filosofía moral el momento genético y lo sustituyó por la construcción del carácter inteligible que, por supuesto, el sujeto se da a sí mismo al comienzo[57]. Sin embargo, la pretensión genético-temporal, pese a todo «empírica», no se puede redimir. Todo lo que se sabe de la génesis del carácter es incompatible con un tal acto de convicción moral. El yo que según Kant tiene que realizarlo no es algo inmediato, sino él mismo también algo mediado, surgido; en términos psicoanalíticos: algo desgajado de la difusa energía de la libido. No sólo todo contenido específico de la ley moral, sino en la misma medida también su forma supuestamente pura, imperativa, se refiere constitutivamente al ser-ahí fáctico. Ésta presupone tanto la interiorización de la represión como el hecho de que ya está desarrollada la instancia fija del yo, que se mantiene idéntica y que Kant, en cuanto condición necesaria de la moralidad, absolutiza. Toda interpretación de Kant que formulara reparos a su formalismo y que con ayuda de éste se pusiera a exponer la excluida relatividad empírica de la moral en los contenidos se quedaría corta. Incluso en su extrema abstracción, la ley es algo devenido, lo doloroso de su abstracción es un contenido sedimentado, el dominio es reducido a su forma normal, la de la identidad. La psicología recupera lo que en tiempos de Kant aún no sabía y de lo que por tanto él no necesitaba preocuparse específicamente: la génesis empírica de lo que, sin analizarlo, Kant glorificaba como intemporalmente inteligible. En sus tiempos heroicos la escuela freudiana, coincidiendo en esto con el otro Kant, el ilustrado, exigía la crítica implacable del súper-yo como algo extraño al yo, verdaderamente heterónomo. Lo percibía como interiorización ciega e inconsciente de la coacción social. Con una precaución que en todo caso cabe explicar por el temor a las consciencias sociales, en *Materiales para el psicoanálisis*, de Sandor Ferenczi, se dice «que un análisis real del carácter tiene que eliminar, al menos provisoriamente, toda clase de súper-yo,

incluido por tanto el del analista. Es más, el paciente ha de acabar siendo liberado de todo vínculo afectivo que vaya más allá de la razón y de las propias tendencias libidinosas. Sólo esta especie de desmontaje del súper-yo puede en general producir una curación radical; éxitos que sólo consistan en la sustitución de un súper-yo por otro deben seguir siendo considerados éxitos de transferencia; éstos ciertamente no cumplen con el fin último de la terapia, desembarazarse también de la transferencia»[58]. La razón, en Kant fundamento de la conciencia, tiene aquí que refutar a ésta disolviéndola. Pues el dominio irreflexivo de la razón, el del yo sobre el ello, es idéntico al principio represivo que el psicoanálisis, cuya crítica enmudece ante el principio de realidad del yo, desplazó al poder inconsciente de éste. La separación entre yo y súper-yo en que su tipología estriba es dudosa; ambos conducen genéticamente por igual a la interiorización de la *imago* del padre. Por eso, por osadamente que arranquen, las teorías analíticas del súper-yo no tardan en paralizarse; de lo contrario tendrían que extenderse al mimado yo. Ferenczi limita su crítica enseguida: «su lucha» se dirige «sólo contra la parte del súper-yo que se ha hecho inconsciente y por tanto no influenciable»[59]. Pero eso no basta. La irresistibilidad constatada por Kant de la coacción de la conciencia consiste, lo mismo que los tabús arcaicos, en tal hacerse inconsciente; si fuese imaginable una omnilateral actualidad racional, no se establecería ningún súper-yo. Los intentos de, como ya Ferenczi y sobre todo el revisionismo psicoanalítico que junto a otras opiniones sanas suscribe también la del sano súper-yo, dividirlo en una parte inconsciente y una preconsciente, por tanto inofensiva, son ociosos; la objetualización y autonomización por las que la conciencia se convierte en instancia son constitutivamente un olvido y en tal medida extrañas al yo. Ferenczi hace aprobatoriamente hincapié en que «el hombre normal sigue conservando también en su preconsciente una suma de modelos positivos y negativos»[60]. Pero, si hay un concepto heterónomo en estricto sentido kantiano, hablando psicoanalíticamente uno de vinculación libidinosa, ése es el de modelo, correlato de aquel «hombre normal» igualmente respetado por Ferenczi, que activa y pasivamente se presta a toda represión social y al que el psicoanálisis toma de la sociedad constituida acríticamente, con una funesta fe en la división del trabajo. Hasta qué punto el psicoanálisis, en cuanto frena por conformismo social la crítica del súper-yo por él inaugurada, se aproxima a aquella represión que hasta el día de hoy desfigura toda

doctrina de la libertad lo muestra con toda claridad un pasaje de Ferenczi: «Mientras este súper-yo cuida de manera moderada de que uno se sienta ciudadano decente y obre como tal, es una institución útil, que no debe tocarse. Pero las exageraciones patológicas de la formación del súper-yo...»[61]. El miedo a las exageraciones es el distintivo de la misma decente burguesía que a ningún precio puede renunciar al súper-yo junto con sus irracionalidades. Sobre cómo cabe distinguir subjetivamente, según criterios psicológicos, entre el súper-yo normal y el patológico, el psicoanálisis demasiado rápidamente llegado a la razón calla lo mismo que el burgués provinciano sobre la frontera entre lo que él conserva como su natural sentimiento nacional y el nacionalismo. El único criterio de distinción es el efecto social, ante cuyas *quaestiones iuris* el psicoanálisis se declara incompetente. Las reflexiones sobre el súper-yo son, como dice Ferenczi, aunque en contradicción con sus tesis, verdaderamente «metapsicológicas». La crítica del súper-yo debería convertirse en crítica de la sociedad que lo produce; si enmudece ante ella, consiente la norma social dominante. Recomendar el súper-yo por su utilidad o ineludibilidad social, mientras que a él mismo en cuanto mecanismo de coacción no le corresponde esa validez objetiva que reclama en el contexto operativo de la motivación psicológica, repite y consolida en el seno de la psicología las irracionalidades que ésta estaba segura de «eliminar».

Lo que, sin embargo, ocurre en la última época es la exteriorización del súper-yo con vistas a la adaptación incondicional, no su superación en un todo más racional. Las efímeras huellas de la libertad, los mensajeros de la posibilidad en la vida empírica, tienden a escasear; la libertad se convierte en valor límite. Ni siquiera se atreve del todo a presentarse como ideología complementaria; en cuanto técnicos de la propaganda, los dirigentes, que entretanto dirigen también la ideología con mano firme, evidentemente conceden ya a la libertad poca fuerza de atracción. Ésta es olvidada. La no-libertad se consuma en su totalidad invisible, que ya no tolera ningún exterior desde el que se la pudiera contemplar y romper. El mundo tal como es se convierte en la única ideología y los hombres en su componente. También ahí prevalece la justicia dialéctica: se ejerce sobre el individuo, el prototipo y agente de una sociedad particularista y no-libre. La libertad en que debe esperar para sí no podría ser meramente la suya propia, debería ser la del todo. La crítica del individuo lleva más allá de la categoría de libertad en la

medida en que ésta ha sido creada a imagen del individuo no-libre. La contradicción de que, para la esfera del individuo, no se pueda proclamar ninguna libertad de la voluntad y, por tanto, ninguna moral, mientras que, sin ella, ni siquiera se puede preservar la vida de la especie, no se puede dirimir mediante la imposición de los llamados valores. Su establecimiento heterónomo, las nuevas tablas de Nietzsche, sería lo contrario de la libertad. Pero ésta no tiene que permanecer donde surgió y seguir siendo lo que fue. Más bien, en la interiorización de la coacción social como conciencia, con la resistencia contra la instancia social, la cual mide críticamente a aquélla por su propio principio, va madurando un potencial que estaría liberado de la coacción. La crítica de la conciencia apunta a la salvación de tal potencial, pero no en el ámbito psicológico, sino en la objetividad de una vida reconciliada de los libres. Si la moral kantiana acaba convergiendo, aparentemente contra su rigurosa pretensión de autonomía, con la ética de los bienes, ahí la brecha que ninguna síntesis conceptual puede salvar entre el ideal social y el subjetivo de la razón que se autoconserva afirma su derecho a la verdad. El reproche de que únicamente en la objetividad de la ley moral se eleva a lo absoluto la razón subjetiva sería subalterno. Kant expresa, falible y deformadamente, lo que con razón habría que exigir socialmente. Tal objetividad no cabe traducirla a la esfera subjetiva, ni a la de la psicología ni a la de la racionalidad, sino que, para bien y para mal, sigue existiendo separada de ésta hasta que los intereses particular y universal coincidan realmente. La conciencia es el estigma de la sociedad no-libre. A Kant se le ocultaba necesariamente el arcano de su filosofía: que el sujeto, para poder, como él lo creía capaz, constituir la objetividad u objetivarse en la acción, siempre tiene por su parte que ser también algo objetivo. En el sujeto trascendental, la razón pura, que se interpreta como objetiva, ronda la prelación del sujeto sin el cual, en cuanto momento, tampoco existirían los objetivadores logros kantianos del sujeto. Su concepto de subjetividad tiene en el núcleo rasgos apersonales. Incluso la personalidad del sujeto, para éste lo más inmediato, más próximo, más cierto, es algo mediado. Sin sociedad no hay consciencia del yo, lo mismo que no hay sociedad más allá de sus individuos. Los postulados de la razón práctica que trascienden al sujeto –Dios, la libertad y la inmortalidad– implican una crítica del imperativo categórico, de la pura razón subjetiva. Éste ni siquiera podría ser pensado sin esos postulados, por mucho que Kant asevere lo contrario; sin esperanza no

hay ningún bien.

Al pensamiento, que no puede renunciar a la protección de la moral a la vista de la violencia inmediata que se abre paso en todas partes, la tendencia nominalista lo seduce a anclar la moral en la persona como en un bien indestructible. La libertad, que únicamente se expandiría en la institución de una sociedad libre, es buscada allí donde la institución de la libertad constituida la rechaza: en cada individuo, el cual la necesitaría, pero, tal como es de hecho, no la garantiza. En el personalismo ético no se da la reflexión ni sobre la sociedad ni tampoco sobre la persona misma. Ésta, una vez completamente desgajada de lo universal, es asimismo incapaz de constituir nada universal; esto es entonces tomado en secreto de las formas establecidas de dominación. En el prefascismo el personalismo y la cháchara sobre el compromiso no se llevaron mal sobre la plataforma de la irracionalidad. La persona, en cuanto algo absoluto, niega la universalidad que de ella debería desprenderse y otorga a la arbitrariedad su precario título legal. Su carisma está tomado de la irresistibilidad de lo universal, mientras que ella, desorientada por la legitimidad de esto, se retira a sí acuciada por la miseria del pensamiento. Su principio, la unidad inconmovible que constituye su mismidad, repite obstinadamente en el sujeto la dominación. La persona es el nudo históricamente atado que en libertad habría que soltar, no perpetuar; es el viejo hechizo de lo universal, atrincherado en lo particular. Lo moral que de ella se infiere resulta tan contingente como la existencia inmediata. A diferencia de como en el anticuado discurso de Kant sobre la personalidad, la persona se ha convertido en tautología para aquellos a los que ya no queda nada más en absoluto que el aconceptual aquí y ahora de su ser-ahí. La trascendencia que no pocas neoontologías esperan de la persona únicamente sobrestima su consciencia. Pero ésta no existiría sin eso universal que el recurso a la persona como fundamento ético querría excluir. Por ello, el concepto de persona y también sus variantes, por ejemplo la relación yo-tú, han adoptado el tono untuoso de una teología en la que no se cree. El concepto de un hombre justo ni se puede anticipar ni se parecería a la persona, el sagrado duplicado de su propia autoconservación. Desde el punto de vista de la filosofía de la historia, ese concepto presupone, lo mismo que ciertamente, por una parte, al sujeto objetivado como carácter, por otra la desintegración de éste. La completa debilidad del yo, el paso de los sujetos a una conducta pasiva y atomista, parecida a los reflejos, es al mismo tiempo la

condena que se merecía la persona, en la cual el principio económico de la apropiación había devenido antropológico. Lo que en los hombres cabría pensar como carácter inteligible no es lo que en ellos hay de personal, sino aquello por lo que se distinguen de su ser-ahí. En la persona este distintivo aparece necesariamente como algo no-idéntico. Toda pulsión humana contradice la unidad de quien la siente; todo impulso a lo mejor no es sólo, kantianamente, razón, sino ante ésta también una necedad. Los hombres sólo son hombres cuando no obran como personas ni siquiera se ponen como tales; lo difuso de la naturaleza, en la cual no son personas, se asemeja al perfil de una esencia inteligible, de aquella mismidad que se desprendería del yo: en el arte contemporáneo se incorpora algo de esto. El sujeto es la mentira porque, por mor de la incondicionalidad de la propia dominación, niega las determinaciones objetivas de sí mismo; sujeto sólo sería lo que se hubiera deshecho de tal mentira, lo que con su propia fuerza, que debe a la identidad, hubiera arrancado de sí el revestimiento de ésta. La monstruosidad ideológica de la persona es inmanentemente criticable. Lo sustancial que según esa ideología otorga a la persona su dignidad no existe. Los hombres, sin excepción alguna, todavía no son ellos mismos en absoluto. Bajo el concepto de sí-mismo habría derecho a pensar su posibilidad, y ésta se opone polémicamente a la realidad del sí-mismo. No es ésta la menor de las razones por las que el discurso de la autoalienación es insostenible. A pesar de sus mejores días hegelianos y marxistas[62], o por mor de ellos, ha degenerado en apologética, pues, con aire paternalista, da a entender que el hombre habría apostatado de un ente-en-sí que él siempre fue ya, mientras que realmente nunca lo ha sido y por eso del recurso a sus ajrcaiv nada tiene que esperar más que el sometimiento a una autoridad, precisamente lo ajeno a él. El hecho de que ese concepto no figure ya en *El capital*, de Marx, no está sólo condicionado por la temática económica de la obra, sino que tiene un sentido filosófico. – La dialéctica negativa no se detiene ni ante la coherencia de la existencia, la firme mismidad del yo, ni ante su antítesis no menos endurecida, el rol, al que la sociología subjetiva contemporánea utiliza como remedio universal, como determinación última de la socialización, análogamente a la existencia de la mismidad en no pocos ontólogos. El concepto de rol sanciona la mala y pervertida despersonalización actual: la no-libertad que meramente en aras de la total acomodación sustituye a una autonomía conseguida trabajosamente, y como hasta contraorden, está por

debajo de la libertad, no por encima de ella. La miseria de la división del trabajo es hipostasiada como virtud en el concepto de rol. Con ello el yo se prescribe de nuevo a sí mismo aquello a que la sociedad lo condena. El yo liberado, no prisionero en su identidad, no estaría tampoco condenado a roles. Si se acortara radicalmente el tiempo de trabajo, lo que socialmente quedara de división del trabajo perdería el horror de formar por completo a los individuos. La dureza cósica del sí-mismo y su accesibilidad y disponibilidad para los roles socialmente requeridos son cómplices. Tampoco en lo moral cabe negar abstractamente la identidad, sino que se la ha de conservar en la resistencia, si es que alguna vez ha de pasar a ser lo otro a ella. La situación actual es demoledora: pérdida de la identidad por mor de la identidad abstracta, de la nuda autoconservación.

El doble filo del yo ha dejado su marca en la ontología existencial. El recurso al ser-ahí, así como el proyecto de la autenticidad contra el «se», transfiguran en metafísica la idea del yo fuerte, cerrado en sí, «decidido»; *Ser y tiempo* funcionó como manifiesto del personalismo. En la medida, sin embargo, en que Heidegger interpretaba la subjetividad como un modo del ser preordenado al pensamiento, el personalismo se transformaba ya en su contrario. El hecho de que para el sujeto se escojan expresiones apersonales como ser-ahí y existencia lo indica desde el punto de vista lingüístico. En tal uso retorna inadvertidamente el predominio idealistamente alemán, devoto del Estado, de la identidad más allá de su propio portador, el sujeto. En la despersonalización, la devaluación burguesa del individuo simultáneamente glorificado, estribaba ya la diferencia entre la subjetividad en cuanto el principio universal del yo individuado –en el lenguaje de Schelling, la egoidad– y el yo individuado mismo. La esencia de la subjetividad en cuanto ser-ahí, tematizada en *Ser y tiempo*, se parece a lo que queda de la persona cuando ya no es persona. Los motivos para ello no son despreciables. Lo conmensurable al contorno conceptual-universal de la persona, su consciencia individual, siempre es también apariencia, está entreverado con esa objetividad transubjetiva que, según la doctrina idealista tanto como según la ontológica, debe estar fundada en el sujeto puro. Todo lo que el yo pueda experimentar introspectivamente como yo es también no-yo, la egoidad absoluta es inexperimentable; de ahí la dificultad constatada por Schopenhauer de percatarse de sí mismo. Lo último no es nada último. El giro objetivo del idealismo absoluto de Hegel, el equivalente de la

subjetividad absoluta, lo tiene en cuenta. Pero, cuanto más profundamente pierde el individuo lo que antaño se llamaba su autoconsciencia, tanto más aumenta la despersonalización. El hecho de que en Heidegger la muerte se haya convertido en la esencia del ser-ahí codifica la nulidad del mero ser para sí mismo[63]. La siniestra decisión de la despersonalización, sin embargo, se pliega regresivamente a un destino sentido como ineludible, en lugar de apuntar más allá de la persona mediante la idea de que ésta accedería al suyo. La apersonalidad de Heidegger está lingüísticamente constituida; es demasiado fácilmente alcanzada mediante la mera omisión de lo único que hace del sujeto sujeto. Su pensamiento pasa por alto el nudo del sujeto. La perspectiva de la despersonalización no se abriría a la dilución abstracta del ser-ahí, sino únicamente al análisis de los sujetos que son ahí dentro del mundo. Ante él se detiene el análisis heideggeriano del ser-ahí; por eso pueden sus existenciales apersonales adherirse con tan poco esfuerzo a las personas. El microanálisis de éstas es intolerable para un pensamiento autoritario; en la mismidad afectaría al principio de todo dominio. Por el contrario, del ser-ahí se puede en general tratar sin dificultad como de algo apersonal, como si fuera algo sobrehumano y sin embargo humano. De hecho, la constitución total de los hombres vivos, en cuanto contexto funcional objetivamente previo a todos ellos, se mueve hacia lo apersonal en el sentido de la anonimidad. De ello se lamenta el lenguaje heideggeriano tanto como refleja ese estado de cosas aprobándolo en cuanto suprapersonal. El horror de la despersonalización sólo lo sobrepujaría la comprensión de lo cósico de la persona misma, del límite a la egoidad que le impondría la igualdad del sí-mismo con la autoconservación. En Heidegger la apersonalidad ontológica siempre se queda en la ontologización de la persona sin llegar a ésta. El conocimiento de aquello en que se ha convertido la consciencia, al precio de lo que en ella hay de vivo, tiene una fuerza retroactiva: así de cósica ha sido ya siempre la egoidad. En el núcleo del sujeto habitan las condiciones objetivas que en aras de la incondicionalidad de su dominio debe negar y que son las propias de éste. El sujeto debería desprenderse de ellas. La presuposición de su identidad es el fin de la coacción identitaria. Eso es lo que aparece, sólo que deformado, en la ontología existencial. Pero ya no hay nada relevante que no entre en la zona de la despersonalización y su dialéctica; la esquizofrenia es la verdad sobre el sujeto desde el punto de vista de la filosofía de la historia. Esa zona que

Heidegger roza se convierte en él inadvertidamente en símil del mundo administrado y complementariamente en la determinación desesperadamente consolidada de la subjetividad. Sólo en la crítica de ésta encontraría su objeto lo que, bajo el nombre de destrucción, reserva Heidegger a la historia de la filosofía. La doctrina del ello del antimetafísico Freud está más cerca de la crítica metafísica del sujeto que la metafísica heideggeriana, que no quiere ser tal. Si el papel de la heteronomía prescrita por la autonomía es la figura más reciente de la consciencia desgraciada, a la inversa no hay felicidad más que cuando el sí-mismo no es él mismo. Si éste, bajo la desmedida presión que sobre él pesa, recae en cuanto esquizofrénico en el estado de disociación y ambigüedad del que históricamente se desprendió el sujeto, la disolución del sujeto es al mismo tiempo la imagen efímera y condenada de un sujeto posible. Si su libertad detuvo otrora al mito, él se liberó, como del último mito, de sí mismo. La utopía sería la no-identidad, sin sacrificio, del sujeto.

En el celo kantiano contra la psicología se expresa, junto al miedo a perder de nuevo la pizca fatigosamente atrapada del *mundus intelligibilis*, también la auténtica comprensión de que las categorías morales del individuo son más que sólo individuales. Lo que según el modelo del concepto kantiano de ley se manifiesta como universal en ellas es secretamente algo social. Entre las funciones del concepto, por supuesto tornasolado, de la humanidad en la *Crítica de la razón práctica*, no es la menor que la razón pura valga como universal para todos los seres racionales: un punto de indiferencia en la filosofía de Kant. Si el concepto de universalidad se ha obtenido a partir de la multiplicidad de los sujetos y luego se ha autonomizado como objetividad lógica de la razón, en la que desaparecen todos los sujetos singulares y, en apariencia, la subjetividad como tal, Kant, en la estrecha arista entre el absolutismo lógico y la validez empírica universal, quiere volver a aquel ente que la lógica de la consecuencia del sistema excluía antes. Ahí la filosofía moral antipsicológica converge con los hallazgos psicológicos posteriores. Al desvelar al súper-yo como norma social interiorizada, la psicología rompe sus barreras monadológicas. Éstas son por su parte socialmente producidas. La conciencia extrae su objetividad con respecto a los hombres de la de la sociedad en y por la cual viven y que los penetra hasta el núcleo de su individuación. En tal objetividad se entreveran indistintamente los momentos antagónicos: la coacción heterónoma y la idea de una solidaridad que va más allá de los intereses singulares divergentes. Lo que en la conciencia reproduce

la monstruosidad tenazmente persistente, represiva, de la sociedad es lo contrario de la libertad y se ha de desencantar mediante la demostración de su propia determinación. Por el contrario, la norma universal, que la conciencia se apropia inconscientemente, testimonia lo que en la sociedad apunta más allá de la particularidad en cuanto el principio de su totalidad. Ése es su momento de verdad. La respuesta concluyente a la pregunta por la justicia e injusticia de la conciencia se niega porque la justicia y la injusticia son inherentes a ella misma y ningún juicio abstracto puede separarlas: sólo en su figura represiva se forma la conciencia solidaria que la supera. Que entre el individuo y la sociedad no se abra una simple diferencia ni que se reconcilien es esencial a la filosofía moral. En la aspiración socialmente insatisfecha del individuo se ha declarado lo malo de la universalidad. Ése es el contenido supraindividual de verdad en la crítica de la moral. Pero el individuo que, culpable por necesidad, se convierte en lo último y absoluto, con ello incurre por su parte en la apariencia de la sociedad individualista y se engaña sobre sí; de eso se dio en cambio cuenta Hegel, y ciertamente de la manera más aguda donde propició el abuso reaccionario. La sociedad, que en su aspiración universal es injusta con el individuo, es también justa con él en la medida en que en el individuo se hipostasía el principio social de la autoafirmación irreflexiva, él mismo el universal malo. La sociedad lo mide medida por medida. La frase del Kant tardío según la cual la libertad de cada hombre sólo ha de limitarse en cuanto menoscabe la libertad de otro[64] codifica un estado reconciliado que no sólo estaría más allá del universal malo, el mecanismo coactivo de la sociedad, sino también más allá del individuo empedernido en que ese mecanismo coactivo microcósmicamente se repite. La pregunta por la libertad no exige un sí o un no, sino una teoría que se eleve lo mismo por encima de la sociedad existente que por encima de la individualidad existente. En lugar de sancionar la instancia interiorizada y endurecida del súper-yo, desarrolla la dialéctica de individuo y género. El rigorismo del súper-yo es simplemente el reflejo del hecho de que la situación antagónica impida eso. El sujeto sólo estaría liberado en cuanto reconciliado con el no-yo y por tanto también más allá de la libertad en la medida en que ésta está conjurada con su adversaria, la represión. Cuánta agresión hay hasta ahora en la libertad se hace visible siempre que los hombres actúan como libres en medio de la no-libertad universal. Sin embargo, si en estado de libertad el individuo dejase de defender

ansiosamente la antigua particularidad –la individualidad es tanto producto de la presión como el centro de fuerza que se le resiste–, en la misma medida ese estado dejaría de compadecerse con el concepto actual de colectividad. El hecho de que en los países que hoy en día monopolizan el nombre de socialismo el colectivismo se imponga inmediatamente, en cuanto subordinación del individuo a la sociedad, desmiente su socialismo y consolida el antagonismo. El debilitamiento del yo producido por una sociedad socializada que junta incansablemente a los hombres y, literal y metafóricamente, los hace incapaces de estar solos, se manifiesta en las quejas sobre el aislamiento tanto como por la frialdad verdaderamente insoportable que por doquier se extiende con la relación de canje en expansión y que se prolonga en el régimen autoritario de las presuntas democracias populares, despreocupado de las necesidades de los sujetos. Que en una unión de hombres libres éstos deberían estar congregándose constantemente forma parte del círculo de representaciones del desfilar, del marchar, del tremolar de banderas, de los discursos solemnes de los caudillos. Sólo duran mientras la sociedad quiera amasar irracionalmente a sus obligados miembros; objetivamente no son necesarios. El colectivismo y el individualismo se complementan en lo falso. Contra ambos protestó desde Fichte la filosofía especulativa de la historia con la doctrina del estado de pecaminosidad total, más tarde con la del sentido perdido. La modernidad es equiparada a un mundo deformado, mientras que Rousseau, el iniciado de la enemistad retrospectiva contra la propia época, la inflamó en el último gran estilo: su repulsa se dirigía contra un exceso de forma, la desnaturalización de la sociedad. Hora sería de denunciar la *imago* del mundo vaciado de sentido, que de cifra de la nostalgia ha degenerado en lema de los fanáticos del orden. En ningún lugar de la tierra es la sociedad actual, como certifican sus apologetas científicos, «abierta»; en ninguna parte tampoco deformada. La creencia en que lo es surgió con la devastación de ciudades y paisajes por la industria en expansión no planificada, con una falta de racionalidad, no con su exceso. Virtualmente produce ideologías quien reduce la deformación a procesos metafísicos en lugar de a las relaciones de la producción material. Con el cambio de éstas podría suavizarse la imagen de violencia como la cual se presenta el mundo a los hombres que ejercieron la violencia con él. Que las condiciones supraindividuales desaparecieran –de ningún modo han desaparecido– no sería en sí lo malo en absoluto; las obras de arte

verdaderamente emancipadas del siglo XX no son, pues, tampoco peores que las que tuvieron éxito en los estilos de los que con razón se deshizo la modernidad. Como en un espejo se invierte la experiencia de que según el estado de la consciencia y de las fuerzas productivas materiales se espera de los hombres que sean libres, que esperen también de sí mismos serlo y que no lo sean, mientras sin embargo en el estado de su no-libertad radical no hay ningún modelo de pensamiento, conducta ni, con el término más ignominioso, de «valor» como el que en cuanto no-libres ansían. El *lamento* por la falta de vinculación tiene como sustancia una constitución de la sociedad que simula libertad sin realizarla. La libertad sólo existe, bastante pálidamente, en la superestructura; su perenne malogro desvía el anhelo hacia la no-libertad. Probablemente la pregunta por el sentido del ser-ahí es enteramente expresión de esa desproporción.

Negro se presenta el horizonte de un estado de libertad en que ya no habría necesidad de ninguna represión ni de ninguna moral porque el instinto ya no habría de expresarse destructivamente. Las preguntas morales se plantean sin rodeos, no en su repugnante parodia, la represión sexual, sino en frases como: no torturarás; no habrá campos de concentración, mientras todo eso sigue ocurriendo en África y Asia y no se hace más que reprimirlo porque el humanitarismo civilizador es como siempre inhumano con los por él desvergonzadamente estigmatizados como incivilizados. Pero si un filósofo moral se apoderase de esas frases y se alegrase de haber pillado a los críticos de la moral –también ellos citaban los valores con gusto predicados por los filósofos de la moral–, la contundente conclusión sería falsa. Las frases son verdaderas como impulso cuando se anuncia que en algún lugar se ha torturado. Lo que no pueden es racionalizarse; en cuanto principio abstracto, incurrirían enseguida en la mala infinitud de su deducción y validez. La crítica de la moral va dirigida contra la transposición de la lógica de la consecuencia a la conducta de los hombres; la astringente lógica de la consecuencia se convierte ahí en órgano de la no-libertad. El impulso, el desnudo miedo físico y el sentimiento de solidaridad con los cuerpos, como decía Brecht, torturables, que es inmanente a la conducta moral, lo negaría la aspiración a una racionalización sin contemplaciones; lo más urgente se convertiría de nuevo en contemplativo, burla de la propia urgencia. La diferencia entre teoría y praxis implica teóricamente que la praxis ni se puede reducir puramente a teoría ni es la cwrivς de ésta. No pueden encolarse en una

síntesis. Lo inseparado vive únicamente en los extremos, en la pulsión espontánea que, impaciente con el argumento, no quiere tolerar que el horror perdure y en la consciencia teórica no aterrorizada por ninguna orden, que comprende por qué, sin embargo, perdura indefinidamente. Esta contradicción es, a la vista de la impotencia real de todos los individuos, el único escenario de la moral hoy en día. La consciencia reaccionará espontáneamente mientras reconozca lo malo sin conformarse con el conocimiento. La incompatibilidad de todo juicio universalmente moral con la determinación psicológica, que sin embargo no dispensa del juicio de que esto es el mal, no se origina en una inconsecuencia del pensamiento, sino en el antagonismo objetivo. Fritz Bauer ha señalado que los mismos tipos que con cien argumentos sospechosos pretenden la absolución de los verdugos de Auschwitz son partidarios de la reintroducción de la pena de muerte. En eso se concentra el estado más reciente de la dialéctica moral: la absolución sería la nuda injusticia, la expiación justa se dejaría contagiar por el principio de la fuerza bruta, en resistirse al cual únicamente consiste la humanidad. La frase de Benjamin según la cual la aplicación de la pena de muerte puede ser moral, su legitimación nunca, profetiza esta dialéctica. Si se hubiera fusilado enseguida a los encargados de la tortura junto a sus jefes y sus muy poderosos protectores, habría sido más moral que procesar a algunos de ellos. El hecho de que hayan conseguido escapar, esconderse durante veinte años, cambia cualitativamente la justicia entonces omitida. En cuanto se ha de movilizar contra ellos una máquina judicial con ordenamiento procesal, togas y defensores comprensivos, la justicia, de todos modos incapaz de una sanción que correspondiera al delito cometido, es ya falsa, comprometida por el mismo principio según el cual obraron antes los asesinos. Los fascistas son lo bastante listos como para explotar tal locura objetiva con su razón diabólicamente desvariada. La razón histórica de la aporía es que en Alemania la revolución contra los fascistas fracasó, mejor dicho, que en 1944 no hubo ningún movimiento revolucionario de masas. La contradicción de enseñar determinismo empírico y al mismo tiempo condenar a los monstruos normales –según aquél, lo que quizá se debiera hacer sería soltarlos– no la puede conciliar ninguna lógica de orden superior. Una lógica teóricamente reflexionada no debería temerla. Si no la ayuda ella misma a tomar consciencia, empuja, en cuanto algo político, a la prosecución de los métodos de tortura que el inconsciente colectivo de todos modos espera y cuya

racionalización persigue; en todo caso, hasta aquí concuerda con la teoría de la disuasión. En la ruptura confesada entre una razón del derecho que por última vez otorga a los culpables el honor de una libertad que no merecen y la comprensión de su real no-libertad, la crítica del pensamiento identitario de la lógica de la consecuencia se convierte en moral.

Entre el ser-ahí y la ley moral Kant media con la construcción del carácter inteligible. Ésta se apoya en la tesis de que «la ley moral demuestra su realidad»[65], como si lo dado, lo que es ahí, estuviera legitimado por eso. Si Kant habla de «que el fundamento de determinación de esa causalidad puede admitirse también fuera del mundo de los sentidos en la libertad en cuanto propiedad de un ser inteligible»[66], el concepto de propiedad convierte por completo al ser inteligible en algo positivamente representable en la vida del individuo, «real». Pero esto es, dentro de la axiomática de la no-contradicción, contrario a la doctrina de lo inteligible como un más allá del mundo sensible. Kant lo recuerda enseguida sin tapujos: «Lo moralmente bueno por el contrario es algo suprasensible según el objeto, para lo cual por tanto no puede encontrarse en ninguna intuición sensible algo correspondiente» –con toda certeza, por tanto, ninguna «propiedad»– «y el juicio, bajo leyes de la razón pura práctica, parece por consiguiente estar sometido a dificultades particulares, las cuales estriban en el hecho de que una ley de la libertad debe ser aplicada a acciones en cuanto datos que ocurren en el mundo de los sentidos y en ese respecto pertenece, por tanto, a la naturaleza»[67]. Con espíritu de crítica de la razón, el pasaje se dirige no sólo contra la en la *Crítica de la razón práctica* rigurosamente criticada ontología del bien y del mal en cuanto bienes que son en sí, sino también contra la facultad subjetiva a ella correspondiente, la cual, sustraída a los fenómenos, garantizaría a esa ontología un carácter de esencia completamente sobrenatural. Si, para salvar la libertad, introdujo la doctrina del carácter inteligible, excesivamente expuesta y que se resiste a la experiencia, aunque concebida como mediación con la empiria, objetivamente uno de los motivos más fuertes fue que la voluntad no puede ser deducida en cuanto ente de los fenómenos ni tampoco definida por su síntesis conceptual, sino que debe ser presupuesta como su condición, con los inconvenientes de un realismo ingenuo de la interioridad que él, a propósito de otras hipóstasis de lo anímico, destruyó en el capítulo de los paralogismos.

La precaria mediación debe procurarla la prueba de que el carácter ni se reduce a la naturaleza ni es absolutamente trascendente a ésta, como por lo demás implica dialécticamente su concepto. Pero las motivaciones sin las que no habría tal mediación tienen su momento psicológico, mientras que según Kant las de la voluntad humana no pueden ser «nunca otra cosa que la ley moral»[68]. Esto perfila la antinomia de toda respuesta posible: «Pues cómo una ley para sí e inmediatamente pueda ser fundamento de determinación de la voluntad (lo cual es lo esencial de toda moralidad) es un problema insoluble para la razón humana e idéntico con cómo una voluntad libre sea posible. Así pues, tendremos que señalar a priori no el fundamento por el cual la ley moral en sí proporciona un motor, sino qué es lo que ella, siéndolo, opera (o, mejor dicho, debe operar) en el ánimo»[69]. La especulación de Kant enmudece donde debería arrancar, y se resigna a una mera descripción de complejos operativos inmanentes que él, si no estuviese dominado por su propósito, difícilmente habría vacilado en calificar de fantasmagoría: algo empírico usurpa, por la fuerza del afecto que ejerce, una autoridad supraempírica. Se trata de la «existencia inteligible»[70], de un ser-ahí sin el tiempo, el cual, según Kant, participa de la constitución de lo que es ahí, sin que la *contradictio in adiecto* lo asustara, sin que la articulara dialécticamente ni siquiera dijera nada de lo que por esa existencia se ha de pensar. A lo más que se atreve es al discurso «de la espontaneidad del sujeto en cuanto cosa en sí misma»[71]. Según la crítica de la razón, de ésta cabría tan poco hablar positivamente como de las causas trascendentes de los fenómenos del sentido externo, mientras que, sin el carácter inteligible del obrar moral en la empiria, sería imposible la intervención en ésta y con ello la moral. Debe esforzarse desesperadamente por lo que el plan del sistema impide. Viene aquí en su socorro el hecho de que, contra el automatismo causal de la naturaleza tanto física como psicológica, la razón es capaz de intervenir, de fundar un nuevo nexo. Si, en la acabada filosofía moral, condesciende a dejar de pensar el reino inteligible, secularizado en razón pura práctica, como algo absolutamente diferente, éste no es de ningún modo, a la vista de ese influjo constatable de la razón, el portento como el cual se representa según la abstracta relación mutua de las tesis fundamentales de Kant. El hecho de que la razón sea algo distinto de la naturaleza y sin embargo un momento de ésta es su prehistoria convertida en su determinación inmanente. Es natural en cuanto la fuerza física desviada a los fines de la autoconservación; pero una

vez escindida y contrastada con la naturaleza, se convierte también en lo otro a ésta. Emergiendo efímeramente de ella, la razón es idéntica y no-idéntica a la naturaleza, dialéctica según su propio concepto. Sin embargo, cuanto más desenfrenadamente hace de sí en esa dialéctica el adversario absoluto de la naturaleza y se olvida de ésta en sí misma, tanto más regresa la razón, autoconservación embrutecida, a la naturaleza; únicamente como reflexión de ésta sería la razón sobrenaturaleza. Ningún arte interpretativo podría eliminar las contradicciones inmanentes de las determinaciones del carácter inteligible. Kant calla sobre qué sea y cómo opera de por sí en el carácter empírico; sea nada más que el puro acto de su posición o subsista junto a éste, ciertamente suena harto sofisticado, pero no carece de plausibilidad para la autoexperiencia. Se conforma con la descripción de cómo aparece esa intervención en la empiria. Si el carácter inteligible se representa, a lo cual invita la palabra, totalmente como corivς, hablar de él es tan absolutamente imposible como sobre la cosa en sí, a la que Kant equipara el carácter inteligible bastante crípticamente, en analogía sumamente formal, sin siquiera explicar si es «una» cosa en sí, una en cada persona, la causa ignota de los fenómenos del sentido interno o, como Kant dice a veces, «la» cosa en sí, idéntica en todos, el yo absoluto de Fichte. En cuanto interviniera, un sujeto tan radicalmente separado se convertiría en momento del mundo fenoménico y se sometería a las determinaciones de éste, por tanto a la causalidad. Pero el lógico tradicional Kant nunca podría conformarse con que el mismo concepto de causalidad estuviera sometido tanto como no sometido a la causalidad[72]. Pero, si el carácter inteligible dejase de ser cwrivς, ya no sería inteligible, sino que, en el sentido del dualismo kantiano, se contaminaría del *mundus sensibilis* y no se contradiría menos. Cuando Kant se siente obligado a exponer más precisamente la doctrina del carácter inteligible, debe por una parte fundamentarlo en una acción en el tiempo, en aquello empírico que en absoluto debe ser; por otra, descuidar la psicología con que se embrolla: «Hay casos en que hombres, desde su niñez, incluso con una educación que ha sido provechosa para otros que se educaron al mismo tiempo, muestran, sin embargo, malicia tan precoz y continúan aumentándola tanto hasta la edad adulta, que se les tiene por malvados natos y, en lo que concierne al modo de pensar, enteramente incorregibles, pero, sin embargo, se les juzga por sus acciones y omisiones, se les reprochan sus crímenes como culpas y hasta ellos mismos (los niños) encuentran del todo fundados estos reproches, como

si ellos, sin tener en cuenta la condición natural desesperada que se atribuye a su ánimo, resultaran justamente tan responsables como cualquier otro hombre. Esto no podría ocurrir si nosotros no presupusiésemos que todo lo que se origina en su albedrío (como, sin duda, toda acción llevada a cabo premeditadamente) tiene como fundamento una libre causalidad que, desde la temprana juventud, expresa su carácter en los fenómenos (las acciones), los cuales, a causa de la uniformidad de la conducta, dan a conocer una conexión natural que, empero, no hace necesaria la perversa condición de la voluntad, sino que más bien es la consecuencia de los principios malos e inmutables, libremente adoptados, los cuales lo hacen aún tanto más reprobable y digno de castigo»[73]. Kant no airea que el veredicto moral puede equivocarse con los psicópatas. La causalidad presuntamente libre es desplazada a la primera infancia, por lo demás de un modo enteramente adecuado a la génesis del súper-yo. Es sin embargo un disparate atestiguar en bebés, cuya razón misma no se está sino formando, aquella autonomía que corresponde a la razón plenamente desarrollada. Al retrotraer la responsabilidad moral de la acción individual del adulto a su oscura prehistoria, en nombre de la emancipación se pronuncia sobre el no-emancipado un veredicto inmoralmente pedagógico. Los procesos que en los primeros años de vida deciden sobre la formación del yo y del súper-yo o, como en el paradigma kantiano, sobre su malogro, no pueden evidentemente apriorizarse por mor de su antigüedad, ni cabe adscribir a su sumamente empírico contenido aquella pureza que la doctrina de Kant exige de la ley moral. En su entusiasmo por la culpabilidad de los desde la cuna malvados, abandona el ámbito inteligible, únicamente para sembrar la desgracia en el empírico.

En qué pensaba Kant con el concepto del carácter inteligible no elude toda conjetura pese al ascético silencio de su teoría: la unidad de la persona, equivalente de la unidad epistemológica de la autoconsciencia. Tras los bastidores del sistema kantiano se espera que el concepto supremo de la filosofía práctica coincida con el supremo de la teórica, el principio del yo, el cual tanto crea unidad teóricamente como prácticamente reprime e integra los instintos. La unidad de la persona es el lugar de la doctrina de lo inteligible. Según la arquitectura del en Kant constante dualismo forma-contenido, pertenece a las formas: el principio de particularización es, en dialéctica involuntaria, sólo explicitada por Hegel, un universal. En honor de la universalidad, Kant distingue terminológicamente entre personalidad y

persona. La primera es «la libertad e independencia del mecanismo de toda la naturaleza, al mismo tiempo considerada sin embargo como una facultad de un ser que está sometido a leyes puras prácticas peculiares, es decir, dadas por su propia razón, la persona, pues, en cuanto perteneciente al mundo de los sentidos, sometida a su propia personalidad en la medida en que al mismo tiempo pertenece al mundo inteligible»[74]. La personalidad, el sujeto en cuanto razón pura, tal como se insinúa en el sufijo «-idad», el indicio de algo conceptualmente universal, debe someterse la persona, el sujeto, en cuanto ser individual empírico, natural. Lo que Kant entiende por el carácter inteligible podría estar muy cerca de la personalidad en la terminología antigua, que «pertenece al mundo inteligible». La unidad de la autoconsciencia presupone contenidos de consciencia psicológico-fácticos no sólo genéticamente, sino según su propia posibilidad pura; designa una zona de indiferencia entre la razón pura y la experiencia espacio-temporal. La crítica de Hume al yo pasó por alto el hecho de que no existirían hechos de consciencia sin que se determinaran dentro de una consciencia individual, no de cualquier otra. Kant lo corrige, pero descuidando también por su parte la reciprocidad: su crítica de Hume, la personalidad, se le ha congelado como principio más allá de las personas individuales, como marco de éstas. Para él la unidad de la consciencia es independiente de toda experiencia. Tal independencia existe en cierto modo frente a los cambiantes hechos singulares de la consciencia, pero no radicalmente frente a toda existencia de contenidos de consciencia fácticos. El platonismo de Kant –en el *Fedón* el alma era algo parecido a la idea– reproduce epistemológicamente la afirmación eminentemente burguesa de la unidad personal en sí a costa de su contenido, la cual acababa por no dejar bajo el nombre de personalidad más que al hombre fuerte. El logro formal de la integración, a priori de ningún modo formal, sino de contenido, el dominio sedimentado de la naturaleza interior, usurpa el rango del bien. Cuanto más personalidad se sea, se sugiere, tanto mejor se es, sin preocuparse de la problematicidad del ser-uno-mismo. Grandes novelas del siglo XIX eran todavía desconfiadas a este respecto. El Tom Jones de Fielding, el niño expósito, un «carácter instintivo» en el sentido psicológico, representa al hombre no mutilado por la convención y al mismo tiempo se hace cómico. Los rinocerontes de Ionesco son su último eco: el único que resiste a la estandarización animal y en este sentido conserva un yo fuerte no tiene en absoluto, alcohólico y profesionalmente

fracasado, uno tan fuerte según el veredicto de la vida. A pesar del ejemplo del crío radicalmente malvado, cabría preguntar si en Kant es pensable un carácter inteligible malvado; si no busca el mal en el fracaso de la unidad formal. Donde esa unidad no existe en absoluto, según él cabría sin duda hablar del bien tan poco como entre los animales, como asimismo del mal; a lo sumo podría haberse representado el carácter inteligible como un yo fuerte que controla racionalmente todas sus pulsiones, tal como se enseña en toda la tradición del racionalismo moderno, en particular de Spinoza y Leibniz, que al menos en este punto coinciden[75]. La gran filosofía se endurece contra la idea de un hombre no modelado según el principio de realidad, no endurecido en sí. Esto reporta a la estrategia cogitativa de Kant la ventaja de poder desarrollar la tesis de la libertad paralelamente a la causalidad consistente. Pues la unidad de la persona no es meramente el a priori formal como el cual aparece en el sistema kantiano, sino, contra su voluntad y en pro de su *demonstrandum*, momento de todos los contenidos singulares del sujeto. Cada una de sus pulsiones es «suya» tanto como el sujeto es la totalidad de las pulsiones y por consiguiente lo cualitativamente otro a éstas. El linde se difumina en la región sumamente formal de la autoconsciencia. De ella pueden predicarse sin distinción cosas que no se desvanecen la una en la otra: el contenido fáctico y la mediación, el principio de su conexión. Es mediante la máxima abstracción como, en el concepto de indiferencia de la personalidad, se hace justicia al hecho dialéctico, erigido en tabú según el modo de argumentación de la lógica tradicional, pero tanto más real, de que en el mundo antagonista los sujetos individuales son también antagónicos, libres y no-libres. En la noche de la indiferencia, una débil luz cae sobre la libertad en cuanto la personalidad en sí, una intimidad protestante aún sustraída a sí misma. El sujeto, según el apotegma de Schiller, se justifica por lo que es, no por lo que hace, como entonces el luterano por la fe, no por las obras. La involuntaria irracionalidad del carácter inteligible kantiano, su indeterminabilidad impuesta por el sistema, seculariza tácitamente la explícita doctrina teológica de la irracionalidad de la predestinación. Ésta, conservada durante la progresista Ilustración, se hace efectivamente cada vez más oprimente. Una vez la ética kantiana arrinconó a Dios en el papel por así decir servil de postulado de la razón práctica –también esto se encuentra preformado en Leibniz e incluso en Descartes–, resulta difícil pensar, bajo el carácter inteligible, algo que es irracionalmente así, como algo distinto al

mismo destino ciego contra el que protesta la idea de la libertad. El concepto de carácter siempre ha oscilado entre la naturaleza y la libertad[76]. Cuanto con menos miramientos se equipara el ser-así absoluto del sujeto con su subjetividad, tanto menos impenetrable el concepto de ésta. Lo que otrora se antojaba predestinación por decreto divino apenas puede seguir pensándose como una predestinación por razón objetiva, que de todos modos tendría que apelar a la subjetiva. El ser-en-sí puro, sin ningún contenido empírico, del hombre, que no es buscado en nada más que en su propia racionalidad, no permite ningún juicio racional sobre por qué aquí tiene éxito, allí fracasa. Pero la instancia a la que está aferrado el carácter inteligible, la razón pura, es ella misma algo en devenir y en tal medida también condicionado, no absolutamente condicionante. El hecho de que se sitúe fuera del tiempo como algo absoluto –una anticipación del mismo Fichte que Kant combatió– es mucho más irracional de lo que jamás lo fuera la doctrina de la creación. Esto contribuyó esencialmente a la alianza de la idea de libertad con la no-libertad real. Siendo ahí irreductiblemente, el carácter inteligible duplica en el concepto esa segunda naturaleza como la cual por lo demás la sociedad troquela los caracteres de todos sus miembros. Si se la traduce a juicios sobre los hombres reales, el único criterio de la ética kantiana es: tal como uno es, así es su no-libertad. Ciertamente, el apotegma de Schiller quería primordialmente declarar la repugnancia que le inspira el sometimiento de todas las relaciones humanas al principio del canje, la evaluación de una acción por comparación con la otra. La filosofía moral kantiana anuncia el mismo motivo en la oposición entre mérito y premio. En una sociedad justa, sin embargo, el canje no sólo sería suprimido, sino consumado: a nadie se le recortaría el producto de su trabajo. Ni la acción aislada se puede sopesar, ni hay un bien que no se expresara en acciones. Una intención absoluta, desprovista de intervención específica, degeneraría en indiferencia absoluta, en lo inhumano. Ambos, Kant como Schiller, preludian objetivamente el vergonzoso concepto de una nobleza indefinida que más tarde pueden adjudicarse a capricho, como propiedad, elites que así se denominan a sí mismas. En la filosofía moral kantiana se insinúa una tendencia a su sabotaje. La totalidad del hombre le es indistinguible de la elección preestablecida. Que ya no se pueda preguntar casuísticamente por la justicia o injusticia de una acción tiene también su lado siniestro: la competencia del juicio pasa a las coacciones de la sociedad empírica que el ajgaϑovn kantiano quería

trascender. Las categorías de noble y vulgar están, como todas las de la doctrina burguesa de la libertad, entreveradas con relaciones familiares, naturales. En la sociedad tardoburguesa su naturalismo se abre paso una vez más como biologismo y, en último término, como teoría de las razas. La reconciliación de moral y naturaleza a que, contra Kant y en secreto de acuerdo con éste, apuntaba el Schiller filósofo no es de ningún modo en lo existente tan humana e inocente como ella se cree. La naturaleza, antaño provista de sentido, ocupa el lugar de aquella posibilidad a que la construcción del carácter inteligible aspiraba. En la *kalokagacía* de Goethe no puede pasarse por alto el vuelco asesino en que acaba. Ya una carta de Kant sobre un retrato que de él había hecho un pintor judío se sirve de una tesis odiosamente antisemita que el nacionalsocialista Paul Schultze-Naumburg popularizó[77]. La libertad está realmente limitada por la sociedad no sólo desde fuera, sino en sí misma. En cuanto hace uso de sí, incrementa la no-libertad; el ministro de lo mejor es siempre también cómplice de lo peor. Incluso allí donde los hombres se sienten más libres de la sociedad, en la fortaleza de su yo, son al mismo tiempo sus agentes: la sociedad les ha implantado el principio del yo, y lo honra aunque lo refrena. La ética de Kant todavía no ha percibido esta maldición, o bien la pasa por alto.

Si uno quisiera atreverse a otorgar a la X kantiana del carácter inteligible su verdadero contenido, que se afirma contra la total indeterminidad del concepto aporético, sería sin duda la consciencia históricamente más progresista, puntualmente destellante, rápidamente oscurecida, a la que es inherente el impulso a hacer lo justo. Es la anticipación concreta, intermitente, de la posibilidad, ni ajena ni idéntica a los hombres. Éstos no son sólo los sustratos de la psicología. Pues no se agotan en el dominio objetualizado de la naturaleza que desde la naturaleza exterior han retroproyectado sobre sí. Son cosas en sí en cuanto las cosas no son sino algo hecho por ellos; en tal medida es el mundo de los fenómenos verdaderamente una apariencia. La voluntad pura de la *Fundamentación* kantiana no es por tanto en absoluto tan diferente del carácter inteligible. El verso de Karl Kraus «Qué ha hecho de nosotros el mundo» medita sobre él melancólicamente; lo falsea quien se imagine poseerlo. Negativamente se impone en el dolor del sujeto por la mutilación de todos los hombres en lo que han llegado a ser, en su realidad. Lo que sería de otro modo, la esencia no más pervertida, se niega a un lenguaje que porta los estigmas del ente: antaño la teología hablaba del

nombre místico. Pero la separación entre el carácter inteligible y el empírico se experimenta en el ancestral bloque que se interpone ante la voluntad pura, lo suplementario: consideraciones externas de todo tipo concebible, intereses irracionales múltiplemente subalternos de los sujetos de la falsa sociedad; en general el principio del propio interés particular que, en la sociedad tal como ésta es, prescribe a cada individuo sin excepción su conducta y es la muerte de todos. Hacia el interior el bloque se prolonga en tendencias obtusamente egotistas, luego en las neurosis. Éstas absorben, como se sabe, una desmesurada cantidad de la fuerza humana disponible y en la línea de menor resistencia impiden con la astucia del inconsciente aquello justo que irremediablemente contradice la autoconservación apocada. Con esto las neurosis lo tienen tanto más fácil, pueden racionalizarse tanto mejor de lo que el principio de autoconservación en un estado de libertad tendría que satisfacer el suyo tanto como los intereses de los demás, que él a priori perjudica. Las neurosis son puntales de la sociedad; frustran las mejores posibilidades de los hombres y con ello lo objetivamente mejor que los hombres podrían aportar. Los instintos que impulsan a salir de la falsa situación tienden a encauzarlos hacia un narcisismo satisfecho con la falsa situación. Éste es un gozne en el mecanismo del mal: una debilidad que, donde es posible, se toma por fortaleza. El carácter inteligible acaba por ser la voluntad racional paralizada. Lo que por el contrario pasa en él por lo superior, más sublime, incontaminado por lo inferior, es esencialmente su propia indigencia, la incapacidad para cambiar lo degradante; renuncia que se estiliza como fin en sí. No hay sin embargo nada mejor entre los hombres que ese carácter; la posibilidad de ser otro de quien se es mientras que todos se encuentran encerrados en su sí mismo y, por tanto, siguen aislados de su sí mismo. El fallo flagrante en la doctrina kantiana, lo elusivo, abstracto del carácter inteligible, tiene también algo de la verdad de la prohibición de las imágenes que la filosofía poskantiana, incluido Marx, extendió a todos los conceptos de lo positivo. En cuanto posibilidad del sujeto, el carácter inteligible, lo mismo que la libertad, es algo en devenir, no un ente. Se lo traicionaría en cuanto mediante la descripción, aun la más precavida, fuese incorporado al ente. En la situación justa todo sería, como en el *theologumenon* judío, sólo un poco distinto de como es, pero, en lo más mínimo, se puede representar cómo sería entonces. A pesar de ello, del carácter inteligible sólo cabe hablar en la medida en que no se cierne

abstracta e impotentemente sobre el ente, sino tal y como una y otra vez se disuelve realmente en el culpable contexto de éste y es producido por él. La contradicción entre libertad y determinismo no es, como querría la autocomprensión de la crítica de la razón, entre las posiciones teóricas del dogmatismo y el escepticismo, sino la de la autoexperiencia de los sujetos, ora libres, ora no-libres. Bajo el aspecto de la libertad, éstos no son idénticos a sí, pues el sujeto no es aún tal, y por cierto que precisamente debido a su instauración como sujeto: el sí-mismo es lo inhumano. Libertad y carácter inteligible son afines a la identidad y la no-identidad, sin poderse adherir *clare et distincte* a uno u otro bando. Los sujetos son libres, según el modelo kantiano, en la medida en que son conscientes de sí mismos, idénticos a sí; y en tal identidad, de nuevo también no-libres en la medida en que se someten a la coacción de ésta y la perpetúan. Son no-libres en cuanto no-idénticos, en cuanto naturaleza difusa, y sin embargo en cuanto tales libres, pues en las pulsiones que los dominan –no otra cosa es la no-identidad del sujeto consigo– se desprenden también del carácter coactivo de la identidad. La personalidad es la caricatura de la libertad. La aporía tiene el fundamento de que una verdad más allá de la coacción identitaria no sería lo sin más distinto de ésta, sino que estaría mediada por ella. En la sociedad socializada todos los individuos son incapaces de lo moral que socialmente se exige, pero que, en realidad, sólo existiría en una sociedad liberada. La única moral social sería acabar de una vez con la mala infinitud, con el maldito canje de la compensación. Al individuo, sin embargo, no le queda de moral más que aquello para lo que la teoría moral kantiana, que a los animales les concede inclinación, no respeto[78], sólo tiene desprecio: intentar vivir de tal modo que se pueda creer haber sido un buen animal.

[1] ARISTÓTELES, *Metaphysik*, Libro A, 983 b [ed. cast.: *Metafísica,* vol. I, Gredos, 1970, p. 22].

[2] I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *WW* IV, edición de la Academia, p. 432 [ed. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* Madrid, Espasa Calpe, 1973), pp. 89 ss.].

[3] Cfr. M. HORKHEIMER y Th. W. ADORNO, *op. cit.,* p. 106 [ed. cast.: *op. cit.,* p. 159].

[4] I. Kant, *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten*, cit., pp. 454 ss. [ed. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* cit., pp. 123 ss.].

[5] *Op. cit.*, p. 454 [ed. cast.: *op. cit.,* p. 123].

[6] I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, *WW* V, edición de la Academia, p. 30 [ed.

cast.: *Crítica de la razón práctica*, en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; *Crítica de la razón práctica*; *La paz perpetua*, México, Porrúa, 1977, pp. 111 ss.].

[7] *Op. cit.* [ed. cast.: *op. cit.*, p. 112].

[8] *Op. cit.*, p. 37 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 117].

[9] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 97 [ed. cast.: *Crítica de la razón pura*, cit., p. 180] — Repetidas veces criticó también Hegel incisivamente, en especial en la *Historia de la filosofía*, el uso filosófico de ejemplos.

[10] En Kant los experimentos cogitativos no carecen de semejanza con la ética existencialista. Kant, que sabía muy bien que la buena voluntad tiene su medio en la continuidad de una vida y no en el acto aislado, en el experimento, para que así demuestre lo que debe reduce la buena voluntad a la decisión entre dos alternativas. Pero esa continuidad prácticamente ya no existe; por eso Sartre se agarra únicamente a la decisión, en una especie de regresión al siglo XVIII. Mientras que, sin embargo, con la situación de alternativa debe demostrarse autonomía, ésta es heterónoma ante todos los contenidos. En uno de sus ejemplos de situaciones decisivas Kant tiene que recurrir a un déspota; análogamente, los de Sartre proceden muchas veces del fascismo, verdaderos en cuanto denuncia de éste, no como *condition humaine*. Libre sólo sería quien no tuviera que plegarse a ninguna alternativa, y en lo existente es un vestigio de libertad negarse a ellas. Libertad significa crítica y cambio de las situaciones, no su confirmación por la decisión en medio de su estructura coactiva. Cuando, tras una discusión con escolares, a su colectivista pieza didáctica de *El que dice sí* añadió la disidente *El que dice no*, Brecht, a pesar de su credo oficial, contribuyó a que esa idea se abriera paso.

[11] I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunf*, cit., pp. 56 ss. [ed. cast.: *Crítica de la razón práctica*, cit., p. 130].

[12] I. Kant, *Grundlegung*, cit., p. 427 [ed. cast.: *Fundamentación*, cit., p. 81].

[13] La «representación de ciertas leyes» desemboca en el concepto de la razón pura, a la que Kant define justamente como «la facultad del conocimiento a partir de principios».

[14] *Op. cit.*, p. 446 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 111].

[15] I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunf*, cit., p. 59 [ed. cast.: *Crítica de la razón práctica*, cit., p. 132].

[16] *Op. cit.*

[17] I. Kant, *Grundlegung*, cit., p. 448 [ed. cast.: *Fundamentación*, cit., pp. 113 ss.].

[18] *Op. cit.* [ed. cast.: *op. cit.*, p. 114].

[19] I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., p. 80 [ed. cast.: *Crítica de la razón práctica*, cit., p. 147].

[20] «Por un concepto de la razón práctica entiendo la representación de un objeto como de un efecto posible de la libertad. Ser un objeto del conocimiento práctico como tal no significa por tanto sino la relación de la voluntad con la acción por la cual él o su contrario sería realizado, y el enjuiciamiento de si algo es o no un objeto de la razón pura práctica es sólo la distinción de la posibilidad o imposibilidad de querer aquella acción por la cual, si tuviésemos la facultad para ello (cosa sobre la cual tiene que juzgar la experiencia), un cierto objeto sería realizado» (KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, WWW V, edición de la Academia, p. 57 [ed. cast.: *Crítica de la razón práctica*, en *Fundamentación de la*

metafísica de las costumbres; Crítica de la razón práctica; La paz perpetua, México, Porrúa, 1977, p. 131]).

[21] Cfr. W. BENJAMIN, *Schriften* I, Fráncfort del Meno, 1955, pp. 36 ss. [ed. cast.: *Las afinidades electivas de Goethe*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 28 ss.].

[22] «Pues lo que nos impulsa necesariamente a traspasar los límites de la experiencia y de todo fenómeno es lo incondicionado que la razón necesariamente y con todo derecho exige a todo lo condicionado en las cosas en sí y por tanto la serie de las condiciones en cuanto completa. Ahora bien, suponiendo que nuestro conocimiento empírico se rige por los objetos en cuanto cosas en sí, se descubre que lo incondicionado no puede pensarse sin contradicción; por el contrario, si se supone que nuestra representación de las cosas, tal como nos son dadas, no se rige por éstas en cuanto cosas en sí, sino que más bien estos objetos, en cuanto fenómenos, se rigen por nuestra forma de representación, desaparece la contradicción; y que, por consiguiente, lo incondicionado no debe hallarse en las cosas en cuanto las conocemos (nos son dadas), pero sí en ellas en cuanto no las conocemos, en cuanto cosas en sí: entonces se pone de manifiesto que lo que al comienzo admitíamos sólo como ensayo está fundamentado» (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, WW III, edición de la Academia, pp. 13 ss. [ed. cast.: *Crítica de la razón pura,* cit., p. 22 (B XX)]).

[23] I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., p. 6 [ed. cast.: *Crítica de la razón práctica*, cit., p. 93].

[24] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 311 [ed. cast.: *Crítica de la razón pura*, cit., p. 410].

[25] *Op. cit.*

[26] *Op. cit.*, p. 308 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 407].

[27] «Hegel ha sido el primero en exponer rectamente la relación entre libertad y necesidad. Para él, la libertad es la comprensión de la necesidad. "La necesidad es ciega sólo en la medida en que no es concebida." La libertad no consiste en la soñada independencia respecto de las leyes naturales, sino en el reconocimiento de esas leyes y en la posibilidad así dada de hacerlas obrar según un plan para determinados fines. Esto vale tanto respecto de las leyes de la naturaleza externa como respecto de aquellas que regulan el ser-ahí somático y espiritual del hombre mismo: dos clases de leyes que podemos separar a lo sumo en la representación, pero no en la realidad. La libertad de la voluntad no significa por consiguiente más que la capacidad de poder decidir con conocimiento de causa. Cuanto más libre por consiguiente es el juicio de un ser humano respecto de un determinado punto problemático, con tanta mayor necesidad estará determinado el contenido de ese juicio; mientras que la inseguridad debida a la ignorancia, que elige de manera aparentemente arbitraria entre muchas posibilidades de decisión diversas y contradictorias, prueba precisamente con ello su no-libertad, su situación de dominada por el objeto al que precisamente debería dominar. La libertad consiste por consiguiente en el dominio sobre nosotros mismos y sobre la naturaleza exterior basado en el conocimiento de las necesidades naturales; por eso es necesariamente un producto de la evolución histórica» (Karl MARX y Friedrich ENGELS, *Werke [Obras]*, Berlín, 1962, vol. 20, p. 106 [ed. cast.: Friedrich ENGELS, *La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring («Anti-Dühring»)*, Barcelona, Grijalbo, 1977, p. 117]).

[28] *Op. cit.*, p. 310 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 409].

[29] *Op. cit.*, p. 309 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 408].

[30] *Op. cit.*, p. 311 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 409].

[31] Alusión a Friedrich Schiller. Las citas proceden de su poema *Die Glocke (La campana). [N. del T.]*

[32] *Op. cit.*

[33] I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., p. 95 [ed. cast.: *Crítica de la razón práctica*, cit., p. 157].

[34] I. Kant, *Grundlegung*, cit., p. 451 [ed. cast.: *Fundamentación*, cit., pp. 118 s.].

[35] Cfr. nota 19, texto, p. 224.

[36] I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., p. 6 [ed. cast.: *Crítica de la razón práctica*, cit., p. 93].

[37] *Op. cit.*, p. 114 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 171].

[38] «Ahora bien, de ahí resulta que por medio de la síntesis trascendental de la imaginación el esquematismo del entendimiento se reduce a nada más que a la unidad de toda la diversidad de la intuición en el sentido interno y así, indirectamente, a la unidad de apercepción en cuanto función que corresponde al sentido interno (una receptividad). En consecuencia, las verdaderas y únicas condiciones son los esquemas de los conceptos puros del entendimiento, para procurar a éstos una referencia a objetos y, por ende, un significado, y en definitiva las categorías no tienen, pues, ningún otro uso posible que el empírico, ya que meramente sirven para, sobre la base de una unidad necesaria a priori (en virtud de la necesaria unificación de toda consciencia en una apercepción originaria), someter los fenómenos a unas reglas universales de síntesis y adecuar así tales fenómenos a una completa conexión en una experiencia» (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 138 [ed. cast.: *Crítica de la razón pura*, cit., pp. 187 ss.]).

[39] *Op. cit.*, p. 99 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 160].

[40] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 309 [ed. cast.: *Crítica de la razón pura*, cit., p. 407].

[41] I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., p. 89 [ed. cast.: *Crítica de la razón práctica*, cit., p. 153].

[42] *Op. cit.*, p. 24 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 107].

[43] *Op. cit.*, p. 22 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 105].

[44] I. Kant, *Grundlegung*, cit., p. 419 [ed. cast.: *Fundamentación*, cit., p. 84].

[45] I. Kant, *Ideen zu einer algemeinen Geschichte im weltbürgerlicher Absicht*, *WW* VIII, edición de la Academia, pp. 20 ss. [ed. cast.: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Madrid, Tecnos, 1987, pp. 8 ss.].

[46] I. Kant, *Grundlegung*, cit., p. 430 [ed. cast.: *Fundamentación*, cit., pp. 87].

[47] *Op. cit.*, p. 447 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 98].

[48] *Op. cit.*, p. 462 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 136].

[49] I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., p. 36 [ed. cast.: *Crítica de la razón práctica*, cit., p. 116].

[50] *Op. cit.*, pp. 62 ss. [ed. cast.: *op. cit.*, pp. 134 ss.].

[51] *Op. cit.*, pp. 34 ss. [ed. cast.: *op. cit.*, p. 115].

[52] Conforme al tenor de la *Crítica de la razón pura*, ahí se sigue encontrando la intención opuesta: «Cuanto más de acuerdo con esta idea estén organizados legislación y gobierno, tanto más raros serán por supuesto los castigos, y, así pues, es totalmente racional (como Platón afirma) que en una perfecta ordenación de ambas no sería menester ninguno en absoluto» (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 248 [ed. cast.: *Crítica de la razón pura*, cit., p. 312]).

[53] *Op. cit.*, pp. 92 s. [ed. cast.: *op. cit.*, p. 155].

[54] *Op. cit.*, p. 118 [ed. cast.: *op. cit.*, pp. 173 ss.]; cfr. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., pp. 123 ss. [ed. cast.: *Dialéctica de la Ilustración*, cit., pp. 175 ss.]

[55] I. Kant, *Grundlegung*, cit., p. 459 [ed. cast.: *Fundamentación*, cit., p. 131].

[56] I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., p. 31 [ed. cast.: *Crítica de la razón práctica*, cit., p. 120]; cfr. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *op. cit.*, p. 114 [ed. cast.: *op. cit.*, pp. 166 ss.].

[57] «Al enjuiciar los actos libres con respecto a su causalidad sólo podemos por tanto llegar a la causa inteligible, pero no más allá de ella. Podemos conocer que es libre, es decir, determinada independientemente de la sensibilidad, y que de este modo puede ser la condición de los fenómenos sensiblemente incondicionada. Pero por qué el carácter inteligible da precisamente estos fenómenos y este carácter empírico en unas circunstancias dadas es algo que sobrepasa con mucho toda la capacidad de respuesta de nuestra razón e incluso toda su competencia siquiera para preguntar, como si se preguntara: ¿por qué el objeto trascendental de nuestra intuición sensible externa da sólo una intuición en el espacio y no otra cualquiera?» (Kant, *Kritik der reinen Vernunf*, cit., pp. 376 ss. [ed. cast.: *Crítica de la razón pura*, cit., p. 478]).

[58] S. FERENCZI, *Bausteine zur Psychoanalyse*, vol. III, Berna, 1939, pp. 394 ss.

[59] *Op. cit.*, p. 398

[60] *Op. cit.*

[61] *Op. cit.*, p. 435.

[62] «Esta“alienación”, para seguir siendo comprensible a los filósofos, sólo puede naturalmente superarse bajo dos presupuestos prácticos» (Karl MARX y Friedrich ENGELS, *Die deutsche Ideologie*, Berlín, 1960, p. 31 [ed. cast.: *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1970, p. 36]).

[63] Poco después de la publicación de la obra capital de Heidegger, pudo ya demostrarse en el concepto de existencia en Kierkegaard su implicación objetivo-ontológica y la inversión del interior desprovisto de objetos en objetividad negativa (cfr. Theodor W. ADORNO, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Fráncfort del Meno, 1962, pp. 87 ss. [ed. cast.: *Kierkegaard*, Caracas, Monte Ávila, 1971, pp. 140 ss.]).

[64] «Es justa toda acción que o según cuya máxima la libertad de arbitrio de cada cual pueda conjugarse con la libertad de todos según una ley universal» (KANT, «Einleitung in die Rechtslehre», *Metaphysik der Sitten*, § C, WW VI, edición de la Academia, p. 230 [ed. cast.: «Introducción a la doctrina del derecho», *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1994, p. 39]).

[65] I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., p. 48 [ed. cast.: *Crítica de la razón práctica*, cit., p. 130].

[66] *Op. cit.*, p. 67 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 137].

[67] *Op. cit.*, p. 68 [ed. cast.: *op. cit.*, pp. 138 ss.].

[68] *Op. cit.*, p. 72 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 141].

[69] *Op. cit.*, [ed. cast.: *op. cit.*, pp. 141 ss.].

[70] *Op. cit.*, p. 99 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 159].

[71] *Ibid.* [ed. cast.: *op. cit.*, p. 160].

[72] Al concepto de lo inteligible es cómodo oponerle que incluso en la abstracción extrema estaría prohibido mencionar positivamente causas ignotas de los fenómenos. Con un concepto sobre el que no se puede decir absolutamente nada no cabría operar, sería igual a nada, nada también su propio contenido. Tuvo en ello el idealismo alemán uno de sus argumentos más eficaces contra Kant sin haberse detenido mucho en la idea leibniziano-kantiana de concepto límite. Cabría sin embargo poner reparos a la plausible crítica de Kant en Fichte y Hegel. Ésta sigue por su parte la lógica tradicional, que prohíbe en cuanto vano hablar de algo que no se pueda reducir a los contenidos fácticos que constituirían la sustancia de ese concepto. En su rebelión contra Kant, los idealistas olvidaron, por exceso de celo, el concepto que seguían contra él: que la consecuencia del pensamiento obliga a la construcción de conceptos que no tienen ningún representante en el dato positivamente determinable. Por amor a la especulación denunciaban a Kant por especulador, culpables del mismo positivismo de que lo acusaban. En el supuesto error de la apología kantiana de la cosa en sí, que la lógica de la consecuencia podía demostrar tan triunfalmente desde Maimónides, sobrevive en Kant el recuerdo del momento rebelde contra la lógica de la consecuencia, la no-identidad. Por eso él, que ciertamente no ignoraba la consecuencia de sus críticos, protestó contra éstos y prefirió quedar convicto de absolutismo a absolutizar la identidad a cuyo sentido propio, como bastante rápidamente reconoció Hegel, es indispensable la referencia a lo no-idéntico. La construcción de la cosa en sí y del carácter inteligible es la de algo no-idéntico como la condición de posibilidad de la identificación, pero también la de lo que escapa a la identificación categorial.

[73] *Op. cit.*, pp. 99 ss. [ed. cast.: *ibid.*].

[74] *Op. cit.*, p. 87 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 151].

[75] Sobre la relación entre la doctrina kantiana de la voluntad y la de Leibniz y Spinoza, cfr. Johan Eduard ERDMANN, *Geschichte der neueren Philosophie [Historia de la filosofía moderna]* (reimpresión: Stuttgart, 1932), en particular el volumen III, pp. 128 ss.

[76] W. Benjamin, *Schriften* I, cit., pp. 56 ss.

[77] «¡El agradecimiento más entrañable, mi muy estimado y querido amigo, por la publicación de sus amables reflexiones sobre mí, que han llegado a mis manos junto con su hermoso regalo justo al día siguiente de mi cumpleaños! Según dicen mis amigos, el retrato que sin mi consentimiento ha realizado el señor Loewe, un pintor judío, debe de tener ciertamente un grado de parecido conmigo, pero un buen conocedor de las cosas de la pintura dijo al primer golpe de vista: un judío siempre pinta a un judío; se nota en la nariz. Pero bueno está» (extraído de *Kants-Briefwechsel [Correspondencia de Kant],* vol. II, 1789-1794, Berlín, 1900, p. 33).

[78] Cfr. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunf*, cit., p. 76 [ed esp.: *Crítica de la razón práctica*, cit., p. 144].

II. Espíritu del mundo e historia de la naturaleza

Excurso sobre Hegel

Aquello contra lo que el entendimiento humano enfermo de salud reacciona con la máxima sensibilidad, la hegemonía de algo objetivo sobre los hombres individuales, en su convivencia tanto como en su consciencia, puede experimentarse groseramente a diario. Esa hegemonía se repudia en cuanto especulación sin fundamento, de modo que los individuos puedan conservar la lisonjera ilusión de que sus representaciones entretanto estandarizadas serían la verdad en el doble sentido incondicionada, contra la sospecha de que las cosas no sean así y ellos vivan bajo una fatalidad. En una época que se ha sacudido con tanto alivio el sistema del idealismo objetivo como en economía la doctrina del valor objetivo, son por primera vez de verdad actuales unos teoremas con los que afirma no poder comenzar nada un espíritu que busca su propia seguridad y la del conocimiento en lo dado en cuanto la suma bien ordenada de los hechos individuales inmediatos de las instituciones sociales o la constitución subjetiva de sus miembros. El espíritu objetivo y finalmente absoluto de Hegel, la ley marxista del valor que se impone sin consciencia de los hombres son para la experiencia incontrolada más evidentes que los hechos preparados de la rutina positivista de la ciencia, que hoy en día se prolonga en la ingenua consciencia precientífica; sólo que esta rutina, a mayor gloria de la objetividad del conocimiento, desacostumbra a los hombres de la experiencia de la objetividad real a la que, incluso en sí mismos, están sometidos. Si los que piensan fuesen capaces de tal experiencia y estuviesen dispuestos a ella, ésta tendría que hacer vacilar la fe en la facticidad misma; debería obligar a ir tanto más allá de los hechos que éstos perderían su prelación irreflexiva sobre los universales, los cuales para el nominalismo triunfante son una nada, un añadido prescindible del investigador clasificatorio. Aquel aserto de las consideraciones preliminares de la *Lógica* hegeliana, según el cual no hay nada en el mundo que no esté tan mediado como inmediato es, no perdura más precisamente en ninguna parte que en los hechos de que hace alarde la historiografía. Sería sin duda estúpido discutir con refinamientos epistemocríticos que, cuando bajo el fascismo hitleriano la policía del Estado llama a la puerta de un disidente a

las seis de la mañana, para el individuo al que le sucede eso es más inmediato que las maquinaciones precedentes del poder y la instalación del aparato del partido en todas las ramas de la administración; o, más aún, que la tendencia histórica que por su parte hizo estallar la continuidad de la República de Weimar y que no se manifiesta sino en un contexto conceptual, rigurosamente sólo en una teoría desarrollada. Sin embargo, el *factum brutum* del asalto oficial con que el fascismo arremete contra el individuo depende de todos aquellos momentos para la víctima más remotos y por el momento indiferentes. Meramente la más miserable erudición podría, bajo el título de la exactitud científica, cegarse al hecho de que la Revolución francesa, por abruptos que no pocos de sus actos resultaran, se insertaba en la tendencia global de la emancipación de la burguesía. Ésta ni habría sido posible ni se habría logrado si en 1789 no hubiese ocupado ya las posiciones clave de la producción económica y desbordado al feudalismo y su cúspide absolutista, que a veces se había coaligado con el interés burgués. El brutal imperativo de Nietzsche, «Lo que cae hay que empujarlo», codifica a toro pasado una máxima protoburguesa. Probablemente todas las revoluciones burguesas fueron decididas de antemano por el ascenso histórico de la clase y tuvieron un ingrediente de ostentación que en arte se manifestó como decoración clasicista. No obstante, esa tendencia a la ruptura histórica difícilmente se habría realizado sin el agudo desastre económico del absolutismo y la crisis financiera en que fracasaron los reformistas fisiócratas bajo Luis XVI. La miseria específica al menos de las masas parisinas pudo desencadenar el movimiento, mientras que en otros países en los que no era tan aguda el proceso burgués de emancipación triunfó sin revolución y en principio no tocó la más o menos absolutista forma de gobierno. La infantil diferenciación entre causa profunda y ocasión externa tiene a favor que por lo menos designa crudamente el dualismo de inmediatez y mediación: las ocasiones son lo inmediato, las llamadas causas más profundas lo que media, lo que se propaga, lo que incorpora los detalles. Incluso en el pasado más reciente se ha podido leer en los hechos mismos la hegemonía de la tendencia. Actos específicamente militares como los bombardeos sobre Alemania funcionaron como *slum clearing*, retroactivamente integrados en aquella transformación de las ciudades que hace tiempo que se puede observar no ya sólo en Norteamérica, sino en toda la tierra. Así como el reforzamiento de la familia en las situaciones de emergencia de los refugiados contuvo ciertamente por

un tiempo la tendencia al desarrollo antifamiliar, pero difícilmente el *trend*; el número de divorcios y el de familias incompletas siguió aumentando al principio también en Alemania. Incluso las incursiones de los conquistadores en los antiguos México y Perú, que allí debieron de experimentarse como invasiones de otro planeta, contribuyeron sangrientamente, de manera irracional para los aztecas e incas, a la expansión de la sociedad burguesamente racional hasta la concepción de *one world* que es teleológicamente inherente al principio de esa sociedad. Tal preponderancia del *trend* en los hechos, de los cuales sin embargo siempre ha menester, acaba por condenar al ridículo la ancestral distinción entre causa y ocasión; toda la distinción, no sólo la ocasión, es exterior, porque la causa está concretamente en la ocasión. Si el desastre económico de la corte fue una palanca para las sublevaciones parisinas, este desastre económico seguía estando en función de una totalidad, el retraso de la economía absolutista de «dispendio» con respecto a la capitalista de rendimiento. Sólo en el todo histórico alcanzan su relevancia incluso momentos que son contrarios a él y por supuesto, como en la Revolución francesa, no hacen sino favorecerlo. Hasta el retraso de las fuerzas productivas de una clase no es absoluto, sino únicamente relativo al avance de las otras. La construcción filosófica de la historia ha menester del conocimiento de todo esto. No es ésta la menor de las razones por las que, como ya en Hegel y Marx, la filosofía de la historia se aproxima tanto a la historiografía como ésta, en cuanto comprensión de la esencia velada por la facticidad, pero condicionante de ésta, meramente sigue siendo posible como filosofía.

Tampoco bajo este aspecto es la dialéctica una manera de jugar con las concepciones del mundo, una postura filosófica elegible entre otras en un muestrario. Lo mismo que la crítica de los conceptos filosóficos presuntamente primeros empuja a ella, la dialéctica es exigida desde abajo. Sólo reducida por la fuerza a un concepto limitado de sí misma excluye de sí la experiencia el concepto enfático en cuanto momento autónomo aunque mediado. Si a Hegel se le puede objetar que en cuanto deificación de lo que es el idealismo absoluto se convirtiera en precisamente el positivismo que él atacaba como filosofía de la reflexión, a la inversa la dialéctica requerida hoy en día no sería solamente una acusación contra la consciencia dominante, sino que también estaría a la altura de ésta, sería el positivismo consumado que en consecuencia por supuesto se niega a sí. La exigencia filosófica de

sumergirse en el detalle, la cual no se deja guiar desde arriba por ninguna filosofía, por intenciones infiltradas en ella, ya se hallaba en Hegel. Sólo que su realización en éste incurría en tautología: su forma de sumergirse en el detalle hace aflorar como por convenio aquel espíritu que desde el principio había sido puesto como algo total y absoluto. A esta tautología se oponía el propósito del Benjamin metafísico, desarrollado en el prólogo al *Origen del* Trauerspiel *alemán*, de salvar la inducción. Su sentencia de que la célula más pequeña de realidad observada pesa tanto como el resto del mundo atestigua tempranamente la autoconsciencia del estado actual de la experiencia; de modo tanto más auténtico porque se formó extraterritorialmente con respecto a las llamadas grandes cuestiones disputadas de la filosofía, de las cuales conviene desconfiar a un concepto transformado de la dialéctica. La prelación de la totalidad sobre el fenómeno se ha de captar en el fenómeno, sobre el cual domina lo que para la tradición pasa por espíritu del mundo; no asumirlo de esta tradición, la platónica en el más amplio sentido, como divino. El espíritu del mundo existe, pero no existe uno, no es espíritu, sino precisamente lo negativo que Hegel se quitó de encima cargándoselo a aquellos que deben obedecerlo y cuya derrota duplica el veredicto de que su diferencia con respecto a la objetividad es lo no-verdadero y malo. El espíritu del mundo se convierte en algo autónomo con respecto a las acciones individuales a partir de las cuales se sintetizan lo mismo que el movimiento global real de la sociedad también las llamadas evoluciones espirituales, y con respecto a los sujetos vivos de estas acciones. Por encima de las cabezas, los atraviesa y en tal medida es de antemano antagónico. El concepto de la reflexión «espíritu del mundo» se desinteresa de los vivos, de los cuales el todo cuya primacía expresa ha menester lo mismo que sólo gracias a ese todo pueden ellos existir. Tal hipóstasis, de modo sólidamente nominalista, era lo que se quería decir con el término marxista «mistificado». Pero la desmontada mistificación tampoco sería según esa teoría sólo ideología. Es igualmente la consciencia deformada de la hegemonía real del todo. En el pensamiento se apropia de la consciencia impenetrable e irresistible de lo universal, el mito perpetuado. Incluso la hipóstasis filosófica tiene su contenido de experiencia en las relaciones heterónomas en las que las de los hombres se han vuelto invisibles. Lo que de irracional hay en el concepto del espíritu del mundo éste lo ha tomado prestado de la irracionalidad del curso del mundo. Pese a ello, no deja de ser fetichista. Hasta el día de hoy la

historia no tiene ningún sujeto global, se construya como se construya. Su sustrato es el complejo funcional de los sujetos individuales reales: «¡La historia no hace nada, "no posee ninguna inmensa riqueza", "no libra ninguna clase de luchas"! Es más bien el hombre, el hombre real, vivo, el que hace todo esto, el que posee y lucha; no es, digamos, la "historia" la que utiliza al hombre como medio para laborar por sus fines –como si se tratase de una persona aparte–, sino que no es más que la actividad del hombre que persigue sus objetivos»[1]. Pero a la historia se le atribuyen esas cualidades porque durante milenios la ley del movimiento de la sociedad ha hecho abstracción de sus sujetos individuales. De igual modo los ha rebajado realmente a meros ejecutores, a meros partícipes en la riqueza social y en la lucha social, lo mismo que, de manera no menos real, sin ellos y su espontaneidad no sería nada. Este aspecto antinominalista Marx lo resaltó una y otra vez, sin por supuesto concederle consecuencia filosófica: «Sólo en cuanto es capital personificado, tiene el capitalista un valor histórico y ese derecho histórico a la existencia... Sólo en cuanto personificación del capital, es el capitalista respetable. Como tal, comparte con el atesorador el instinto absoluto de enriquecerse. Pero lo que en éste aparece como manía individual es en el capitalista efecto del mecanismo social, del cual él no es más que un resorte. Además, el desarrollo de la producción capitalista convierte en ley de necesidad un incremento constante del capital invertido en una empresa industrial, y la competencia impone a todo capitalista individual las leyes inmanentes del modo capitalista de producción como leyes coactivas externas. Le obliga a expandir constantemente su capital para conservarlo, y sólo mediante la acumulación progresiva puede expandirlo»[2].

En el concepto del espíritu del mundo el principio de la omnipotencia divina se ha secularizado como el unificador, el plan del mundo como inexorabilidad de lo que sucede. El espíritu del mundo es venerado como la divinidad; es despojado de sus atributos y de todas sus trazas de providencia y gracia. Se cumple así un pedazo de la dialéctica de la Ilustración: el espíritu desencantado y conservado se conforma al mito o bien regresa al estremecimiento ante algo al mismo tiempo ultrapoderoso y desprovisto de cualidades. De tal naturaleza es la sensación de estar tocado por el espíritu del mundo o de percibir su susurro. Se trata de un abandono al destino. Al igual que la inmanencia de éste, el espíritu del mundo está impregnado de sufrimiento y falibilidad. Su negatividad es bagatelizada como accidente por

la elevación de la inmanencia total a lo esencial. Sin embargo, experimentar el espíritu del mundo como un todo significa experimentar su negatividad. Eso es lo que anunciaba la crítica de Schopenhauer al optimismo oficial. No obstante, resultaba tan obsesiva como la teodicea hegeliana del más acá. Que la humanidad no viva sino en la total interdependencia, que quizá sólo sobreviva gracias a ésta, no refuta la duda schopenhaueriana de que hubiera que aprobar la voluntad de vivir. Pero, sin duda, sobre aquel con quien estuvo el espíritu del mundo se ha posado a veces el reflejo de una felicidad mucho más allá de la desgracia individual: así en la relación de las dotes espirituales individuales con el estado histórico. Si el espíritu individual no está, como le gustaría a la separación vulgar entre individuo y universal, «influido» por lo universal, sino en sí mediado por la objetividad, ésta no puede ser siempre sólo enemiga del sujeto; la constelación cambia con el dinamismo histórico. En fases en que el espíritu del mundo, la totalidad, se oscurece, incluso los significativamente dotados no consiguen llegar a ser lo que son; en otras más benignas, como durante la Revolución francesa e inmediatamente después de ella, hubo mediocres elevados muy por encima de sí. Incluso al hundimiento particular del individuo que está con el espíritu del mundo, precisamente porque se adelanta a su tiempo, se asocia a veces la consciencia de lo no vano. En la música del joven Beethoven resulta irresistible la expresión de la posibilidad de que todo podría llegar a ser bueno. Por frágil que aún sea, la reconciliación con la objetividad trasciende lo siempre igual. Los instantes en que algo particular se libera sin a su vez él mismo, por su propia particularidad, confinar a otro son anticipaciones de lo inconfinado mismo; tal consuelo irradia desde la burguesía temprana hasta su época tardía. Apenas se independizó de él la filosofía hegeliana de la historia, resonó en ella, ya alejándose, la hora de una época en la que era tal el aliento que movía la realización de la libertad burguesa, que ésta se sobrepasó a sí y abrió la perspectiva de una reconciliación del todo en la que el poder de éste se disiparía.

Periodos de estar con el espíritu del mundo, de felicidad más sustancial que la individual, gustaría asociarlos al desencadenamiento de las fuerzas productivas, mientras que el peso del espíritu del mundo amenaza con aplastar a los hombres en cuanto se hace flagrante el conflicto entre las formas sociales bajo las cuales ellos existen y sus fuerzas. Pero también este esquema es demasiado simple: el discurso de la burguesía rampante es de

arcilla. Despliegue y desaherrojamiento de las fuerzas productivas no son opuestos en el sentido de que habría que asignarles fases alternantes, sino verdaderamente dialécticos. El des-aherrojamiento de las fuerzas productivas, acto del espíritu que domina a la naturaleza, tiene afinidad con el dominio violento de la naturaleza. Ésta puede temporalmente pasar a segundo término, pero no se la puede eliminar del concepto de fuerza productiva y a fin de cuentas del de la desaherrojada; en la mera palabra resuena una amenaza. En *El capital* se encuentra el pasaje: «En cuanto fanático de la valorización del valor, obliga» –el valor de canje– «implacablemente a la humanidad a la producción por la producción»[3]. Ahí mismo se vuelve esto contra el fetichismo del proceso de producción en la sociedad del canje, pero además viola el tabú universal que hoy en día pesa sobre la duda de la producción como fin en sí mismo. A veces, las fuerzas productivas técnicas son apenas obstruidas socialmente, pero trabajan en relaciones de producción fijas sin mucho influjo sobre éstas. En cuanto se separa de las relaciones sustentantes entre los hombres, el des-aherrojamiento de las fuerzas no es menos fetichizado que los órdenes; tampoco es más que un momento de la dialéctica, no la fórmula mágica de ésta. En tales fases el espíritu del mundo, totalidad de lo particular, puede transformarse en lo que bajo él se entierra. Si no engaña todo, ése es el signo de la época actual. Por el contrario, en periodos en los que los vivos han menester del progreso de las fuerzas productivas o, al menos, no son visiblemente puestos en peligro por éstas, prepondera, sin duda, la sensación de concordancia con el espíritu del mundo, por más que con el aprensivo barrunto de que se trate de un alto el fuego; también con la tentación para el espíritu subjetivo, bajo la presión de los negocios, de por exceso de celo pasarse, como Hegel, al objetivo. En todo lo cual el espíritu subjetivo sigue siendo también una categoría histórica, algo surgido, cambiante, virtualmente efímero. El todavía no individuado espíritu del pueblo de las sociedades primitivas, que bajo la presión de las civilizadas se reproduce también en éstas, el colectivismo postindividual lo plantea y pone en marcha; el espíritu objetivo tiene entonces un exceso de poder tanto como es un nudo embuste.

Si fuese lo que la *Fenomenología* hegeliana proclamaba, la ciencia de la experiencia de la consciencia, entonces la filosofía no podría, como Hegel de manera progresiva, liquidar soberanamente la experiencia individual de lo universal que se impone como algo irreconciliadamente malo, ni erigirse en

apologeta del poder desde su puesto presuntamente superior. El penoso recuerdo de cómo, por ejemplo en los gremios, por más subjetivamente buena voluntad que tengan sus miembros, se impone lo menor, pone a la hegemonía de lo universal en una evidencia de cuya ignominia no resarce ninguna invocación al espíritu del mundo. La opinión del grupo domina; lo hace mediante la acomodación a la mayoría del grupo o a sus miembros más influyentes, más a menudo gracias a la opinión global que, más allá del grupo, marca la pauta en uno más amplio, sobre todo la aprobada por los miembros del gremio. El espíritu objetivo de la clase alcanza entre los participantes mucho más allá de su inteligencia individual. La voz de éstos es el eco de aquél aunque ellos mismos, por muy defensores de la libertad que subjetivamente puedan ser, no sientan nada de ella; las intrigas sólo se agregan en puntos críticos, como criminalidad manifiesta. El gremio es el microcosmos del grupo de sus pertenecientes, en último término de la totalidad; eso preforma las decisiones. Observaciones omnipresentes de esta clase se asemejan irónicamente a las de la sociología formal de estilo simmeliano. Tienen sin embargo su contenido no en la socialización sin más, en categorías vacías como la de grupo. Son, más bien, algo sobre lo que, conforme a su definición, a la sociología formal no le gusta reflexionar, una reproducción del contenido social; su invarianza no es sino memento de lo poco que en la historia ha cambiado el poder de lo universal, de hasta qué punto ésta sigue siendo prehistoria. El espíritu formal de grupo es un movimiento reflejo de la dominación material. La sociología formal tiene su derecho a la existencia en la formalización de los mecanismos sociales, el equivalente de la dominación que progresa por medio de la ratio. Concuerda con ello el hecho de que manifiestamente las decisiones de esos gremios, por más que según la esencia puedan estar dotadas de contenido, la mayoría de las veces se adoptan bajo puntos de vista jurídico-formales. La formalización no es algo más neutral por comparación con la relación entre las clases. Ésta se reproduce mediante la abtracción, la jerarquía lógica de los niveles de universalidad, y ciertamente también allí donde a las relaciones de dominación se les da motivo para camuflarse tras procedimientos democráticos.

Hegel fue, pues, quien, tras la *Fenomenología* y la *Lógica*, más lejos llevó el culto del curso del mundo en la *Filosofía del derecho*. El medio en que lo malo es justificado por mor de su objetividad y obtiene la apariencia del bien

es en gran medida el de la legalidad, el cual, por cierto, protege positivamente la reproducción de la vida, pero en sus formas existentes resalta sin paliativos, gracias al principio destructivo del poder, lo destructivo en ella. Mientras que la sociedad sin derecho, como en el Tercer Reich, se convirtió en presa de la pura arbitrariedad, el derecho en la sociedad conserva el terror, siempre presta a recurrir a él con ayuda del estatuto aplicable. Hegel suministró la ideología del derecho positivo porque, en la sociedad ya visiblemente antagonista, había la más urgente necesidad de ella. El derecho es el protofenómeno de la racionalidad irracional. En él se convierte en norma el principio formal de equivalencia, mide a todos por la misma vara. Tal igualdad, en la que desaparecen las diferencias, ayuda en secreto a encubrir la desigualdad; mito superviviente en medio de una humanidad sólo en apariencia desmitologizada. Las normas legales amputan lo no cubierto, toda experiencia de lo específico no preformada, en aras de una sistematicidad, sin grietas y, luego, elevan la racionalidad instrumental a una segunda realidad sui géneris. Todo el jurídico es un ámbito de definiciones. Su sistematicidad impone que en él no se incluya nada que se sustraiga a su perímetro cerrado, *quod non est in actis*. Mediante las sanciones del derecho en cuanto instancia social de control, este recinto, ideológico en sí mismo, ejerce, plenamente en el mundo administrado, una violencia real. En las dictaduras pasa a ésta inmediatamente; mediatamente ha estado de siempre en el trasfondo. El hecho de que con el individuo se cometan injusticias tan fácilmente cuando el antagonismo de los intereses le empuja a la esfera jurídica no es, como Hegel quiso hacerle creer, culpa suya por estar demasiado obcecado como para reconocer el propio interés en la norma legal objetiva y las garantías de ésta; más bien es culpa de los constituyentes de la esfera legal misma. Objetivamente verdadera resulta, sin embargo, la descripción que Hegel esboza como un apocamiento presuntamente subjetivo: «El hecho de que el derecho, la eticidad y el mundo real del derecho y de lo ético se aprehendan mediante el pensamiento, que mediante el pensamiento se dé la forma de la racionalidad, esto es, la universalidad y determinidad, la ley, es lo que aquel sentimiento que se reserva el capricho, aquella conciencia que sitúa el derecho en la convicción subjetiva… consideran con razón como lo más hostil a sí. La forma del derecho, como obligación y como ley, es sentida por esa conciencia como letra muerta, fría y como un obstáculo; pues en ella no se reconoce a sí misma, no se sabe, por

tanto, libre, porque la ley es la razón de la cosa y ésta no permite al sentimiento inflamarse en la propia particularidad»[4]. Que la conciencia subjetiva considere «con razón» a la eticidad objetiva como lo más hostil a sí ha salido de la pluma de Hegel por un fallo filosófico. Se le escapa lo que en el mismo aliento discute. Si la conciencia individual considera efectivamente al «mundo real del derecho y de lo ético» como enemigo porque en él no se reconoce a sí misma, eso es algo que no debería despacharse con una aseveración. Pues la dialéctica hegeliana afirma que a este respecto no puede comportarse de otro modo, que no puede reconocerse en esto. Con ello concede que no ha sucedido la reconciliación cuya demostración constituye el contenido de su filosofía. Si el ordenamiento jurídico no le fuese objetivamente extraño y externo al sujeto, una mejor comprensión permitiría reducir el antagonismo para Hegel inevitable; pero Hegel ha experimentado con mucho demasiado a fondo su irreductibilidad como para confiar en eso. De ahí la paradoja de que a la vez enseñe y desmienta la reconciliación de conciencia y norma legal.

Si toda doctrina elaborada en su contenido, positiva, del derecho natural lleva a antinomias, la idea de éste, sin embargo, conserva críticamente la no-verdad del derecho positivo. Hoy en día es la consciencia reificada retraducida a la realidad y aumentando ahí la dominación. Ya, según la mera forma, antes del contenido de clase y la justicia de clase, expresa dominación, la insalvable diferencia entre los intereses individuales y el todo en que se subsumen abstractamente. El sistema de conceptos autoproducidos, que la jurisprudencia madura antepone al proceso vital de la sociedad, se decide de antemano, mediante la subsunción de todo lo individual bajo la categoría, por el orden que el sistema clasificatorio imita. Para su gloria imperecedera anunció Aristóteles esto contra la norma legal abstracta en su doctrina de la ejpieikeiva, de la equidad. Pero cuanto más consecuentemente se desarrollan los sistemas legales, tanto más incapaces se hacen de absorber lo que tiene su esencia en negarse a la absorción. La exigencia de equidad, pensada como correctivo de la injusticia en el derecho, el sistema legal racional puede, por lo regular, desactivarla en cuanto favoritismo y privilegio injusto. La tendencia a ello es universal, del mismo sentido que el proceso económico que reduce los intereses individuales al denominador común de una totalidad que sigue siendo negativa porque debido a su abstracción constitutiva se aleja de los intereses individuales de los que al mismo tiempo se compone sin

embargo. La universalidad, que reproduce la conservación de la vida, pone a ésta al mismo tiempo en peligro en un grado cada vez más amenazador. La violencia de lo universal que se realiza no es, como Hegel pensaba, idéntica a la esencia de los individuos en sí, sino siempre también contraria. Ello no meramente son máscaras teatrales, agentes del valor, en una presunta esfera especial de la economía. Incluso allí donde se imaginan haber escapado a la primacía de la economía, hasta bien hondo en su psicología, la *maison tolerée* de lo inaprehensiblemente individual, reaccionan bajo la coacción de lo universal; cuanto más idénticos son a éste, tanto más no-idénticos son a su vez a él en cuanto obedientes sin defensa. En los individuos mismos se expresa el hecho de que el todo junto con ellos sólo se conserva por medio del antagonismo. Innumerables veces, hombres incluso conscientes y capaces de la crítica de la universalidad se ven obligados por ineludibles motivos de autoconservación a acciones y actitudes que ayudan a lo universal a afirmarse ciegamente mientras según la consciencia se le oponen. Únicamente porque para sobrevivir han de hacer cosa propia de lo a ellos extraño nace la apariencia de esa reconciliación que la filosofía hegeliana, que incorruptible reconoció la hegemonía de lo universal, transfiguró corrupta en idea. Lo que brilla como si estuviera por encima de los antagonismos es una misma cosa con la opresión universal. Lo universal se encarga de que lo particular a él sometido no sea mejor que él mismo. Ése es el núcleo de toda la identidad instaurada hasta el día de hoy.

Mirar a la cara a la hegemonía de lo universal perjudica psicológicamente hasta lo insoportable el narcisismo de todos los individuos y el de una sociedad democráticamente organizada. Calar la mismidad como no-existente, como ilusión, empujaría fácilmente la desesperación objetiva de todos a convertirse en la subjetiva y los privaría de la creencia que la sociedad individualista implanta en ellos: que ellos, los individuos, son lo sustancial. Para que el interés individual funcionalmente determinado se satisfaga de alguna manera bajo las formas establecidas, tiene que convertirse él mismo en lo primario; el individuo tiene que confundir lo que para él es inmediato con la prwvth oujsiva. Tal ilusión subjetiva es objetivamente causada: sólo a través del principio de la autoconservación individual, con toda su estrechez de miras, funciona el todo. Compele a todos los individuos a mirar únicamente por sí, merma la comprensión de la objetividad y por eso se convierte objetivamente más que nunca en el mal. La consciencia

nominalista refleja un todo que pervive gracias a la particularidad y a la obstinación de ésta; literalmente ideología, socialmente apariencia necesaria. El principio universal es el de la singularización. Ésta, embrujada al precio de su ser-ahí para no darse cuenta de hasta qué punto es algo mediado, se cree la conciencia indudable. De ahí la difusión popular del nominalismo filosófico. Cada ser-ahí individual debe tener la prelación sobre su concepto; el espíritu, la consciencia de los individuos, no debe estar más que en los individuos y no así lo supraindividual que en ellos se sintetiza y lo único por lo que piensan. Las mónadas se cierran tan encarnizadamente a su dependencia real de la especie como al aspecto colectivo de todas sus formas y contenidos de consciencia: de las formas, que son ellas mismas aquello universal que el nominalismo niega; de los contenidos, aunque el individuo no encuentra ninguna experiencia, ni siquiera ningún llamado material empírico, que no haya sido predigerido y suministrado por lo universal.

Por comparación con la reflexión epistemocrítica sobre lo universal en la consciencia individual, ésta tiene también derecho a no dejarse consolar por el mal, el pecado y la muerte con la invocación de lo universal. En Hegel lo recuerda la doctrina, aparentemente paradójica frente a la de la mediación universal, pero grandiosamente asociada a ésta, de lo inmediato que se restablece universalmente. Pero, difundido como consciencia precientífica y a partir de ahí dirigiendo de nuevo hoy en día la ciencia, el nominalismo, que hace profesión de su ingenuidad –en el instrumentario positivista no falta el orgullo de ser ingenuo y la categoría del «lenguaje cotidiano» es su eco–, no se preocupa de los coeficientes históricos en la relación entre lo universal y lo particular. Una verdadera prelación de lo particular no podría ella misma lograrse más que mediante la transformación de lo universal. Instalarlo sin más como algo que es ahí es una ideología complementaria. Ésta oculta hasta qué punto lo particular se ha convertido en función de lo universal, lo cual, según la forma lógica, tampoco ha dejado nunca de ser. A lo que el nominalismo se agarra como a su posesión más segura es utopía: de ahí su odio al pensamiento utópico, el de la diferencia de lo existente. La rutina científica simula que, instaurado por mecanismos de dominación sumamente reales, el espíritu objetivo, que mientras tanto está planeando también los contenidos de consciencia de su ejército de reserva, no resulta sino de la suma de sus reacciones subjetivas. Pero éstas hace tiempo que no son sino las secundinas de esa universalidad que solícitamente agasaja a los hombres para

mejor poder esconderse tras ellos, tutelarlos mejor. El espíritu del mundo ha puesto él mismo en marcha la representación subjetivistamente obstinada de la ciencia que apunta a un sistema autárquico, empírico-racional, de ésta en lugar en comprender la sociedad en sí objetiva y que ejerce su dictado desde arriba. La rebelión otrora críticamente ilustrada contra la cosa en sí se ha convertido en el sabotaje del conocimiento, aunque incluso en la más raquítica conceptualización científica sobreviven huellas de la por su parte no menos raquítica cosa misma. La repulsa kantiana en el capítulo de las anfibologías a conocer el interior de las cosas es la ultima ratio del programa baconiano. Como indicio histórico de su verdad tenía el rechazo del dogmatismo escolástico. El motivo, sin embargo, se invierte cuando lo por él prohibido al conocimiento es su condición epistemológica y real; cuando el sujeto cognoscente reflexiona sobre sí como momento de lo universal por conocer, sin no obstante igualarse totalmente con éste. Es un contrasentido prohibirle conocer desde dentro dónde habita y dónde tiene tanto de su propio interior; hasta tal punto, era el idealismo hegeliano más realista que Kant. Cuando la conceptualización científica entra en conflicto con su ideal de facticidad no menos que con el de la simple razón de ejecutor antiespeculativo, del cual se las da, su aparato se ha convertido en la no-razón. El método reprime arbitrariamente lo que sería su obligación conocer. El ideal cognitivo positivista de los modelos en sí coherentes y no contradictorios, lógicamente inobjetables, no cabe sostenerlo debido a la contradicción inmanente de lo por conocer, de los antagonismos del objeto. Éstos son los de lo universal y lo particular en la sociedad, y el método los niega antes de todo contenido.

La experiencia de esa objetividad preordenada al individuo y a la consciencia de ésta es la de la unidad de la sociedad totalmente socializada. El estrecho parentesco que con ella mantiene la idea filosófica de la identidad absoluta consiste en que no tolera nada exterior a ella misma. Por más que la elevación de la unidad a filosofía la haya podido realzar engañosamente a costa de lo plural, su prelación, que para la tradición filosófica triunfante desde los eléatas pasa por ser el *summum bonum*, no lo es ciertamente, sino un *ens realissimum*. Realmente le pertenece algo de la trascendencia que los filósofos celebran en la unidad en cuanto idea. Mientras que la sociedad burguesa desarrollada –y ya el más antiguo pensamiento de la unidad era

urbano, rudimentariamente burgués– se componía de innumerables espontaneidades singulares de individuos que se conservaban a sí mismos y en su autoconservación dependían mutuamente, entre la unidad y los individuos no reinaba de ningún modo ese equilibrio que los teoremas justificatorios dan por establecido. La no-identidad entre unidad y pluralidad tiene en cambio la forma de la prelación del uno, en cuanto identidad del sistema que no deja escapar nada. Sin las espontaneidades individuales, la unidad no se habría producido y, en cuanto su síntesis, era algo secundario; el nominalismo advertía esto. Pero, a medida que, a través de las necesidades de la autoconservación de lo plural, o meramente en virtud de las relaciones irracionales de dominación que abusaron de ellas como pretexto, se fue tejiendo de manera cada vez más densa, capturó a todos los individuos bajo pena de eliminación, los integró, según el término de Spencer, los absorbió, incluso contra su evidente interés individual, con su legalidad. Eso puso entonces fin paulatinamente a la diferenciación progresiva de la que Spencer aún podía hacerse la ilusión de que acompañaba necesariamente a la integración. Mientras que, inmutablemente, el uno y todo sólo se forme en virtud de las particularidades por él comprendidas bajo sí, se forma sin contemplaciones por encima de ellas. Lo que se realiza por mediación del individuo y de muchos es y no es también el asunto propio de los muchos: cada vez tienen menos poder sobre ello. Su suma es al mismo tiempo su otro; de esta dialéctica aparta adrede la mirada la hegeliana. En la medida en que los individuos se dan de alguna manera cuenta de la prelación de la unidad sobre ellos, esta prelación se les refleja como el ser-en-sí de lo universal con que de hecho tropiezan: se les inflige hasta en lo más íntimo incluso cuando ellos mismos se lo infligen. La sentencia h[ϑoς ajnϑrwvpwς daivmon, que la manera de ser, como tal siempre modelada por lo universal, es para el hombre un destino, tiene más verdad que la de un determinismo caracterológico; lo universal por que cada individuo se determina en general como unidad de su particularización está tomado de lo exterior a él y es, por tanto, también tan heterónomo al individuo como sólo lo que otrora se suponía que le imponían los demonios. La ideología del ser-en-sí de la idea es tan poderosa porque es la verdad, pero es la negativa; se convierte en ideología por su transformación en positiva. Una vez han aprendido la supremacía de lo universal, en cuanto lo superior que tienen que aplacar, a los hombres les es casi ineludible transfigurarla en el espíritu. La coacción se les convierte en sentido. No sin

cierta razón: pues lo abstractamente universal del todo que ejerce la coacción está hermanado con la universalidad del pensamiento, el espíritu. Lo cual a su vez permite a éste en su sustrato retroproyectarse en esa universalidad como si estuviera realizado en ésta y tuviera para sí su propia realidad. En el espíritu la unanimidad de lo universal se ha convertido en sujeto, y la universalidad no se afirma en la sociedad más por el medio del espíritu, la operación de abstracción que éste lleva a cabo de modo sumamente real. Ambos convergen en el canje, algo al mismo tiempo subjetivamente pensado y objetivamente válido en que, sin embargo, la objetividad de lo universal y la determinación concreta de los sujetos individuales, precisamente porque se hacen conmensurables, se oponen irreconciliadamente. En nombre del espíritu del mundo el espíritu es afirmado e hipostasiado meramente como lo que en sí de siempre ha sido ya; en él, como reconoció Durkheim, al que por eso se acusó de metafísica, la sociedad se adora a sí misma, su coacción como omnipotencia. La sociedad puede encontrarse confirmada por el espíritu del mundo, pues de hecho ella posee todos los atributos que ella luego adora en el espíritu. La veneración mítica de éste no es una pura mitología conceptual: es un gesto de gratitud por el hecho de que en las fases históricas más desarrolladas todos los individuos no vivieron más que por la mediación de esa unidad social que no se agotó en ellos y que, cuanto más prolongada, más se aproxima a su perdición. Si hoy en día, sin que ellos se den cuenta, su existencia les es literalmente otorgada por los grandes monopolios y poderes de manera revocable, se cumple lo que de siempre el concepto enfático de sociedad ha tenido teleológicamente en sí. La ideología ha autonomizado al espíritu del mundo porque en potencia ya estaba autonomizado. Pero el culto de las categorías de éste, por ejemplo de la sumamente formal de grandeza, incluso aceptada por Nietzsche, meramente refuerza en la consciencia su diferencia de todos los individuos, como si fuera ontológica; con ello el antagonismo y la calamidad previsible.

No sólo hoy en día la razón del espíritu del mundo, comparada con la potencial, con el interés global de los sujetos individuales unidos, del cual aquél difiere, es la no-razón. A Hegel, como a todos los que de él aprendieron, se le ha reprochado la equiparación de categorías lógicas aquí, de la filosofía de la historia y sociales allí, como metavbasiς eijς a[llo gevnoς: ésta sería aquella punta del idealismo especulativo que, a la vista de la inconstruibilidad de la empiria, habría que desmochar. Sin embargo,

precisamente esa construcción hacía justicia a la realidad. El toma y daca de la historia, lo mismo que, en su progresión hacia la totalidad, el principio de equivalencia en la relación social entre los sujetos individuales, procede según la logicidad que se supone que Hegel meramente proyecta de modo interpretativo en ella. Sólo que esta logicidad, la primacía de lo universal en la dialéctica de lo universal y lo particular, es un *index falsi*. Tan inexistente como la libertad, la individualidad, todo lo que Hegel pone en identidad con lo universal, es también esa identidad. En la totalidad de lo universal se expresa el propio fracaso de éste. Lo que no aguanta nada particular se delata por ello a sí mismo como algo que domina particularmente. La universal que se impone es ya la razón limitada. No es meramente unidad dentro de la multiplicidad, sino que, en cuanto postura ante la realidad, es estampada, unidad sobre algo. Pero así, según la pura forma, es en sí antagónica. La unidad es la escisión. La irracionalidad de la ratio particularmente realizada dentro de la totalidad social no es extrínseca a la ratio, no es provocada exclusivamente por su aplicación. Más bien le es inmanente. Medida con una razón plena, la válida se desvela ya en sí, según su principio, como polarizada y por tanto irracional. La Ilustración está sujeta a la dialéctica: ésta se encuentra en su propio concepto. La ratio cabe hipostasiarla tan poco como cualquier otra categoría. En su figura al mismo tiempo universal y antagonista ha coagulado espiritualmente el traspaso a la especie del interés de los individuos por la autoconservación. Obedece a una lógica que la gran filosofía burguesa reprodujo en puntos históricos angulares como Hobbes y Kant: sin la cesión del interés por la autoconservación a la especie, la mayoría de las veces representada por el Estado en el pensamiento burgués, en las relaciones sociales más desarrolladas el individuo no podría conservarse a sí mismo. Sin embargo, a causa de esta transferencia necesaria para los individuos, la racionalidad universal entra casi inevitablemente en oposición con los hombres particulares, a los que tiene que negar para llegar a ser universal y a los que simula y no meramente simula servir. En la universalidad de la ratio, que ratifica la indigencia de todo lo particular, su dependencia con respecto al todo, se despliega, gracias al proceso de abstracción en que estriba, su contradicción con lo particular. La razón omnidominante que se instaura sobre otro se estrecha necesariamente también a sí misma. El principio de la identidad absoluta es en sí contradictorio. Perpetúa la no-identidad como oprimida y dañada. Una huella

de esto se incluyó en el esfuerzo de Hegel por absorber la no-identidad en la filosofía de la identidad y hasta determinar la identidad por la no-identidad. Él deforma sin embargo las cosas al afirmar lo no-idéntico, admitir lo no-idéntico como algo por supuesto necesariamente negativo y desconocer la negatividad de lo universal. Le falta simpatía para con la utopía de lo particular sepultada bajo la universalidad, para con la no-identidad que sólo existiría cuando la razón realizada hubiera dejado por debajo de sí a la particular de lo universal. La por él vapuleada consciencia de la injusticia que el concepto de lo universal implica debería respetarla por la universalidad misma de la injusticia. Cuando al principio de la época moderna el *condottiero* Franz von Sickingen, mortalmente herido, encontró para su destino las palabras «nada sin causa», estaba expresando ambas cosas con la fuerza de la época: la necesidad del curso social del mundo que lo condenaba a la destrucción y la negatividad del principio de un curso del mundo que discurre conforme a la necesidad. Es absolutamente incompatible con la felicidad, incluida la del todo. El contenido de experiencia en la fórmula es más que la vulgaridad de la validez universal del principio de causalidad. La consciencia de la persona individual presiente en lo que le sucede la interdependencia universal. Su destino en apariencia aislado refleja al todo. Lo que antaño representaba el nombre mitológico de destino no es en cuanto algo desmitologizado menos mítico que la secular «lógica de las cosas». Ésta, figura de la particularización del individuo, es marcada a fuego en él. Eso fue lo que motivó objetivamente la construcción hegeliana del espíritu del mundo. Éste da por una parte cuenta de la emancipación del sujeto. Tiene que haberse retirado de la universalidad para percibirla en sí y para él. Por otra parte, la conexión de las acciones sociales individuales tiene que haberse anudado en una totalidad compacta, predeterminante del individuo, como nunca pudo serlo en la época feudal.

El concepto de historia universal, en cuya validez se inspiró la filosofía hegeliana de modo parecido a como lo hizo la kantiana en la de las ciencias matemáticas de la naturaleza, se hizo tanto más problemático cuanto más se acercaba el mundo unificado a un proceso global. Por un lado, la ciencia histórica en progreso positivista rompió la representación de la totalidad y de la continuidad ininterrumpida. Sobre ella la construcción filosófica tenía la dudosa ventaja de un menor conocimiento de los detalles que con bastante

facilidad se apuntó como distancia soberana; por supuesto, también menos miedo a decir lo esencial, que sólo se perfila en la distancia. Por otra parte, la filosofía avanzada tenía que percibir como discontinuo el acuerdo entre la historia universal y la ideología[5], y la vida atormentada. Hegel mismo había concebido la historia universal como unitaria meramente gracias a sus contradicciones. Con la inversión dialéctica de la dialéctica, el acento más intenso recayó sobre la comprensión de la discontinuidad de lo que ninguna unidad del espíritu y el concepto mantiene consoladoramente cohesionado. Sin embargo, la discontinuidad y la historia universal se han de pensar juntas. Eliminar la segunda como residuo de superstición metafísica consolidaría espiritualmente la mera facticidad como lo único que hay que conocer y por tanto que aceptar, lo mismo que antes el gesto soberano que ordenó los hechos a la marcha totalitaria del espíritu uno los confirmaba como sus expresiones. La historia universal ha de construirse y negarse. La afirmación de un plan universal hacia lo mejor que se manifestaría en la historia y la cohesionaría sería cínica después de las catástrofes y a la vista de las futuras. Pero no por eso se ha de negar la unidad que suelda los momentos discontinuos, caóticamente desperdigados, y las fases de la historia de la dominación de la naturaleza, que progresa en la de los hombres y acaba en la de la naturaleza interior. No hay ninguna historia universal que lleve desde el salvaje hasta la humanidad, sí sin duda una que lleva de la honda a la megabomba. Acaba en la amenaza total de la humanidad organizada a los hombres organizados, en la quintaesencia de la discontinuidad. Hegel es así verificado hasta el horror y puesto boca abajo. Si él transfiguró la totalidad del sufrimiento histórico en la positividad del absoluto que se realiza, el uno y todo que hasta el día de hoy, con pausas para tomar aliento, no deja de avanzar sería teleológicamente el sufrimiento absoluto. La historia es la unidad de la continuidad y la discontinuidad. La sociedad no se mantiene en vida a pesar de su antagonismo, sino gracias a él; el interés de lucro y con él la relación de las clases son objetivamente el motor del proceso productivo del que depende la vida de todos y cuya primacía tiene su punto de fuga en la muerte de todos. Esto implica también lo reconciliador en lo irreconciliable: puesto que es lo único que permite a los hombres vivir, sin ello ni siquiera existiría la posibilidad de una vida transformada. Lo que históricamente creó esa posibilidad puede igualmente destruirla. El espíritu del mundo, digno objeto de definición, habría que definirlo como catástrofe permanente. Bajo

el principio de identidad que todo lo subyuga, lo que no entra en la identidad y se sustrae a la racionalidad planificadora en el reino de los medios se convierte en algo angustioso, represalia por aquella desgracia que la identidad inflige a lo no-idéntico. Apenas cabría interpretar filosóficamente la historia de otra manera sin transformarla por encantamiento en idea.

No son ociosas las especulaciones sobre si el antagonismo en el origen de la sociedad humana, un pedazo de la historia natural prolongada, fue heredado como el principio *homo homini lupus*, o bien devino ϑevsei; y sobre si, en caso de haber surgido, derivó de las necesidades de la supervivencia de la especie y no, por así decir contingentemente, de arcaicos actos arbitrarios de toma del poder. Con lo cual, por supuesto, la construcción del espíritu se vendría abajo. Lo históricamente universal, la lógica de las cosas que se condensa en la necesidad de la tendencia global, se basaría en algo fortuito, algo externo a ella; su existencia no habría sido necesaria. No sólo Hegel, sino también Marx y Engels, seguramente en ninguna parte tan idealistas como en la relación con la totalidad, la duda sobre la inevitabilidad de ésta, a la cual sin embargo se le impone el propósito de cambiar el mundo, la habrían rechazado como un ataque mortal a su propio sistema en lugar de al dominante. Marx, desconfiando de toda antropología, se guarda de transponer el antagonismo a la esencia humana o a un tiempo primordial que se esboza más bien según el *topos* de la edad de oro, pero insiste tanto más tenazmente en su necesidad histórica. La economía tendría la primacía sobre la dominación, la cual no podría ser derivada más que económicamente. La controversia difícilmente se ha de resolver con hechos; se pierden en la penumbra de la historia primitiva. Pero el interés por ésta fue sin duda tan poco por los hechos históricos como otrora por el contrato social, que ya Hobbes y Locke difícilmente consideraban realmente consumado[6]. De lo que incluso entre los hegelianos ateos Marx y Engels se trataba era de la divinización de la historia. La primacía de la economía tiene que fundamentar con rigor histórico el final feliz como inmanente a ella; el proceso económico produciría las relaciones políticas de dominación y las derribaría hasta llegar a la liberación, mediante la coacción, de la coacción de la economía. Sin embargo, por su parte la intransigencia de la doctrina, sobre todo en Engels, era precisamente política. Él y Marx querían la revolución en cuanto la de las relaciones económicas en la sociedad en su totalidad, en el nivel fundamental de su autoconservación, no como cambio de las reglas de juego de la

dominación, su forma política. El tiro iba dirigido contra los anarquistas. Lo que movió a Marx y Engels a traducir lo que, por así decir, aún era el pecado original de la humanidad, su protohistoria, a economía política –por más que el mismo concepto de ésta, encadenado a la totalidad de la relación de canje, sea algo tardío– fue la espera de una revolución inmediatamente inminente. Como ésta la querían para el día siguiente, lo que para ellos tenía la máxima actualidad era la desarticulación de las orientaciones de las que tenían que temer que serían derrotadas análogamente a como antaño Espartaco o los campesinos sublevados. Eran enemigos de la utopía por mor de la realización de ésta. Su *imago* de la revolución se estampó en la del mundo primitivo; el peso abrumador de las contradicciones económicas en el capitalismo parecía exigir su derivación de la objetividad acumulada del históricamente más fuerte desde tiempos inmemoriales. No podían sospechar lo que luego sucedió con el fracaso de la revolución incluso allí donde triunfó: que la dominación puede perdurar más allá de la economía planificada, que por supuesto ellos no habrían confundido con el capitalismo de Estado; un potencial que prolonga más allá de su fase específica el rasgo antagonista, desarrollado por Marx y Engels, de la economía dirigida contra la mera política. El aguante de la dominación tras la caída de lo que la crítica de la economía política tenía por objeto principal permitió triunfar a bajo coste a la ideología según la cual la dominación se ha de deducir bien de formas de organización social presuntamente inevitables, por ejemplo de la centralización, bien de las de una consciencia abstraída del proceso real –la ratio–, y que luego, con franca aprobación o con lágrimas de cocodrilo, profetiza a la dominación un futuro infinito mientras haya, bajo la forma que sea, sociedad organizada. Mantiene contra esto su vigor la crítica de una política fetichizada como ente-en-sí o del espíritu inflado en su particularidad. Pero los acontecimientos del siglo XX han afectado a la idea de la totalidad histórica en cuanto la de una necesidad económica calculable. Sólo si pudiese haber sido de otro modo, si la totalidad, apariencia socialmente necesaria en cuanto hipóstasis extraída de los hombres individuales, se rompe en la pretensión de su absolutidad, conserva la consciencia social crítica la libertad de pensar que alguna vez pueda ser de otro modo. La teoría sólo puede mover el inmenso peso de la necesidad histórica si ésta es reconocida como apariencia convertida en realidad, la determinación histórica como metafísicamente contingente. La metafísica de

la historia estorba tal conocimiento. A la catástrofe que se prepara corresponde más bien la suposición de una catástrofe irracional en los comienzos. Hoy en día, la abortada posibilidad de lo otro se ha concentrado en la de, pese a todo, evitar la catástrofe.

Hegel, sin embargo, el de la *Filosofía de la historia* y la *Filosofía del derecho* sobre todo, eleva la objetividad histórica, tal como nació, a la trascendencia: «Esta sustancia universal no es lo mundano; lo mundano pugna impotente contra ella. Ningún individuo puede ir más allá de esta sustancia; puede sin duda distinguirse de otros individuos singulares, pero no del espíritu del pueblo»[7]. Según esto, lo contrario a lo «mundano», lo no-idénticamente impuesto de la identidad al ente particular, sería supramundano. Incluso tal ideología tiene su pizca de verdad: también el crítico del propio espíritu del pueblo está encadenado a lo a él conmensurable mientras la humanidad esté desperdigada en naciones. En el pasado reciente, la constelación entre Karl Kraus y Viena es el modelo más grande de ello, por supuesto la mayoría de las veces citado difamatoriamente. Pero en Hegel, como siempre que tropieza con algo que le estorba, esto no sucede tan dialécticamente. El individuo, continúa, «puede ser más rico en espíritu que muchos otros, pero no puede superar al espíritu del pueblo. Los ricos en espíritu son sólo los que saben del espíritu del pueblo y saben regirse por él»[8]. Con rencor –en el empleo de la palabra «rico en espíritu» no puede dejar de percibirse– describe Hegel la relación muy por debajo del nivel de su propia concepción. «Regirse por él» sería literalmente mera adaptación. Como si se viera obligado a la confesión, descifra como quiebra permanente la identidad afirmativa por él enseñada y postula subordinación de lo más débil a lo más fuerte. Eufemismos como el de la *Filosofía de la historia,* según el cual, en el curso de la historia del mundo, «algunos individuos han sido mortificados»[9], se aproximan mucho, involuntariamente, a la consciencia de la irreconciliación, y la fanfarria «En el deber el individuo se libera a la libertad sustancial»[10], por lo demás un lugar común de todo el idealismo alemán, ya no se puede distinguir de su parodia en la escena del médico en el *Wozzeck*, de Büchner. Hegel le pone en boca de la filosofía «que no hay ningún poder sobre el poder del bien, de Dios, que le impida a éste hacerse valer, que Dios tiene razón, que la historia del mundo no representa nada más que el plan de la Providencia. Dios gobierna el mundo;

el contenido de su gobierno, la realización de su plan, es la historia del mundo, comprender ésta es la tarea de la filosofía de la historia del mundo, y su presupuesto es que el ideal se realiza, que sólo tiene realidad lo que es conforme a la idea»[11]. El espíritu del mundo parece haberse puesto a la obra con mucha astucia cuando Hegel, a modo de coronación de su edificante prédica, para emplear una expresión de Arnold Schönberg, remeda anticipadamente a Heidegger: «Pues la razón es la percepción de la obra divina»[12]. El pensamiento omnipotente tiene que abdicar y, en cuanto mera percepción, hacerse condescendiente; Hegel moviliza representaciones griegas más acá de la experiencia de la individualidad para dorar la heteronomía de lo sustancialmente universal. En tales pasajes se salta toda la dialéctica histórica y sin vacilar proclama como la verdadera la antigua figura de la eticidad, la misma que primero fue la de la filosofía griega oficial y luego la de los colegios alemanes: «Pues la eticidad del Estado no es la moral, la refleja, en la que domina la propia convicción; ésta es más asequible al mundo moderno, mientras la verdadera y antigua radica en que cada cual se atenga a su deber»[13]. El espíritu objetivo se venga de Hegel. Como panegirista de lo espartano, con la expresión «atenerse a su deber» anticipa en cien años la jerga de la autenticidad. Él se rebaja a conceder a las víctimas una confortación decorativa, sin tocar la sustancialidad de la situación de la que son víctimas. Lo que ronda detrás de sus explicaciones superiores era ya antes calderilla en el patrimonio burgués de Schiller. Éste, en *La campana*, no sólo hace que el padre de familia, tras el incendio de todas sus posesiones, coja el bastón del viajero, que es a la vez el bastón del mendigo, sino que le ordena además hacerlo con alegría; por el honor de la nación, que por lo demás es abyecta, le impone darlo todo sin tampoco dejar de estar contento. El terror del buen ánimo interioriza la *contrainte sociale*. Tal exageración no es un lujo poético; el pedagogo social idealista tiene que hacer algo extra, pues sin el logro suplementario e irracional de la identificación resultaría hasta demasiado flagrante que lo universal roba a lo particular lo que le promete. Hegel asocia el poder de lo universal con el concepto estético-formal de grandeza: «Éstos son los grandes de un pueblo, guían al pueblo conforme al espíritu universal. Las individualidades, por tanto, desaparecen para nosotros y sólo tienen valor para nosotros en cuanto aquellas que ponen en la realidad lo que el espíritu del pueblo quiere»[14]. La desaparición de las individualidades decretada de un manotazo, algo negativo que la filosofía se

arroga saber como algo positivo sin que realmente cambie nada, es el equivalente a la brecha permanente. La violencia del espíritu del mundo sabotea lo que en un pasaje posterior Hegel celebra en el individuo: «que si es conforme a su sustancia, lo es por sí mismo»[15]. La expeditiva formulación toca, sin embargo, algo serio. El espíritu del mundo es «el espíritu del universo tal como se explicita en la consciencia humana; los hombres se comportan con respecto a éste como individuos con respecto al todo que es su sustancia»[16]. Esto es cantarle las cuarenta a la concepción burguesa del individuo, al nominalismo vulgar. Lo que se obstina en sí mismo como en lo inmediatamente cierto y sustancial se convierte precisamente por ello en agente de lo universal, individualidad para la representación engañosa. En eso coincidió Hegel con Schopenhauer; aventajaba a éste en la comprensión de que con la dialéctica de individuación y universal no se acaba con la negación abstracta de lo individual. Pero no sólo a Schopenhauer, sino a Hegel mismo, se le sigue pudiendo objetar que el individuo, manifestación necesaria de la esencia, de la tendencia objetiva, tiene a su vez razón contra ésta en la medida en que la confronta con su exterioridad y falibilidad. Eso se implica en la doctrina hegeliana de lo sustancial del individuo por sí mismo. Sin embargo, en lugar de desarrollarlo, se empecina en una contraposición abstracta entre lo universal y lo particular que para su propio método tendría que ser insoportable[17].

La comprensión de la unidad de lo particular y lo universal que a veces hace pasar por identidad se opone a tal separación de lo sustancial y la individualidad no menos que a la consciencia embarazosamente inmediata: «Pero la particularidad es, en cuanto universalidad, en y para sí misma, no por medio de un traspasar, tal relación inmanente; es totalidad en ella misma, y simple determinación, esencialmente principio. No tiene ninguna otra determinidad que aquella que está puesta por lo universal mismo y que resulta de aquel mismo de la manera siguiente. Lo particular es lo universal mismo, pero es su diferencia o relación con otro, su aparecer hacia lo externo; ahora bien, no hay ningún otro del que lo particular sería diferente que lo universal mismo. – Lo universal se determina de modo que es él mismo lo particular; la determinidad es su diferencia; es diferente sólo de sí mismo»[18]. Según esto, lo particular sería inmediatamente lo universal, ya que únicamente a través de lo universal encuentra toda determinación de su particularidad; según él, concluye Hegel de un modo una y otra vez

recurrente, lo particular no sería nada. La historia moderna del espíritu, y no sólo ella, ha sido el trabajo de un Sísifo apologético en su empeño por eliminar lo negativo de lo universal. Todavía en Kant el espíritu lo recuerda frente a la necesidad: trataba de limitar ésta a la naturaleza. En Hegel la crítica de la necesidad es escamoteada: «La consciencia del espíritu debe tomar forma en el mundo; el material de esta realización, su suelo, no es otro que la consciencia universal, la consciencia de un pueblo. Esta consciencia contiene y por ella se rigen todos los fines e intereses del pueblo; esta consciencia constituye los derechos, costumbres, religiones del pueblo. Es lo sustancial del espíritu de un pueblo, aun cuando los individuos no lo saben, sino que está ahí constituido como un presupuesto. Es como una necesidad; el individuo se educa en esta atmósfera, no sabe de nada más. Pero, sin embargo, no es meramente educación ni consecuencia de la educación; sino que esta consciencia es desarrollada a partir del individuo mismo; no le es enseñada: el individuo es en esta sustancia»[19]. La formulación hegeliana «es como una necesidad» es muy adecuada a la hegemonía de lo universal; el «como», indicio de la esencia meramente metafórica de tal necesidad, roza fugazmente en ella lo aparente de lo más real de todo. La duda sobre la bondad de lo necesario se desecha enseguida y contra viento y marea se asevera que precisamente la necesidad es libertad. El individuo, se lee en Hegel, «es en esta sustancia», esa universalidad que para él todavía coincidía con los espíritus de los pueblos. Pero su positividad es ella misma negativa y tanto más cuanto más positivamente se comporta; la unidad, tanto peor cuanto más a fondo se apodera de lo plural. Su elogio lo recibe del vencedor, el cual no porque lo sea del espíritu renuncia al cortejo triunfal, a la ostentación de que lo infligido sin descanso a los muchos es el sentido del mundo. «Es lo particular lo que se agota en la lucha mutua y de lo que una parte sucumbe. Pero incluso en la lucha, en la ruina de lo particular resulta lo universal. Éste no es estorbado.»[20] Hasta hoy en día no lo ha sido. Sin embargo, según Hegel lo universal tampoco sería sin eso particular que él determina; como algo desprendido. Identificar perentoriamente lo universal y lo particular no determinado, equiparar la mediatez de ambos polos del conocimiento, la *Lógica* de Hegel, también en él a priori una doctrina de las estructuras universales, sólo puede hacerlo porque trata de lo particular en absoluto como lo particular, sino meramente de la particularidad, ella misma ya algo conceptual[21]. La primacía lógica de lo universal así establecida

proporciona el fundamento a la opción hegeliana por la prevalencia social y política. A Hegel habría que concederle que es imposible pensar no meramente la particularidad, sino lo particular mismo, sin el momento de lo universal, el cual distingue lo particular, lo acuña, en cierto sentido hace de él lo particular. Pero el hecho de que un momento haya dialécticamente menester del otro, oponerse contradictoriamente a él, no reduce, como Hegel sin duda sabía pero a veces le encantaba olvidar, ni a éste ni a aquél a un mh o[n. De lo contrario se estipula la validez absoluta, ontológica, de la lógica de la pura no-contradicción, que la demostración dialéctica de los «momentos» había roto; en último término la posición de algo absolutamente primero –del concepto–, para el que el hecho debe ser secundario, pues según la tradición idealista «deriva» del concepto. Mientras que sobre lo particular no se puede predicar nada sin determinidad y por tanto sin universalidad, en ello no desaparece el momento de algo particular, opaco, a que se refiere y en que se apoya esa predicación. Ésta se mantiene en medio de la constelación; de lo contrario la dialéctica se reduciría a la hipóstasis de la mediación sin conservar los momentos de la inmediatez, como Hegel prudentemente quería de ordinario.

La crítica inmanente de la dialéctica hace estallar el idealismo hegeliano. El conocimiento apunta a lo particular, no a lo universal. Su verdadero objeto lo busca en la determinación posible de la diferencia de eso particular, incluso con respecto a lo universal que ella critica como algo sin embargo inevitable. Pero si la mediación de lo universal por lo particular y de lo particular por lo universal se reduce sin más a la abstracta norma formal de la mediación, lo particular tiene que pagar por ello hasta su liquidación autoritaria en las partes materiales del sistema hegeliano: «Qué debe hacer el hombre, cuáles son los deberes que tiene que cumplir para ser virtuoso, es fácil decirlo en una comunidad ética: por su parte, nada más debe hacer sino lo que en sus relaciones le ha sido prescrito, señalado y advertido. La honestidad es lo universal que puede exigírsele en parte legal, en parte éticamente. Pero, para el punto de vista moral, aparece fácilmente como algo subordinado, por encima de lo cual se debe exigir aún algo más en sí y en relación con los demás; pues la manía de ser algo particular no se satisface con lo que es en sí y para sí y universal; sólo en una excepción encuentra la consciencia de la peculiaridad»[22]. Si Hegel hubiese llevado la doctrina de la identidad entre lo universal y lo particular hasta una dialéctica en lo

particular mismo, a lo particular, que según él es lo universal mediado, se le habría reconocido tanto derecho como a aquél. Que, como un padre que reprende a su hijo: «tú te crees sin duda algo particular», rebaje este derecho a mera manía y denigre psicológicamente el derecho del hombre como narcisismo no es un pecado original individual del filósofo. La dialéctica de lo particular a que él aspira no puede llevarse a cabo idealistamente. Puesto que, contrariamente al *chorismos* kantiano, la filosofía no debe instituirse como doctrina de las formas en lo universal, sino penetrar el contenido mismo, en una grandiosamente funesta *petitio principii*, la filosofía apresta la realidad de tal modo que ésta se pliega a la represiva identidad con ella. Lo más verdadero en Hegel, la consciencia de lo particular sin cuyo peso el concepto de la realidad degenera en farsa, produce lo más falso, suprime lo particular tras lo que, en Hegel, anda la filosofía. Cuanto más insistentemente se afana su concepto por la realidad, tanto más ciegamente contamina a ésta, el *hic et nunc* que habría que cascar como las nueces doradas en la fiesta de los niños, con el concepto que las subsume: «Es precisamente a esa ubicación de la filosofía en la realidad a lo que afectan los equívocos y vuelvo por eso a lo que he señalado anteriormente, que la filosofía, puesto que es el sondeo de lo racional, es precisamente por eso la aprehensión de lo presente y de lo real, no la erección de un más allá que sabe Dios dónde debería estar o del cual en efecto se sabe bien dónde está, a saber, en el error de un raciocinar unilateral, vacío... Si la reflexión, el sentimiento o cualquier forma que adopte la consciencia subjetiva, considera el "presente" algo vano, está por encima de él y lo sabe mejor, entonces se encuentra en lo vano y, puesto que sólo en el presente tiene realidad, no es ella misma más que vanidad. Si, a la inversa, la idea pasa por ser sólo una idea, una representación en una opinión, la filosofía por contra asegura la intelección de que nada es real sino la idea. Se trata entonces de conocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia que es inmanente y lo eterno que es presente»[23][24]. Así de platónicamente habla por necesidad el dialéctico. No quiere admitir que lógicamente, tanto como desde el punto de vista de la filosofía de la historia, lo universal se contrae en lo particular hasta que éste se desgaja de la universalidad abstracta, devenida extrínseca a él, mientras que, correlativamente con esto, lo universal, que él vindica como objetividad superior, se degrada hasta convertise en lo subjetivo malo, en el valor promedio de las particularidades. Quien había aspirado al paso de la lógica al

tiempo se resigna a una lógica intemporal.

La simple dicotomía entre lo temporal y lo eterno en medio y a pesar de la concepción de la dialéctica en Hegel es conforme a la primacía de lo universal en la filosofía de la historia. Lo mismo que el concepto universal, el fruto de la abstracción, se las da de estar por encima del tiempo y asienta como ganancia y pagaré sobre la eternidad la pérdida que lo subsumido sufre a través del proceso de abstracción, los momentos supuestamente supratemporales de la historia se convierten en *positiva*. En ellos, sin embargo, se oculta el viejo mal. La conformidad con que siga siempre siendo así desacredita como efímero al pensamiento que protesta contra eso. Tal viraje a la intemporalidad no es extrínseco a la dialéctica y la filosofía de la historia hegelianas. Al extenderse al tiempo, su versión de la dialéctica es ontologizada, se convierte de una forma subjetiva ni más ni menos que en una estructura del ser, ella misma algo eterno. En esto se basan las especulaciones de Hegel, que equiparan la idea de totalidad a la caducidad de todo lo finito. Su intento de deducir el tiempo y eternizarlo como algo que no tolera nada exterior a sí mismo es tan conforme a esta concepción como al idealismo absoluto, el cual puede contentarse con la separación de tiempo y lógica tan poco como Kant con la de intuición y entendimiento. También en esto Hegel, crítico de Kant, fue su ejecutor. Cuando éste lo aprioriza como forma pura de la intuición y condición de todo lo temporal, el tiempo está por su parte sustraído al tiempo[25]. El idealismo subjetivo y el objetivo coinciden en esto. Pues el nivel fundamental de ambos es el sujeto como concepto, despojado de su contenido temporal. Una vez más, el *actus purus* se convierte, como en Aristóteles, en lo inmóvil. El partidismo social de los idealistas desciende hasta los constituyentes de sus sistemas. Glorifican el tiempo como intemporal, la historia como eterna, por miedo a que ésta comience. Para Hegel, en consecuencia, la del tiempo y lo temporal se convierte en la dialéctica de la esencia del tiempo en sí[26]. Ofrece al positivismo un privilegiado punto de ataque. De hecho sería mala escolástica atribuir la dialéctica al concepto formal del tiempo, expurgado de todo contenido temporal. Para la reflexión crítica sobre ello, sin embargo, el tiempo se dialectiza como unidad en sí mediada de forma y contenido. La estética trascendental de Kant no tendría nada que responder a la objeción de que el carácter puramente formal del tiempo en cuanto una «forma de la intuición», su «vacío», no corresponde él mismo a ninguna intuición de la

clase que sea. El tiempo kantiano rechaza toda representación y fantasía posibles: para figurárselo, con él se tiene que representar siempre algo temporal que permita su lectura, algo en lo que se haga experimentable su transcurso o, como se le llama, flujo. La concepción de un tiempo puro ha precisamente menester de la mediación conceptual –de la abstracción de todas las representaciones realizables del tiempo–, de la cual Kant, por amor de la sistematización, de la disyunción entre sensibilidad y entendimiento, quería y tenía que dispensar a las formas de la intuición. El tiempo absoluto como tal, despojado del último sustrato fáctico que en él hay y transcurre, ya no sería de ninguna manera lo que según Kant tiene que ser inalienablemente el tiempo: dinámico. No hay ningún dinamismo sin aquello donde tiene lugar. Pero, a la inversa, tampoco se puede representar ninguna facticidad que no posea su relevancia en el *continuum* temporal. Esta reciprocidad lleva la dialéctica incluso al ámbito formal: ninguno de los momentos en ella esenciales y mutuamente opuestos existe sin el otro. No la motiva, sin embargo, la forma pura en sí en la que se desvela. Una relación de forma y contenido se ha convertido ella misma en la forma. Ésta es inalienablemente forma de un contenido; extrema sublimación del dualismo forma-contenido en la subjetividad separada y absolutizada. A Hegel puede arrancársele su momento de verdad incluso en la teoría del tiempo si uno no hace, como él, que la lógica produzca a partir de sí el tiempo, sino que, en lugar de eso, percibe en la lógica relaciones temporales coaguladas, tal como en diversos lugares de la *Crítica de la razón pura*, sobre todo en el capítulo del esquematismo, se insinuaba bastante crípticamente. La lógica discursiva –de manera inconfundible en las conclusiones– tanto conserva momentos temporales como, gracias a su objetivación efectuada por el pensamiento subjetivo, los destemporaliza, los oscurece, hasta reducirlos a la pura legalidad. Sin una tal destemporalización del tiempo, éste a su vez nunca habría sido objetivado. La interpretación de la conexión entre lógica y tiempo recurriendo en la lógica a algo prelógico según la doctrina en boga, positivista, de la ciencia, sería, en cuanto conocimiento de un momento, compatible con Hegel. Pues lo que en él se llama síntesis no es simplemente la cualidad sin más nueva, brotada de la negación determinada, sino el regreso de lo negado; el progreso dialéctico siempre es también un recurso a lo que cayó víctima de la progresión del concepto: la concreción progresiva de éste es su autocorrección. En la medida en que la consciencia es capaz, la

transición de la lógica al tiempo querría compensar a éste de lo que le ha infligido la lógica sin la cual el tiempo no existiría. Bajo este aspecto, el desdoblamiento bergsoniano del concepto de tiempo es un pedazo de dialéctica inconsciente de sí misma. Bergson intentó reconstruir teóricamente, en el concepto del *temps durée*, de la duración vivida, la experiencia viva del tiempo y, con ella, su momento de contenido, que se había sacrificado a la abstracción de la filosofía y a las ciencias causal-mecánicas de la naturaleza. Lo mismo que éstas, sin embargo, él, más positivista de lo que creía en su polémica, tampoco hizo la transición al concepto dialéctico; por *dégoût* contra la reificación rampante de la consciencia, absolutizó el momento dinámico, del que por su parte hizo, por así decir, una forma de la consciencia, un modo particular y privilegiado de conocimiento; si se quiere, lo reificó en una especialidad. Aislado, el tiempo vicencial subjetivo se convierte, junto con su contenido, en tan contingente y mediado como su sujeto y, por tanto, comparado con el cronométrico, al mismo tiempo en «falso» siempre. Para elucidar esto basta la trivialidad de que las experiencias subjetivas del tiempo, medidas con el tiempo del reloj, están expuestas al engaño, mientras que sin embargo el tiempo del reloj no existiría sin la experiencia subjetiva del tiempo que aquél objetualiza. Pero la crasa dicotomía de ambos tiempos en Bergson registra la disyuntiva histórica entre la experiencia viva y los procesos de trabajo objetualizados y repetibles: su frágil doctrina del tiempo es una precipitación precoz de la crisis objetivamente social de la consciencia del tiempo. La irreconciliabilidad de *temps durée* y *temps espace* es la herencia de esa consciencia escindida que sólo por medio de la escisión es alguna unidad. Esto es lo que no dominan ni la interpretación naturalista del *temps espace* ni la hipóstasis del *temps durée*, en la cual el sujeto que recula ante la reificación espera en vano conservarse a sí mismo como algo sin más vivo. De hecho, la risa, en la que según Bergson la vida debe reconstituirse frente a su esclerosis convencional, se convirtió hace mucho tiempo en arma de la convención contra la vida inaprensible, contra los vestigios de algo natural no totalmente domesticado.

La transposición hegeliana de lo particular a la particularidad sigue la praxis de una sociedad que tolera lo particular meramente como categoría, como forma de la supremacía de lo universal. Marx ha designado este estado de cosas de una manera que Hegel no podía prever: «La disolución de todos los productos y actividades en valores de canje presupone tanto la disolución

de todas las rígidas relaciones de dependencia personales (históricas) en la producción como la dependencia universal de los productores entre sí. La producción de cada individuo es dependiente de la producción de todos los demás, de la misma forma en que (también) la transformación de su producto en medio de vida para él mismo se ha hecho dependiente del consumo de todos los demás... Esta dependencia mutua se expresa en la constante necesidad de canje y en el valor de canje como mediador universal. Los economistas lo expresan así: cada individuo sigue su interés privado y con ello sirve, sin quererlo ni saberlo, los intereses privados de todos, los intereses generales. La gracia no consiste en que, en la medida en que cada uno persigue su interés privado, se alcanza la totalidad de los intereses privados, por tanto el interés general. De esta frase abstracta más bien podría seguirse que cada uno obstaculiza mutuamente la satisfacción del interés de los demás y en lugar de una afirmación general de este *bellum omnium contra omnes* resulta más bien una negación general. La clave reside más bien en el hecho de que el mismo interés privado es ya un interés socialmente determinado y sólo puede ser alcanzado dentro de las condiciones puestas por la sociedad y con los medios por ella dados; es decir, que está vinculado a la reproducción de estas condiciones y medios. Es el interés de las personas privadas; pero su contenido, así como su forma y medio de realización, vienen dados por las condiciones sociales independientes de todos»[27]. Tal hegemonía negativa del concepto aclara por qué Hegel, su apologeta, y Marx, su crítico, coinciden en la idea de que lo que Hegel llama el espíritu del mundo posee una preponderancia del ser-en-sí y no meramente tiene, como sería únicamente conforme a Hegel, su sustancia objetiva en los individuos: «Los individuos están subsumidos bajo la producción social, que existe como una fatalidad fuera de ellos; pero la producción social no está subsumida bajo los individuos, que la manejan como su patrimonio común»[28]. El *chorismos* real obliga a Hegel a remodelar contra su voluntad la tesis de la realidad de la idea. Sin que la teoría lo concediera, la *Filosofía del derecho* contiene frases inequívocas a este respecto: «Bajo la idea de Estado no se debe pensar en Estados particulares ni en instituciones particulares, más bien se debe considerar la idea, este Dios real, para sí. Todo Estado, por mucho que se lo pueda declarar también malo según los principios que se tenga, por mucho que en él pueda reconocerse esta o aquella deficiencia, siempre tiene, especialmente si pertenece a los desarrollados de nuestro tiempo, los

momentos esenciales de su existencia en sí. Pero, como es más fácil descubrir defectos que comprender lo afirmativo, fácilmente se incurre en la falta de por aspectos aislados olvidar el organismo interno del Estado mismo»[29]. Si se debe «considerar la idea para sí», no «Estados particulares», y ciertamente en principio obedeciendo a una estructura de conjunto, resucita la contradicción entre idea y realidad cuya eliminación constituye el tenor de toda la obra. Ahí encaja la ominosa sentencia de que es más fácil descubrir defectos que comprender lo afirmativo; esto se ha convertido hoy en día en el clamor por la crítica constructiva: sumisa. Como la identidad entre idea y realidad es desmentida por ésta, por así decir se ha menester de un denodado esfuerzo suplementario de la razón para de todos modos asegurarse de esa identidad; lo «afirmativo», la prueba de una reconciliación positivamente llevada a cabo, se postula, alabado como logro superior de la consciencia, porque la pura contemplación hegeliana no basta para tal afirmación. La que la afirmación ejerce sobre lo que se le resiste, lo real, refuerza incansable aquella presión real que la universalidad inflige al sujeto en cuanto negación de éste. Ambas divergen tanto más visiblemente cuanto más concretamente es confrontado el sujeto con la tesis de la sustancialidad objetiva de lo ético. En la concepción hegeliana tardía de la cultura, ésta meramente es todavía descrita como algo hostil al sujeto: «En su determinación absoluta, la cultura es en consecuencia la liberación y el trabajo de la liberación superior, esto es, el punto absoluto de tránsito a la sustancialidad infinitamente subjetiva de la eticidad, ya no inmediata, natural, sino espiritual, elevada igualmente a la forma de la universalidad. – Esta liberación es en el sujeto el duro trabajo contra la mera subjetividad del proceder, contra la inmediatez de los deseos, así como contra la vanidad subjetiva del sentimiento y contra la arbitrariedad del capricho. El hecho de que sea este duro trabajo constituye una parte del disgusto que produce. Pero es mediante este trabajo de la cultura como la voluntad subjetiva misma logra en sí la objetividad en la cual ella solamente es, por su parte, digna y capaz de ser la realidad de la idea»[30]. Adorna esto la pedantería griega oJmh; dareivς que Goethe, al que en absoluto cuadraba, no desdeñó, con talante hegeliano, como *motto* de su autobiografía. Pero, al pregonar la verdad sobre la identidad que primero querría introducir, la máxima clasicista confiesa su propia no-verdad, la de la pedagogía a palos en el sentido literal y en el figurado del mandato inapelable a que someterse. En cuanto inmanentemente no-verdadera, es inútil para el fin que se le confía; de

él sabe más la psicología bagatelizada por la gran filosofía que ésta. La brutalidad contra los hombres se reproduce en ellos; los maltratados no son educados, sino represados, rebarbarizados. La comprensión por parte del psicoanálisis de que los mecanismos civilizadores de represión transforman la libido en agresión anticivilizadora ya no se puede borrar. El educado con violencia canaliza la propia agresión al identificarse con la violencia para transmitirla y deshacerse de ella; así se identifican realmente sujeto y objeto según el ideal de cultura en la *Filosofía del derecho* de Hegel. Una cultura que no lo es no quiere en absoluto que los que caen en su molino sean cultivados. En uno de los pasajes más famosos de la *Filosofía del derecho*, Hegel invoca la frase atribuida a Pitágoras según la cual el mejor modo de educar éticamente a un hijo es hacer de él un ciudadano de un Estado con buenas leyes[31]. Eso requiere un juicio sobre si el Estado mismo y sus leyes son realmente buenos. En Hegel, sin embargo, el orden es a priori, sin tener que rendir cuentas ante quienes viven bajo él. Irónicamente se confirma su posterior reminiscencia de Aristóteles: la «unidad sustancial es absoluto fin inmóvil de sí misma»[32]; inmóvil lo está en la dialéctica que debe producirlo. Que «la libertad alcanza su máximo derecho»[33] en el Estado lo devalúa a aseveración vacía. Hegel incurre en aquella insípida edificación de la que en la *Fenomenología* aún abominaba. Repite un *topos* del pensamiento antiguo, procedente del estadio en que la victoriosa corriente principal de la filosofía, la platónico-aristotélica, se solidarizó con las instituciones contra su fundamento en el proceso social; la humanidad descubrió en general la sociedad más tarde que el Estado, el cual, en sí mediado, a los dominados les parece dado e inmediato. El aserto de Hegel «Todo lo que el hombre es se lo debe al Estado»[34], la más evidente exageración, prosigue la ancestral confusión. Lo que le induce a la tesis es que esa «inmovilidad» que él atribuye al fin universal podría ciertamente predicarse de la institución una vez esclerotizada, pero no de una sociedad esencialmente dinámica. El dialéctico refuerza la prerrogativa del Estado de estar dispensado de la dialéctica porque, en esto no se equivocó, ésta lleva más allá de la sociedad burguesa[35]. Él no se fía de la dialéctica como la fuerza para la curación de sí misma y desmiente la aseguración de la identidad que se produce dialécticamente.

Que la metafísica de la reconciliación entre lo universal y lo particular

fracasara en la construcción de la realidad en cuanto filosofía del derecho y de la historia no podía seguir oculto a la necesidad sistemática de Hegel. Él se preocupó por la mediación. Su categoría mediadora, el espíritu del pueblo, se extiende hasta la historia empírica. Para los sujetos individuales es la figura concreta de lo universal, pero por su parte el «espíritu determinado del pueblo... no es más que un individuo en el curso de la historia del mundo»[36], una individuación de grado superior, pero como tal, autónoma. Precisamente la tesis de esta autonomía de los espíritus de los pueblos legaliza en Hegel, análogamente a como más tarde en Durkheim las normas colectivas y en Spengler las almas de cada cultura, la dominación violenta sobre los hombres individuales. Cuanto más ricamente se engalana un universal con las insignias del sujeto colectivo, tanto más desaparecen en él los sujetos sin dejar huella. Sin embargo, esa categoría mediadora, a la que por lo demás no se la llama expresamente mediación, sólo cumple su función, se queda por detrás del propio concepto hegeliano de mediación. Rige en la cosa misma, no determina inmanentemente a su otro, sino que funciona como cabeza de puente, un término medio hipostasiado entre el espíritu del mundo y los individuos. Hegel interpreta la transitoriedad de los espíritus de los pueblos, análogamente a la de los individuos, como la verdadera vida de lo universal. Pero lo de verdad transitorio es la categoría de pueblo y de espíritu del pueblo misma, en absoluto sólo sus manifestaciones específicas. Incluso allí donde los espíritus de los pueblos recientemente emergentes hoy en día debieran portar de hecho la antorcha del espíritu hegeliano del pueblo, amenazan con reproducir la vida de la especie hombre en un nivel inferior. Ya por comparación con el universal kantiano de su periodo, la humanidad previsible, la doctrina hegeliana del espíritu del pueblo era reaccionaria, cultivaba algo ya calado como particular. Con la enfática categoría de los espíritus de los pueblos, participa sin titubear del mismo nacionalismo, lo funesto del cual él diagnosticaba en los agitadores de las corporaciones estudiantiles. Su concepto de nación, en el cambio constante portadora del espíritu del pueblo, resulta ser una de las invariantes en que la obra dialéctica, paradójicamente y sin embargo de acuerdo con un aspecto suyo, abunda. A las constantes no-dialécticas en Hegel, que desmienten la dialéctica y sin las cuales sin embargo no habría dialéctica, les corresponde tanta verdad como la historia discurrió en cuanto perennidad, en cuanto mala infinitud de crimen y castigo, tal como ya en tiempos arcaicos Heráclito, el principal testigo de

Hegel, reconoció y exaltó ontológicamente. Pero la nación –el término lo mismo que la cosa– es un dato reciente. Tras la caída del feudalismo, para la protección de los intereses burgueses una precaria forma de organización centralizada debía sujetar las difusas asociaciones naturales. Ésta tuvo que convertirse en fetiche porque de otro modo no habría podido integrar a los hombres que económicamente necesitan de esa forma de organización en la misma medida en que ésta les inflige violencia incesantemente. Es más, allí donde la unificación de la nación, precondición para que una sociedad burguesa se emancipe, fracasó, en Alemania, su concepto se sobrevalora y deviene destructivo. Para conmover a las *gentes*, moviliza adicionalmente recuerdos regresivos de la tribu arcaica. En cuanto fermento maléfico, éstos son apropiados para mantener al individuo, igualmente algo tardía y frágilmente desarrollado, oprimido allí donde su conflicto con la universalidad está a punto de transformarse en crítica racional de ésta: la irracionalidad de los fines de la sociedad burguesa difícilmente habría podido establecerse de otro modo que con medios irracionales eficaces. La situación específicamente alemana de la era inmediatamente posnapoleónica confundió quizá a Hegel acerca de lo anacrónica que era la doctrina del espíritu del pueblo por comparación con su propio concepto de espíritu, de cuyo progreso no cabe separar la progresiva sublimación, la liberación de un naturalismo rudimentario. En él ya la doctrina del espíritu del pueblo era una consciencia falsa, una ideología, provocada por la necesidad de una unidad administrativa de Alemania. Enmascarados, en cuanto particularización acoplados con lo que es como es, los espíritus de los pueblos son inmunes a esa razón cuya memoria también se conserva sin embargo en la universalidad del espíritu. Después del tratado *Sobre la paz perpetua*, los panegíricos hegelianos de la guerra no pueden ya atrincherarse tras la ingenuidad de una falta de experiencia histórica. Lo que elogia como sustancial de los espíritus de los pueblos, las *mores*, ya entonces se había depravado hasta convertirse en ese folclore que luego, en la época de las dictaduras, se desempolvó a fin de, en nombre del Estado, aumentar la postración de los individuos llevada a cabo por la tendencia histórica. Ya sólo el hecho de que Hegel tenga que hablar de los espíritus de los pueblos en plural traiciona lo obsoleto de su presunta sustancialidad. Ésta es negada en cuanto se habla de una pluralidad de espíritus de los pueblos, en cuanto se apunta a una pluralidad internacional de las naciones. Rebrotó tras el fascismo.

Debido a su particularización nacional, el espíritu hegeliano ya deja de incluir en sí la base material, tal y como de todos modos quiso todavía afirmarse como totalidad. En el concepto de espíritu del pueblo un epifenómeno, una consciencia colectiva, un nivel de organización, se contrapone en cuanto esencial al proceso real de producción y reproducción de la sociedad. Que el espíritu de un pueblo tiene que realizarse, «convertirse en un mundo existente», dice Hegel, «este sentimiento lo tiene todo pueblo»[37]. Hoy en día difícilmente, y allí donde se hace sentir así a los pueblos, la cosa acaba mal. Los predicados de ese «mundo existente»: «Religión, culto, costumbres, usos, arte, constitución, leyes políticas y todo el entorno de sus instituciones, sus acontecimientos y gestas»[38] han perdido, junto con su evidencia, también lo que para Hegel pasaba por su sustancialidad. Su mandato de que los individuos tendrían que «modelarse según el ser sustancial» de su pueblo, «hacerse conforme a él»[39], es despótico: ya en él era incompatible con la hipótesis entretanto igualmente superada, por así decir shakespeariana, de que lo históricamente universal se realizaba también a través de las pasiones e intereses de los individuos, mientras que a ellos únicamente se les sigue inculcando lo mismo que el sano sentimiento popular a aquellos que se enredan en su maquinaria. La tesis hegeliana de que nadie puede «saltar por encima del espíritu de su pueblo, como no puede saltar por encima de la tierra»[40]es un provincianismo en la época de los conflictos telúricos y de la posibilidad de una institución telúrica del mundo. En pocas ocasiones ha tenido Hegel que pagar un tributo tan alto a la historia como cuando piensa la historia. Sin embargo, su pensamiento también se ha acercado a eso; desde el punto de vista de la filosofía de la historia, ha, por su parte, relativizado los espíritus de los pueblos por él hipostasiados como si hubiese tenido por posible que un día el espíritu del mundo pudiera prescindir de los espíritus de los pueblos y ceder el puesto al cosmopolitismo: «Cada nuevo espíritu individual de un pueblo es una nueva fase en la conquista del espíritu del mundo, en el logro de su consciencia, de su libertad. La muerte del espíritu de un pueblo es tránsito a la vida, y ciertamente no como en la naturaleza, donde la muerte de uno da existencia a otro igual. Sino que el espíritu del mundo asciende desde las determinaciones inferiores hasta principios, conceptos superiores de sí mismo, hasta manifestaciones más amplias de su idea»[41]. Según esto, siempre estaría abierta la idea de un espíritu del mundo que se ha de «conquistar», que se

realiza mediante la extinción de los espíritus de los pueblos y los trasciende. Sólo que en una fase en la que el vencedor ya no tiene por qué encontrarse en un nivel superior que desde siempre probablemente no se le ha atribuido más que por ser el vencedor, ya no cabe creer en un progreso de la historia gracias al paso de nación en nación. Con ello, sin embargo, el consuelo por el hundimiento de los pueblos se asemeja a las teorías cíclicas hasta Spengler. El decreto filosófico sobre el devenir y la desaparición de pueblos o culturas enteros pasa en silencio el hecho de que lo irracional e incomprensible de la historia ha llegado a ser evidente porque nunca fue de otro modo; priva de su contenido al discurso del progreso. A pesar de la famosa definición de la historia, tampoco Kant ha desarrollado, pues, una teoría del progreso. La migración hegeliana del espíritu del mundo de un espíritu del pueblo a otro es la migración de los pueblos esponjada hasta convertirla en metafísica; por supuesto, algo que arrolla a los hombres, prototipo de la historia misma del mundo, cuya concepción agustiniana coincidió con la era de las migraciones de los pueblos. La unidad de la historia del mundo, que anima a la filosofía a calcarla como recorrido del espíritu del mundo, es inmediatamente la unidad de lo arrollador, del terror, del antagonismo. Concretamente, Hegel no fue más allá de las naciones de otro modo sino en nombre de su aniquilación interminablemente repetida. El *Anillo* del schopenhaueriano Wagner es más hegeliano de lo que Wagner se figuró jamás.

Lo que Hegel asignó hipertróficamente a los espíritus de los pueblos en cuanto individualidades colectivas se quita a la individualidad, al ser humano individual. En Hegel, complementariamente, se la sitúa a la vez demasiado alto y demasiado bajo. Demasiado alto en cuanto ideología de los grandes hombres, a favor de los cuales Hegel vuelve a contar el chiste para señores del héroe y el ayuda de cámara. Cuanto más impenetrable y alienada la violencia de lo universal que se impone, tanto más imperiosa la necesidad de la consciencia de hacerla conmensurable. A los genios, los militares y políticos sobre todo, toca pagar los vidrios rotos. Les corresponde la publicidad a escala aumentada que deriva, precisamente, del éxito, el cual, por su parte, debe explicarse a partir de cualidades individuales de las que la mayoría de las veces carecen. Proyecciones de los anhelos impotentes de todos, funcionan como *imago* de una libertad desaherrojada, de una productividad ilimitada, como si éstas cupiera realizarlas siempre y en todas partes. Con tal exceso ideológico contrasta en Hegel un déficit en el ideal; su

filosofía no tiene interés en que propiamente hablando haya individualidad. La doctrina del espíritu del mundo armoniza en esto con su propia tendencia. Hegel caló la ficción del ser-para-sí histórico de la individualidad como la de toda inmediatez no mediada y, valiéndose de la teoría de la astucia de la razón, la cual se remontaba a la filosofía kantiana de la historia, puso al individuo al nivel de los agentes de lo universal, un papel en el que ha rendido importantes servicios a lo largo de los siglos. Conforme a una estructura cogitativa corriente que al mismo tiempo reproduce la de su concepción de la dialéctica y revoca ésta, así pensó él como invariante la relación entre el espíritu del mundo y los individuos junto con su mediación; obedece también a una clase que ella misma tiene que perpetuar sus categorías dinámicas a fin de no llegar a la consciencia de los límites de su perennidad. Lo guía la imagen del individuo en la sociedad individualizada. Es adecuada porque el principio de la sociedad del canje no se realizó más que por la individuación de los contrayentes individuales; es decir, porque el *principium individuationis* era literalmente su principio, su universal. Es inadecuada porque en el complejo funcional totalitario, que ha menester de la forma de la individuación, los individuos son relegados a meros órganos ejecutores de lo universal. Las funciones del individuo y, con ellas, la propia composición de éste, cambian históricamente. Por comparación con Hegel y su época, ha caído a un grado de insignificancia que no se podía anticipar: la apariencia de su ser-para-sí se ha desintegrado para todos del mismo modo que de antemano la especulación hegeliana la demolió esotéricamente. La pasión, para Hegel lo mismo que para Balzac el motor de la individualidad, es ejemplar a este respecto. Para los impotentes, para los que lo accesible y no accesible están trazados de un modo cada vez más estrecho, resulta anacrónica. Ya un tal Hitler, cortado según el modelo burgués por así decir clásico del gran hombre, parodiaba la pasión con sus llantinas y sus mordiscos a los tapetes. Incluso en el ámbito privado se está convirtiendo la pasión en una rareza. Los cambios por todos conocidos en los comportamientos eróticos de los adolescentes indican la descomposición del individuo, que ni allega ya la fuerza para la pasión –la fortaleza del yo– ni ha menester de ella, pues la organización social que lo integra se ocupa de que las resistencias manifiestas por las cuales antaño se inflamaba la pasión sean eliminadas y para ello traslada los controles al individuo en cuanto algo que se adapta a cualquier precio. De ningún modo ha perdido por ello toda

función. Como en el pasado, el proceso social de producción conserva en el acto sustentante de canje el *principium individuationis*, la disposición privada, y con ello todos los malos instintos del encarcelado en su propio yo. El individuo se sobrevive a sí mismo. Pero sólo en su residuo, lo históricamente condenado, sigue existiendo lo que no se sacrifica a la falsa identidad. Su función es la de lo carente de función; la del espíritu que no está de acuerdo con lo universal y por eso lo representa de manera impotente. Sólo en cuanto lo eximido de la praxis universal es capaz el individuo de pensar lo que una praxis transformadora requeriría. Hegel sintió el potencial de lo universal en lo individualizado: «Quienes actúan tienen en su actividad fines infinitos, intereses particulares; pero también saben, piensan»[42]. La *methexis* de todo individuo en lo universal a través de la consciencia pensante –y el individuo no se convierte en tal en cuanto pensante– trasciende ya la contingencia de lo particular frente a lo universal en la que, como luego el colectivista, se basa el desprecio hegeliano de lo individual. Por la experiencia y la consecuencia es el individuo capaz de una verdad de lo universal que éste, en cuanto poder que se impone ciegamente, se vela a sí mismo y a los demás. El consenso dominante da la razón a lo universal por mor de su mera forma como universalidad. Ella misma concepto, se convierte por ello en aconceptual, enemiga de la reflexión; la primera condición de la resistencia es que el espíritu cale y dé nombre a eso en ella, un modesto comienzo de la praxis.

Como en el pasado, los hombres, los sujetos individuales, están bajo un hechizo. Éste es la figura subjetiva del espíritu del mundo, la primacía del cual más allá del proceso vital externo ella refuerza interiormente. Se convierten ellos mismos en aquello contra lo que nada pueden y que los niega a ellos mismos. Ni siquiera tienen ya que tomarle el gusto como lo superior, lo cual es de hecho por comparación con ellos en la jerarquía de los grados de universalidad. Se comportan conforme a lo ineluctable por sí, por así decir a priori. Mientras que el principio nominalista les hace creer en la individualización, actúan colectivamente. En la insistencia hegeliana en la universalidad de lo particular es verdad que, bajo la figura pervertida de una individualización impotente y abandonada a lo universal, lo particular es dictado por el principio de la universalidad pervertida. La doctrina hegeliana de la sustancialidad de lo universal en lo individual se apropia del hechizo subjetivo; lo que aquí se representa como lo metafísicamente más digno debe

ante todo su aura a la impenetrabilidad, irracionalidad, a lo contrario del espíritu que según la metafísica debe ser. El nivel fundamental de la no-libertad, en los sujetos más allá aún de su psicología, a la cual prolonga, sirve a la situación antagónica que hoy amenaza con aniquilar el potencial de transformarla a partir de los sujetos. El expresionismo, forma espontánea de reacción colectiva, registró convulsivamente algo de ese hechizo. Entretanto éste se ha hecho tan omnipresente como la divinidad cuyo lugar usurpa. Ya no se lo siente porque apenas nada y apenas nadie se habría sustraído ya tanto a él como para que aflorara en la diferencia. La humanidad, sin embargo, no deja nunca de arrastrarse como en las esculturas de Barlach y en la prosa de Kafka, un cortejo infinito de encadenados unos a otros, encorvados hasta no poder levantar ya la cabeza bajo el peso de lo que es[43]. Lo meramente ente, según las copetudas doctrinas del idealismo lo contrario del espíritu del mundo, es la encarnación de éste, acoplada al azar, la figura de la libertad bajo el hechizo[44]. Mientras que parece como si se extendiera sobre todo lo vivo, sin embargo no es probablemente, como sería en sentido schopenhaueriano, sin más una y la misma cosa que el *principium individuationis* y la tozuda autoconservación de éste. La conducta animal difiere de la humana porque tiene algo de coactivo. Quizá se haya heredado en la especie animal hombre, pero en ésta se convierte en algo cualitativamente distinto. Y por cierto que precisamente gracias a la capacidad de reflexión, ante la cual el hechizo puede ser anulado y que entró al propio servicio de éste. Con tal perversión de sí misma lo refuerza y hace de él el mal radical, desprovisto de la inocencia del mero ser-así. En la experiencia humana el hechizo es el equivalente del carácter de fetiche de la mercancía. Lo hecho a sí mismo se convierte en el en-sí del que el sí-mismo ya no sale; lo que el sujeto venera con la fe dominante en los hechos, con su aceptación positiva, es su imagen especular. En cuanto hechizo, la consciencia reificada se ha hecho totalitaria. El hecho de que sea falsa es lo que promete la posibilidad de su superación; que no se quedará en eso, que la falsa consciencia deberá inevitablemente moverse más allá de sí, que no podrá tener la última palabra. Cuanto más se dirige la sociedad hacia la totalidad que se reproduce en el hechizo de los sujetos, tanto más profunda, pues, también su tendencia a la disociación. Ésta amenaza la vida de la especie tanto como desmiente el hechizo del todo, la falsa identidad de sujeto y objeto. Lo universal que como un instrumento de tortura comprime lo

particular hasta que revienta trabaja contra sí mismo porque su sustancia la tiene en la vida de lo particular; sin ésta se degrada a una forma abstracta, separada y deleble; en el *Behemot*, Franz Neumann diagnosticó esto con respecto a la esfera institucional: la disolución en aparatos de poder insolidarios y que se combaten es el secreto del Estado totalitario fascista. A lo cual corresponde la antropología, la química de los hombres. Entregados sin resistencia al monstruo colectivo, pierden la identidad. No carece de toda verosimilitud que con ello el hechizo se rompa a sí mismo. Lo que bajo el nombre de pluralismo trata por de pronto de negar falsamente la estructura totalitaria de la sociedad recibe su verdad de tal desintegración que se insinúa; a la vez el horror y una realidad en la que el hechizo explota. *El malestar en la cultura* de Freud tiene un contenido que difícilmente le fue presente; no es sólo que en la psique de los socializados el instinto agresivo se acumule hasta convertirse en el ímpetu abiertamente destructivo, sino que la socialización totalitaria incuba objetivamente su opuesto, sin que hasta hoy haya sido posible decir si se trata de la catástrofe o de la liberación. Un esquema involuntario de esto lo trazaron los sistemas filosóficos, que por igual, con unidad creciente, descalificaron lo heterogéneo a ellos, se llamase sensación, no-yo o como fuera, hasta aquello caótico cuyo nombre Kant empleaba para lo heterogéneo. Lo que se prefiere llamar angustia y se ennoblece como un existencial es una claustrofobia en el mundo: en el sistema cerrado. Perpetúa el hechizo como la frialdad entre los hombres sin la cual la calamidad no podría repetirse. Quien no es frío, quien no se queda frío como, según la vulgar figura lingüística, el asesino ante su víctima tiene que sentirse condenado. Con la angustia y su fundamento quizá desaparecería también la frialdad. La angustia es en el frío universal la figura necesaria de la maldición sobre quienes lo padecen.

Lo que el dominio del principio de identidad tolera en lo no-idéntico está por su parte mediado por la coacción de la identidad, resto insípido después de que la identificación se haya cortado su tajada. Bajo el hechizo, lo que es distinto y cuya más mínima adición sería por supuesto incompatible con él, se transforma en veneno. Por su parte, en cuanto contingente, el resto no-idéntico se hace a su vez tan abstracto, que se acomoda a la legalidad de la identificación. Ésa es la triste verdad de la doctrina de la unidad entre el azar y la necesidad, positivamente expuesta en Hegel. La sustitución de la causalidad tradicional por la regla estadística podría confirmar esa

convergencia. Pero lo mortalmente común entre la necesidad y el azar, los cuales ya Aristóteles adscribía como comunes al mero ente, es el destino. Éste tiene su lugar tanto en el círculo que el pensamiento dominante traza a su alrededor como en lo que cae fuera de él y, abandonado por la razón, se procura una irracionalidad que converge con la necesidad puesta por el sujeto. El proceso de dominación vomita bocados no digeridos de la naturaleza subyugada. Que lo particular no se evapore filosóficamente en la universalidad requiere que tampoco se encierre en la obstinación del azar. A la reconciliación de universal y particular ayudaría la reflexión de la diferencia, no su extirpación. A ésta se entrega el *pathos* de Hegel, que concede al espíritu del mundo la única realidad, eco de una carcajada infernal en el cielo. El hechizo mítico se ha secularizado en lo real ensamblado sin costuras. El principio de realidad que los listos siguen para sobrevivir en ello los atrapa como un embrujo maligno; son tanto más capaces y están tanto menos dispuestos a sacudirse el peso cuanto el embrujo se lo oculta: lo toman por la vida. Metapsicológicamente el discurso de la regresión acierta. Todo lo que hoy en día se llama comunicación no es, sin excepción, más que el ruido que cubre el mutismo de los hechizados. Las espontaneidades humanas individuales, de momento incluso en gran medida las supuestamente de oposición, están condenadas a la pseudoactividad, potencialmente a la demencia. Las técnicas de lavado de cerebro y afines a ellas practican desde fuera una tendencia antropológica inmanente que por su parte es sin duda motivada desde fuera. La norma de la adaptación, perteneciente a la historia natural y que Hegel también aprueba con la máxima de café de que se tiene que escarmentar, es, por completo lo mismo que en él, el esquema del espíritu del mundo en cuanto el hechizo. La experiencia de éste, tabú entre los hombres, la biología más reciente quizá la proyecta sobre los animales a fin de exonerar a los hombres que los maltratan; la ontología de los animales imita la ancestral animalidad de los hombres, una y otra vez reconquistada como posesión. También en este sentido y contra la voluntad de Hegel, el espíritu del mundo es su propia contradicción. Lo animalizado de la razón autoconservadora expulsa el espíritu de la especie que lo adora. Por eso a todos los niveles la metafísica hegeliana del espíritu está ya tan cerca de la hostilidad al espíritu. Lo mismo que en la sociedad inconsciente se reproduce ampliada la violencia mítica de lo natural, así también las categorías de la consciencia que ella produce, hasta las más ilustradas, están bajo el hechizo y

se convierten en obcecación. Sociedad e individuo armonizan en esto como en ningún otro punto. La ideología ha progresado de tal modo a la par de la sociedad, que ya no se constituye como apariencia socialmente necesaria y por tanto como autonomía por más que frágil, sino sólo todavía como aglutinante: falsa identidad de sujeto y objeto. En virtud del mismo principio de individuación, la monótona limitación de todo individuo al interés particular, los individuos, el antiguo sustrato de la psicología, son también iguales entre sí y reaccionan por consiguiente a la universalidad abstracta dominante como si fuera cosa propia suya. Éste es su apriori formal. A la inversa, lo universal al que se pliegan sin todavía sentirlo está cortado de tal modo a su medida, apela tan poco ya a lo que en ellos no se le parecería, que se sujetan libre, fácil y satisfechamente. La ideología actual es tanto recipiente de la psicología de los individuos en cada caso ya mediada por lo universal, como incansable produce de nuevo en los individuos lo universal. Hechizo e ideología son lo mismo. La segunda tiene su fatalidad en el hecho de que se remonta a la biología. El *sese conservare*, la autoconservación de Spinoza es verdaderamente ley natural de todo lo vivo. Tiene como contenido la tautología de la identidad: debe ser lo que de todos modos ya es, la voluntad se retrotrae al sujeto de la voluntad, en cuanto mero medio de sí mismo se convierte en fin. Éste es ya el giro a la falsa consciencia; si el león tuviese, su furia contra el antílope que quiere devorar sería ideología. El concepto de fin, al que la razón se eleva en aras de la autoconservación consecuente, debería emanciparse del ídolo del espejo. Fin sería lo distinto al sujeto en cuanto el medio. Esto, sin embargo, lo oscurece la autoconservación; ésta fija los medios como fines que no se legitiman ante ninguna razón. Cuanto más se incrementan las fuerzas productivas, tanto más la perpetuación de la vida como fin en sí mismo pierde la evidencia. Degeneración de la naturaleza, se hace en sí mismo cuestionable, mientras que en él madura el potencial de algo distinto. La vida se prepara para convertirse en medio suyo, por indeterminado y desconocido que esto distinto pueda ser. Pero su heterónoma organización la inhibe una y otra vez. Como la autoconservación por los siglos de los siglos era difícil y precaria, los impulsos del yo, su instrumento, tienen, incluso después de que la técnica haya hecho virtualmente fácil la autoconservación, una violencia casi irresistible; más grande que las pulsiones del objeto, cuyo especialista, Freud, lo desconoció. Superfluo según el estado de las fuerzas productivas, el

esfuerzo se hace objetivamente irracional, por lo cual el hechizo se convierte en la metafísica realmente dominante. El actual estadio de fetichización de los medios en cuanto fines en la tecnología apunta a la victoria de esa tendencia hasta el contrasentido manifiesto; comportamientos en otro tiempo racionales pero superados son conjurados sin ningún cambio por la lógica de la historia. Ésta ya no es lógica.

Hegel formula idealistamente: «La subjetividad misma es la forma absoluta y la realidad existente de la sustancia, y la distinción del sujeto con respecto a ésta como su objeto, fin y fuerza sólo es la distinción, al mismo tiempo igualmente desaparecida inmediatamente, de la forma»[45]. La subjetividad, que después de todo incluso en Hegel es lo universal y la identidad total, es divinizada. Pero con ello alcanza también lo contrario, la comprensión del sujeto como objetividad que se manifiesta. La construcción del sujeto-objeto es de insondable carácter doble. No sólo falsea ideológicamente al objeto convirtiéndolo en el acto del sujeto absoluto, sino que lo objetivo que se representa lo reconoce también en el sujeto y limita por tanto antiideológicamente al sujeto. La subjetividad reclamaba ciertamente la prelación en cuanto realidad existente de la sustancia, pero, en cuanto sujeto «existente», exteriorizado, es tanto objetividad como fenómeno. Lo cual, sin embargo, debería afectar también a la relación de la subjetividad con los individuos concretos. Si la objetividad les es inmanente y opera en ellos; si aparece verdaderamente en ellos, la individualidad de este modo referida a la esencia es mucho más sustancial que allí donde sólo se subordina a la esencia. Sobre tal consecuencia Hegel calla. Quien trata de liquidar el abstracto concepto kantiano de forma arrastra sin embar-go la dicotomía kantiana y fichteana de sujeto –trascendental– e individuo –empírico–. La falta de determinidad concreta del concepto de subjetividad es explotada como ventaja de la superior objetividad de un sujeto depurado de contingencia; lo cual facilita la identificación de sujeto y objeto a costa de lo particular. Hegel sigue en esto el uso de todo el idealismo, pero al mismo tiempo socava su afirmación de la identidad de libertad y necesidad. El sustrato de la libertad, el sujeto, en virtud de su hipóstasis como espíritu es distanciado de tal modo de los hombres existentes y vivos, que la libertad en la necesidad no les aprovecha ya para nada. El lenguaje de Hegel delata esto: «Por cuanto el Estado, la patria, es una comunidad de ser-ahí, por cuanto la

voluntad subjetiva del hombre se somete a las leyes, desaparece la oposición entre la libertad y la necesidad»[46]. Ninguna hermenéutica podría escamotear que la palabra sumisión significa lo contrario de libertad. Su presunta síntesis con la necesidad se pliega a ésta y se contradice a sí misma.

La filosofía de Hegel abre la perspectiva de la pérdida que comportaba el ascenso de la individualidad en el siglo XIX hasta bien entrado el XX: la de la obligatoriedad, esa fuerza para alcanzar lo universal que sería la única imprescindible para la realización de la individualidad. La decadencia entretanto evidente de la individualidad va emparejada a tal pérdida; el individuo que se despliega y diferencia en cuanto se escinde cada vez más expresamente de lo universal amenaza por tanto con regresar a la contingencia que Hegel le imputa. Sólo que, con ello, el restaurador Hegel descuidó la lógica y la coacción en el progreso de la individuación misma, en favor de un ideal extraído de sentencias griegas modélicas tanto como, preludiando la más maligna reacción alemana del siglo XX, de las fuerzas que sólo maduran con la desintegración de la individualidad[47]. También en esto es injusto con su propia dialéctica. El hecho de que lo universal no sea nada meramente puesto encima de la individualidad, sino su sustancia interna, no permite reducirlo a la simpleza de lo envolvente de la eticidad humana en vigor, sino que habría que rastrearlo en el centro de los comportamientos individuales, sobre todo en el carácter; en esa psicología a la que Hegel, conforme con el prejuicio, acusa de una contingencia que entretanto Freud ha refutado. Ciertamente el antipsicologismo hegeliano consumó el conocimiento de la prioridad empírica de lo socialmente universal que luego Durkheim expresó sólidamente y sin influencia de ninguna reflexión dialéctica[48]. La psicología, aparentemente opuesta a lo universal, cede bajo presión hasta las células de la interiorización, y es en esta medida un *constitutum* real[49]. Sin embargo, tanto el objetivismo dialéctico como el positivista son tan miopes frente a la psicología como superiores a ella. Como la objetividad dominante es objetivamente inadecuada a los individuos, únicamente se realiza a través de los individuos, psicológicamente. El psicoanálisis freudiano no tanto contribuye a tejer la apariencia de individualidad como la destruye tan a fondo como sólo puede hacerlo el concepto filosófico y social. Si, según ella, el individuo se reduce a un pequeño número de constantes y conflictos que se repiten, con desprecio por los hombres, la doctrina del inconsciente ciertamente se desinteresa del yo

concretamente desarrollado, pero éste llama la atención sobre la fragilidad de sus determinaciones por comparación con las del ello y por tanto sobre su esencia tenue y efímera. La teoría del yo en cuanto de una suma de mecanismos de defensa y racionalizaciones se dirige contra la misma *hybris* del individuo dueño de sí mismo, contra el individuo como ideología que demolieron teorías más radicales sobre la hegemonía de lo objetivo. Quien describe una situación justa para contestar a la objeción de que no sabe lo que quiere no puede hacer abstracción de esa hegemonía, incluso sobre él. Aun si su fantasía fuese capaz de representárselo todo radicalmente cambiado, seguiría para siempre encadenada a él y a su presente como punto de referencia estático y todo se estropearía. Hasta el más crítico sería en estado de libertad alguien totalmente diferente, lo mismo que aquellos a los que desearía cambiar. Probablemente, para cualquier ciudadano del mundo falso sería insoportable un mundo justo, estaría demasiado lisiado para éste. A la consciencia del intelectual que no simpatiza con el espíritu del mundo esto debería inspirarle, en medio de su resistencia, una pizca de tolerancia. Quien no se deja apear de la diferencia y la crítica no puede ponerse en lo justo. Un tal suplemento de indulgencia sería por supuesto despreciado como decadente en todo el mundo, indiferentemente de bajo qué sistema político. La aporía se extiende también al concepto teleológico de una felicidad de la humanidad que sería la de los individuos; la fijación de la propia menesterosidad y del propio anhelo desfigura la idea de una felicidad que sólo aparecería cuando la categoría del individuo dejara de encerrarse en sí. La felicidad no es una invariante, sólo lo es la infelicidad, que tiene su esencia en la perennidad. Lo que de felicidad el todo establecido tolera o concede intermitentemente lleva de antemano la marca de la propia particularidad[50]. Toda felicidad hasta el día de hoy promete lo que todavía no ha sido, y la fe en su inmediatez le impide llegar a ser. Eso confiere a algunas frases de la filosofía hegeliana de la historia más verdad de la que en su momento se creyó: «... feliz se llama a quien se encuentra en armonía consigo mismo. Se puede tomar también la felicidad como punto de vista en la consideración de la historia; pero la historia no es el suelo para la felicidad. Las épocas de felicidad son en ella hojas vacías. En la historia del mundo hay, sin duda, también satisfacción; pero ésta no es lo que se llama felicidad: pues es la satisfacción de aquellos fines que están por encima de los intereses particulares. Los fines que en la historia del mundo tienen importancia deben ser fijados con energía,

mediante la voluntad abstracta. Los individuos de importancia en la historia del mundo que han perseguido tales fines se han sin duda satisfecho, pero no han querido ser felices»[51]. Desde luego que no, pero su renuncia, todavía confesada por Zaratustra, expresa la insuficiencia de la felicidad individual frente a la utopía. La felicidad sólo sería la redención de la particularidad en cuanto el principio universal, aquí y ahora irreconciliable con la felicidad del ser humano individual. Lo represivo de la postura hegeliana sobre la felicidad no ha sin embargo de tratarse, según su propia manera, como *quantité négligeable* desde un punto de vista supuestamente superior. Lo mismo que con la frase de que la historia no es el suelo para la felicidad corrige incisivamente su propio optimismo histórico, comete un sacrilegio al tratar de establecer esa frase como idea más allá de la felicidad. En ninguna parte es el esteticismo latente de alguien para el cual la realidad no puede ser bastante real tan flagrante como aquí[52]. Si las épocas de felicidad deben ser las hojas vacías de la historia –por lo demás una dudosa afirmación ante periodos de la humanidad hasta cierto punto felices como el siglo XIX europeo, al que sin embargo no le faltó dinamismo histórico–, la metáfora de un libro en el que se registran las grandes gestas insinúa un concepto irreflexivamente tomado de la cultura convencional, el de la historia del mundo como lo grandioso. Quien como espectador se emborracha con batallas, revoluciones y catástrofes calla sobre si la liberación por la que burguesamente aboga no debería librarse ella misma de esa categoría. Esto es lo que Marx tenía en mente: a la esfera de la grandeza dispuesta como objeto de contemplación, la de la política, la designaba como ideología y como pasajera. La postura del pensamiento con respecto a la felicidad sería la negación de cualquiera que fuera falsa. Postula, en drástica oposición a la concepción dominante, la idea de la objetividad de la felicidad tal y como estaba negativamente concebida en la doctrina kierkegaardiana de la desesperación objetiva.

La objetividad de la vida histórica es la de la historia natural. Marx se dio cuenta de ello contra Hegel, y ciertamente en extrecha conexión con lo universal que se realiza por encima de las cabezas de los sujetos: «Aunque una sociedad haya encontrado el rastro de la ley natural de su movimiento –y la finalidad última de esta obra es descubrir la ley del movimiento económico en la sociedad moderna–, no puede saltar por encima ni descartar por decreto las fases naturales de su desarrollo... Las figuras del capitalista y del

terrateniente no aparecen de ningún modo pintadas de color de rosa. Pero aquí sólo se trata de las personas en la medida en que son la personificación de categorías económicas, portadoras de relaciones de clase e intereses determinados. Menos que cualquier otro puede mi punto de vista, que concibe el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso histórico-natural, hacer al individuo responsable de relaciones de las que él es socialmente criatura, por mucho que subjetivamente se eleve muy por encima de ellas»[53]. Aquí no se alude al concepto antropológico de naturaleza que tenía Feuerbach, contra el cual Marx apuntó el materialismo dialéctico, en el sentido de una vuelta a Hegel contra los hegelianos de izquierda[54]. La llamada natural, que no es más que una ley de la sociedad capitalista, Marx la denomina una mistificación: «La ley de la acumulación capitalista, mistificada en una ley natural, no expresa por tanto de hecho más que su naturaleza excluye toda reducción del grado de explotación del trabajo o toda alza del precio del trabajo tales que pudieran hacer peligrar seriamente la reproducción constante de la relación capitalista y su reproducción sobre una escala cada vez más alta. Y no de otro modo puede ser en un modo de producción en el que el obrero existe para las necesidades de explotación de valores dados, en vez de a la inversa existir la riqueza material para las necesidades de desarrollo del objeto»[55]. Esa ley es natural por su carácter de inevitabilidad bajo las relaciones dominantes de producción. La ideología no recubre al ser social como una capa separable, sino que le es inherente. Se fundamenta en la abstracción, la cual constribuye esencialmente al proceso de canje. Sin hacer abstracción de los seres humanos vivos, no habría canje posible. Hasta el día de hoy esto implica necesariamente la apariencia social dentro del proceso real de la vida. Su núcleo es el valor como cosa en sí, como «naturaleza». La naturalidad de la sociedad capitalista es real y, al mismo tiempo, es apariencia. A favor de que la aceptación de las leyes naturales no se ha de tomar *à la lettre*, ontologizarse al menos en el sentido de un proyecto de hombre de cualquier clase que sea, habla el motivo más fuerte de la teoría marxista en general, el de la derogabilidad de esas leyes. Allí donde comenzara el reino de la libertad, dejarían de valer. La movilización de la mediadora filosofía hegeliana de la historia transfiere la distinción kantiana entre un reino de la libertad y uno de la necesidad a la sucesión de las fases. Sólo una perversión de los motivos marxistas como la del *Diamat*, que prolonga el reino de la necesidad con la aseveración de que

sería el de la libertad, pudo degenerar en la falsificación del polémico concepto marxista de legalidad natural convirtiéndolo en una doctrina científica de las invariantes. Con ello, sin embargo, el discurso marxista de la historia natural no pierde nada de su contenido de verdad, precisamente el crítico. Hegel se valió incluso de un sujeto trascendental personificado, al que por supuesto ya le falta el sujeto. Marx no sólo denuncia la transfiguración hegeliana, sino el estado de cosas al que le ocurre. La humana, la dominación progresiva de la naturaleza, prosigue la historia inconsciente de la naturaleza, devorar y ser devorado. Irónicamente, Marx fue un darwinista social: lo que los darwinistas sociales elogiaban y aquello según lo cual les apetecía obrar es para él la negatividad en que despierta la posibilidad de su superación. Sobre la esencia crítica de su opinión sobre la historia natural no deja ninguna duda un pasaje de las *Líneas fundamentales de la economía política*: «Ahora bien, por más que ahora el todo de este movimiento aparece como proceso social y por más que los momentos singulares de este movimiento proceden de la voluntad consciente y de los fines particulares de los individuos, la totalidad del proceso se presenta como una conexión objetiva, que surge naturalmente; ciertamente se origina en la acción recíproca de los individuos conscientes, pero no reside en su consciencia, ni, en cuanto todo, se somete a ellos»[56]. Tal concepto social de la naturaleza tiene su propia dialéctica. La legalidad natural de la sociedad es ideología en la medida en que es hipostasiada como dato natural inalterable. Pero la legalidad natural es real en cuanto ley del movimiento de la sociedad inconsciente, tal como *El capital* la sigue desde el análisis de la forma de las mercancías hasta la teoría del desmoronamiento en una fenomenología del antiespíritu. La alternancia de las formas económicas sucesivamente constitutivas se produjo del mismo modo que la de las especies animales que se expandieron y extinguieron a lo largo de millones de años. Los «resabios teológicos de la mercancía» en el capítulo sobre el fetichismo se burlan de la falsa consciencia que para los contratantes refleja como propiedad de la cosa en la relación social del valor de canje. Pero son tan verdaderos incluso como que antaño se ejerció de hecho la praxis de una idolatría sangrienta. Pues las formas constitutivas de la socialización, una de las cuales es esa mistificación, afirman su absoluta supremacía sobre los hombres como si fueran la divina Providencia. El aserto sobre las teorías, que se convertirían en violencia real si prendiesen en las masas, vale ya para las estructuras que preceden a toda falsa consciencia, las

cuales aseguran hasta hoy a la preeminencia social su nimbo irracional, el carácter de tabú perdurable, de hechizo arcaico. Algo de eso vislumbró Hegel: «Pero, en general, lo absolutamente esencial es que una constitución, si bien producida en el tiempo, no sea tenida por algo hecho; pues es más bien lo que es absolutamente en y para sí, lo cual debe por ende considerarse como lo divino y permanente, y por encima de la esfera de lo que es hecho»[57]. Hegel extiende así el concepto de lo que es fuvsei. a aquello por lo que otrora se definía el concepto opuesto de ϑevsei. La «constitución», nombre del mundo histórico que mediaba toda inmediatez natural, determina a la inversa la esfera de la mediación, precisamente la histórica, como naturaleza. El giro hegeliano se apoya en la polémica de Montesquieu contra las teorías en boga del contrato social, que, como en la Antigüedad, son ajenas, la historia: las instituciones de derecho político no fueron creadas por un acto de voluntad consciente de los sujetos. Sin embargo, el espíritu como segunda naturaleza es la negación del espíritu, y ciertamente tanto más profundamente cuanto más su autoconsciencia se niega a ver su primitivismo. Eso es lo que sucede en Hegel. Su espíritu del mundo es la ideología de la historia natural. Para él ésta se llama espíritu del mundo debido a su violencia. La dominación se hace absoluta, se proyecta sobre el ser mismo, que ahí es espíritu. Pero la historia, la explicación de algo que de siempre debe haber existido, adquiere la cualidad de lo ahistórico. En el seno de la historia, Hegel toma partido por lo que en ella hay de inmutable, por la perennidad, la identidad del proceso, cuya totalidad es sana. Sin metáforas, pues, cabe acusarlo de mitología histórica. El asfixiante mito lo reviste con las palabras espíritu y reconciliación: «A lo que es de la naturaleza de lo contingente le ocurre lo contingente, y por eso este destino precisamente constituye la necesidad, lo mismo que en general el concepto y la filosofía hace desaparecer el punto de vista de la mera contingencia y, en ella, en cuanto la apariencia, reconoce su esencia, la necesidad. Es necesario que lo finito, la propiedad y la vida sean puestos como algo contingente, pues éste es el concepto de lo finito. Esta necesidad tiene, por un lado, la figura de la violencia natural, y todo lo finito es perecedero y efímero»[58]. No otra cosa enseñaron a los hombres los mitos occidentales de la naturaleza. Por un automatismo sobre el que nada puede la filosofía de la historia, Hegel cita la naturaleza y la violencia natural como modelos de la historia. Pero éstas se afirman en la filosofía porque el espíritu que pone la identidad es idéntico al

hechizo de la naturaleza ciega, ya que lo niega. Al mirar en el abismo, Hegel ha percibido la acción capital y de Estado en la historia como segunda naturaleza, pero en infame complicidad con ésta glorifica en ella la primera. «El campo del derecho es en general lo espiritual y su próximo lugar y punto de partida la voluntad, que es libre, de modo que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu producido por sí mismo como una segunda naturaleza.»[59] Pero, filosóficamente retomada por vez primera en la *Teoría de la novela* de Lukács[60], la segunda naturaleza es el negativo de aquella que de alguna manera pudiera pensarse como primera. Lo que verdaderamente es ϑevsei, algo sólo producido si ya no por individuos sí por su complejo funcional, usurpa las insignias de lo que para la consciencia burguesa pasa por naturaleza y natural. Nada de lo que estaría fuera se manifiesta ya a esa consciencia; en cierto sentido, de hecho tampoco hay ya nada fuera, nada no tocado por la mediación total. Por eso lo atrapado se convierte en su propia alteridad: protofenómeno del idealismo. Cuanto más implacablemente se apodera la socialización de todos los momentos de la inmediatez humana e interhumana, tanto más imposible recordar el ser-devenido de la trama; tanto más irresistible la apariencia de naturaleza. Con el distanciamiento de la historia de la humanidad con respecto a la naturaleza, esa apariencia se refuerza: la naturaleza se convierte en símil irresistible de la cautividad. El joven Marx expresó la constante imbricación de ambos momentos con una fuerza llevada al extremo, que ha de irritar a los materialistas dogmáticos: «Sólo reconocemos una única ciencia, la ciencia de la historia. La historia puede considerarse desde dos lados, dividirse en la historia de la naturaleza y la historia de los hombres. Ambos lados, con todo, no pueden separarse: mientras existan hombres, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionan recíprocamente»[61]. La antítesis tradicional de naturaleza e historia es verdadera y falsa: verdadera en la medida en que expresa lo que le ha ocurrido al momento natural; falsa en la medida en que repite apologéticamente el ocultamiento de sí misma que la naturaleza de la historia opera gracias a su reconstrucción conceptual.

En la distinción entre naturaleza e historia se ha expresado al mismo tiempo de manera irreflexiva aquella división del trabajo que sin ningún miramiento proyecta sobre los objetos los inevitables métodos científicos. En el ahistórico concepto de historia que la falsamente resucitada metafísica

cultiva en la por ella llamada historicidad se podría exponer el acuerdo del pensamiento ontológico con el naturalista del que el primero con tanto celo se deslinda. Si la historia se convierte en la estructura ontológica fundamental del ente o incluso en la *qualitas occulta* del ser mismo, es, alteración como algo inalterable, imitada de la religión natual sin escapatoria. Esto permite luego trasponer a conveniencia lo históricamente determinado en invarianza y camuflar filosóficamente la opinión vulgar para la que las relaciones históricas, lo mismo que antaño como queridas por Dios, en la época moderna se presentan como naturales: una de las tentaciones a la esencialización del ente. La pretensión ontológica de estar más allá de la divergencia entre naturaleza e historia es subrepticia. A la historicidad abstraída a partir de lo históricamente existente le resbala el dolor, que por su parte tampoco se ha de ontologizar, por la antítesis entre naturaleza e historia. También en esto es la nueva ontología cripto-idealista, relaciona una vez más lo no-idéntico con la identidad, aparta cualquier cosa que pueda estorbar al concepto mediante la suposición del concepto de historicidad como lo que en lugar de ésta porta a la historia. Pero la ontología es movida al procedimiento ideológico, la reconciliación en el espíritu, porque el real ha fracasado. Contingencia histórica y concepto se combaten entre sí tanto más despiadadamente cuanto más indisolublemente interpenetrados están. El azar es el destino histórico del individuo, absurdo porque lo ha seguido siendo el proceso histórico mismo que usurpó el sentido. No menos engañosa es ya la pregunta por la naturaleza en cuanto lo absolutamente primero, lisa y llanamente inmediato frente a sus mediaciones. Lo que persigue lo representa en la forma jerárquica del juicio analítico, cuyas premisas deciden todo lo que sigue, y repite así la obcecación de la que trata de escapar. La antaño establecida distinción entre ϑevsei y fuvsei la reflexión puede diluirla, no superarla. Irreflexiva, por supuesto, esa bipartición haría inocuo el proceso histórico esencial hasta convertirlo en mero accesorio y ayudaría también por su parte a entronizar como esencia lo no-devenido. En lugar de eso, al pensamiento le incumbiría ver toda naturaleza y cualquier cosa que como tal se instale como historia y toda historia como naturaleza, «comprender el mismo ser histórico en su extrema determinidad histórica, allí donde más histórico es, como un ser natural, o comprender la naturaleza, allí donde en cuanto naturaleza más profundamente parece persistir en sí, como un ser histórico»[62]. Sin embargo, el momento en que naturaleza e historia se

hacen mutuamente conmensurables es el de la caducidad; éste es el descubrimiento central de Benjamin en *El origen del* Trauerspiel *alemán*. Sobre los poetas barrocos, se lee allí, la naturaleza se cierne «como caducidad eterna, sólo en la cual la mirada saturnina de aquella generación reconocía la historia»[63]. No sólo la suya: la historia natural no ha dejado de ser el canon de interpretación en la filosofía de la historia: «Si con el *Trauerspiel* entra en escena la historia, lo hace en cuanto escritura. La naturaleza lleva "historia" escrita en el rostro con los caracteres de la caducidad. La fisonomía alegórica de la historia-naturaleza que el *Trauerspiel* pone en escena está efectivamente presente como ruina»[64]. Esto es la transmutación de la metafísica en historia. Seculariza a la metafísica en la categoría secular por antonomasia, la de caída. La filosofía interpreta esa escritura, el *menetekel* siempre nuevo, en lo mínimo, los fragmentos que la decadencia arranca y que portan los significados objetivos. Ningún recuerdo de la trascendencia es ya posible sino en virtud de la caducidad; la eternidad no aparece como tal, sino quebrada a través de lo más efímero. Allí donde la metafísica hegeliana equipara transfiguratívamente la vida de lo absoluto con la caducidad de todo lo finito, mira al mismo tiempo un poco más allá del hechizo mítico que ella absorbe y refuerza.

[1] K. Marx y F. Engels, *Die heilige Familie*, Berlín, 1953, p. 211 [ed. cast.: *La sagrada familia*, Barcelona, Grijalbo, 1978, p. 105].

[2] K. Marx, *Das Kapital*, cit., pp. 621 ss.. [ed. cast.: *El capital*, cit., p. 499].

[3] *Op. cit.*, p. 621 [ed. cast.: *ibid.*].

[4] G. W. F. Hegel, *WW* 7, cit., pp. 28 ss. [ed. cast.: *Filosofía del derecho*, México, Universal Nacional Autónoma de México, 1975, p. 9].

[5] Cfr. W. BENJAMIN, *Schriften* I, cit., pp. 494 ss.

[6] El imaginario contrato social fue tan bien acogido entre los pensadores protoburgueses porque tomaba como base la racionalidad burguesa, la relación de canje, en cuanto a priori jurídico-formal; pero era tan imaginario como la misma ratio burguesa en la impenetrable sociedad real.

[7] G. W. F. Hegel, *Die Vernunf in der Geschichte [La razón en la historia]*, Hamburgo, 5 1955, p. 60 [ed. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 66].

[8] *Ibid.*

[9] *Op. cit.*, p. 48 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 57].

[10] G. W. F. Hegel, *WW* 7, cit., p. 230 [ed. cast.: *Filosofía del derecho*, cit., p. 170].

[11] G. W. F. Hegel, *Die Vernunf in der Geschichte*, cit., p. 77 [ed. cast.: *Lecciones*

sobre la filosofía de la historia universal, cit., p. 78].

[12] *Op. cit.*, p. 78 [ed. cast.: *op. cit.*, *ibid.*].

[13] *Op. cit.*, p. 115 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 104].

[14] *Op. cit.*, p. 60 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 66].

[15] *Op. cit.*, p. 95 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 90].

[16] *Op. cit.*, p. 60 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 66].

[17] Entre los positivistas, Émile Durkheim ha retenido y en lo posible sobrepujado la opción hegeliana por lo universal en la doctrina del espíritu colectivo, en cuanto que su esquema ya no deja lugar a una dialéctica de lo universal y lo particular ni siquiera *in abstracto*. En la sociología de las religiones primitivas ha reconocido desde el punto de vista del contenido que aquello de que hace alarde lo particular, la cualidad, se lo ha aportado lo universal. Igualmente ha designado el engaño de lo particular, en cuanto mera mímesis de lo universal, como la violencia que es lo único que en general hace de lo particular tal: «Le deuil (qui s'exprime au cours de certaines cérémonies) n'est pas un mouvement naturel de la sensibilité privée, froisée par une perte cruelle; c'est un devoir imposé par le groupe. On se lamente, non pas simplemente parce qu'on est triste, mais parce qu'on est tenu de se lamenter. C'est une attitude rituelle qu'on est obligé d'adopter par respect pour l'usage, mais qui est, dans une large mesure, independante de l'état effectif des individus. Cette obligation est, d'ailleurs, sanctionée par des peines ou my-thiques ou sociales» [«El duelo (que se expresa en el curso de ciertas ceremonias) no es un movimiento natural de la sensibilidad privada, conmovida por una pérdida cruel; es un deber impuesto por el grupo. Uno se lamenta no simplemente porque está triste, sino porque se le impone lamentarse. Es una actitud ritual que uno está obligado a adoptar por respeto a la costumbre, pero que es, en gran medida, independiente del estado afectivo de los individuos. Esta obligación es, por lo demás, sancionada por penas bien míticas, bien sociales»] (Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*, Travaux de l'Anée sociologique [Trabajos del año sociológico], París, 1912), p. 568 [ed. cast.: *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Madrid, Akal, 1992, p. 370]).

[18] G. W. F. Hegel, *WW* 5, cit., pp. 43 ss. [ed. cast.: *Ciencia de la lógica*, cit., p. 536].

[19] G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, cit., pp. 59 ss. [ed. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, cit., pp. 65 ss.].

[20] *Op. cit.*, p. 105 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 97].

[21] Cfr. *supra*, en particular *Ser y existencia*, *passim*.

[22] G. W. F. Hegel, *WW* 7, cit., p. 231 [ed. cast.: *Filosofía del derecho*, cit., p. 171].

[23] *Op. cit.*, pp. 32 ss. [ed. cast.: *op. cit.*, pp. 13 ss.].

[24] El cliché «sólo una idea» ya lo había criticado Kant: «La *República* platónica se ha hecho proverbial como ejemplo supuestamente llamativo de perfección soñada, la cual sólo puede asentarse en el cerebro de un pensador ocioso... De todas formas, se haría mejor en dedicarse más a este pensamiento e iluminarlo (allí donde este hombre eminente nos deja desamparados) con nuevos esfuerzos que en dejarlo a un lado como inútil con el mísero y contraproducente pretexto de la inaplicabilidad» (*Kant*, *Kritik der reinen Vernunft*, *WW*, III, edición de la Academia, p. 247 [ed. cast.: *Crítica de la razón pura*, cit., p. 311]).

[25] «No es el tiempo el que pasa, sino que es la existencia de lo transitorio lo que pasa en él. Al tiempo, que es, por su parte, permanente y no transitorio, le corresponde, pues, en el fenómeno lo que posee una existencia no transitoria, es decir, la sustancia. Sólo desde ésta podemos determinar temporalmente la sucesión y la simultaneidad de los fenómenos» (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 137 [ed. cast.: *Crítica de la razón pura*, cit., p. 186]).

[26] «Ahora bien, más precisamente, el yo efectivamente real mismo forma parte del tiempo, con el que, si abstraemos del contenido concreto de la consciencia y de la autoconsciencia, coincide en la medida en que no es nada más que este vacío movimiento de ponerse como otro y superar este cambio, esto es, conservarse a sí mismo, al yo y sólo al yo como tal, en ello. El yo es en el tiempo, y el tiempo es el ser del sujeto mismo» (Hegel, *WW* 14, cit., p. 151 [ed. cast.: *Lecciones sobre la estética*, Madrid, Akal, 1989, p. 658]).

[27] K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlín, 1953, pp. 75 ss. [ed. cast.: *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse). Primera mitad*, Barcelona, Grijalbo, 1977, pp. 83 ss.].

[28] *Op. cit.*, p. 76 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 86].

[29] G. W. F. Hegel, *WW* 7, cit., p. 336.

[30] *Op. cit.*, pp. 268 ss. [ed. cast.: *op. cit.*, p. 198].

[31] Cfr., *op. cit.*, p. 235 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 174].

[32] *Op. cit.*, pp. 329 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 245].

[33] *Ibid.*.

[34] G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, cit., p. 111 [ed. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, cit., p. 101].

[35] Cfr. O. NEGT, *Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels [Relaciones estructurales entre las doctrinas sociales de Comte y Hegel]*, en *Frankfurter Beiträge zur Soziologie [Contribuciones frankfurtianas a la sociología]*, vol. 14, Fráncfort del Meno, 1964, p. 49 y *passim*.

[36] G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, cit., p. 72 [ed. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, cit., p. 66].

[37] *Op. cit.*, p. 67 [ed. cast.: *op. cit.*, pp. 70 ss.].

[38] *Ibid.* [ed. cast.: *op. cit.*, p. 70].

[39] *Ibid.* [ed. cast.: *op. cit.*, p. 71].

[40] *Op. cit.*, pág. 95 [ed. cast.: *op. cit.*, pp. 90].

[41] *Op. cit.*, p. 73 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 75].

[42] *Op. cit.*, p. 95 [ed. cast.: *op. cit.*, p 90].

[43] Cfr. W. Benjamin, *Schriften* II, cit., p. 197.

[44] La doctrina hegeliana de la identidad del azar o lo contingente y la necesidad (cfr. *supra*, p. 326) guarda su contenido de verdad más allá de su construcción. Bajo el aspecto de la libertad, la necesidad, aunque prediseñada por el sujeto autónomo, sigue siendo heterónoma. El mundo empírico kantiano, que se supone sometido a la categoría subjetiva de la causalidad, está precisamente por ello fuera de la autonomía sujetiva: para el sujeto individual lo causalmente determinado es al mismo tiempo absolutamente azaroso. En la medida en que se cumple en el reino de la necesidad, el destino de los hombres es para

éstos ciego, «por encima de sus cabezas», contingente. Precisamente el carácter estrictamente determinista de las leyes del movimiento económico de la sociedad condena a sus miembros, si verdaderamente se toma su propia determinación como criterio, al azar. Ley del valor y anarquía de la producción de mercancías son una misma cosa. La contingencia, por tanto, no es solamente la figura de lo no-idéntico maltratado por la causalidad; ella misma coincide también con el principio de identidad. Éste, en cuanto algo meramente puesto, algo impuesto a la experiencia, que no surge de lo no-idéntico en ella, oculta por su parte, en lo más íntimo suyo, el azar.

[45] Cfr. G. W. F. Hegel, *WW* 7, cit., pp. 234 ss. [ed. cast.: *Filosofía del derecho*, cit., p. 173].

[46] G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, cit., pp. 115 ss. [ed. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, cit., p. 104].

[47] Cfr. Th. W. ADORNO, *Versuch über Wagner*, Berlín y Fráncfort del Meno, 1952, p. 195 [ed. cast.: *Ensayo sobre Wagner*, en *Monogra-fías musicales*, Madrid, Akal, de próxima publicación].

[48] Cfr. É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, París, [15]1956, pp. 100 ss. [ed. cast.: *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Akal, 2001, pp. 113 ss.]; cfr., al respecto, Th. W. ADORNO, «Notiz über sozialwissenschaftliche Objetivität» [«Apunte sobre la objetividad sociológica»], *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie [Revista de Colonia para la sociología y la psicología social]*, año 17 (1965), fascículo 3, pp. 416 ss.

[49] Cfr. É. Durkheim, *Les règles*, cit., p. 104 [ed. cast.: *Las reglas*, cit., p. 117].

[50] Cfr. H. MARCUSE, «Zur Kritik des Hedonismus» [«Sobre la crítica del hedonismo»], *Zeitschrift für Sozialforschung [Revista para la investigación social]*, año VII (1938), París, 1939, pp. 55 ss.

[51] G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, cit., pp. 92 ss. [ed. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, cit., p. 88].

[52] Cfr. Th. W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, cit., pp. 154 ss. [ed. cast.: *Tres estudios sobre Hegel*, cit., pp. 175 ss.].

[53] K. Marx, *Das Kapital*, vol. I, cit., Prólogo a la primera edición, pp. 7 ss. [ed. cast.: *El capital*, cit., p. XV].

[54] Cfr. A. Schmidt, *op. cit.*, vol. 2, p. 15 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 17].

[55] K. Marx, *Das Kapital*, cit., pp. 652 ss. [ed. cast.: *El capital*, cit., p. 524].

[56] K. Marx, *Grundrisse*, cit., p. 111 [ed. cast.: *Grundrisse*, cit., p. 129].

[57] G. W. F. Hegel, *WW* 7, cit., p. 375 [ed. cast.: *Filosofía del derecho*, cit., pp. 273 ss.].

[58] *Op. cit.*, p. 434 [ed. cast. cit.: *op. cit.*, p. 321].

[59] *Op. cit.*, p. 50 [ed. cast. cit.: *op. cit.*, p. 29].

[60] Cfr. G. LUKÁCS, *Die Theorie des Romans*, Berlín, 1920, pp. 54 ss. [ed. cast.: *La teoría de la novela*, Barcelona, Grijalbo, 1975, pp. 380 ss.].

[61] K. MARX, *Deutsche Ideologie*, en *MEGA*, 1ª sec., vol. V, Berlín, 1932, p. 567 [ed. cast.: *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1970, p. 676].

[62] Th. W. Adorno, «Die Idee der Naturgeschichte» [«La idea de historia natural»],

conferencia en la delegación frankfurtiana de la Sociedad Kantiana, julio de 1932.

[63] W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels,* cit. p. 199 [ed. cast.: *El origen del drama barroco alemán,* cit., p. 173].

[64] *Op. cit.*, p. 197 [ed. cast.: *op. cit.,* pp. 170 ss.].

III. Meditaciones sobre la metafísica

1

Que lo inmutable es verdad y lo movido, lo efímero, es apariencia, la indiferencia recíproca entre lo temporal y las ideas eternas, no puede seguir afirmándose ni siquiera con la temeraria explicación hegeliana de que el ser-ahí temporal, gracias a la aniquilación inherente a su concepto, sirve a lo eterno que se representa en la eternidad de la aniquilación. Uno de los impulsos místicos que se secularizaron en la dialéctica fue la doctrina de la relevancia de lo intramundano, histórico, de cara a lo que la metafísica tradicional separó como trascendencia, o, al menos, no tan gnóstica y radicalmente, respecto a la posición de la consciencia en relación con las preguntas que el canon de la filosofía asignó a la metafísica. El sentimiento que después de Auschwitz se eriza contra toda afirmación de la positividad del ser-ahí como charlatanería, injusticia para con las víctimas, contra que del destino de éstas se exprima un sentido por lixiviado que sea, tiene su momento objetivo tras acontecimientos que condenan al ridículo la construcción de un sentido de la inmanencia que irradia de una trascendencia afirmativamente establecida. Tal construcción aprobaría la negatividad absoluta y la ayudaría ideológicamente a una pervivencia que realmente se halla por lo demás en el principio de la sociedad establecida hasta su autodestrucción. El terremoto de Lisboa bastó para curar a Voltaire de la teodicea leibniziana, y la visible catástrofe de la primera naturaleza fue de poca monta comparada con la segunda, social, que se sustrae a la imaginación humana por cuanto preparó el infierno real a partir de la maldad humana. La capacidad para la metafísica está paralizada porque lo que ocurrió le destruyó al pensamiento metafísico especulativo la base de su compatibilidad con la experiencia. Una vez más triunfa, inefablemente, el motivo dialéctico de la conversión de la cantidad en calidad. Con el asesinato administrativo de millones, la muerte se convirtió en algo que nunca había sido todavía de temer así. Ya no había ninguna posibilidad de que entrara en la vida experimentada de los individuos como algo concordante con el curso de ésta. El individuo es despojado de lo último y más pobre que le había

quedado. El hecho de que en los campos ya no muriese el individuo, sino el ejemplar, tiene que afectar también a la muerte de los que escaparon a la medida. El genocidio es la integración absoluta que se prepara en todas partes donde los hombres son nivelados, pulidos, como se decía en el ejército, hasta que, desviaciones del concepto de su perfecta nulidad, literalmente se los extermina. Auschwitz confirma el filosofema de la identidad pura como la muerte. El *dictum* más audaz de *Final de partida* de Beckett, el de que ya no quedaría mucho que temer, es la reacción a una praxis que en los campos dio su primera prueba y en cuyo concepto, otrora honorable, ya acecha teleológicamente la aniquilación de lo no-idéntico. La negatividad absoluta es previsible, ya no sorprende a nadie. El miedo estaba ligado al *principium individuationis* de la autoconservación, el cual, por su propia consecuencia, se elimina. Lo que en el campo les anunciaban los sádicos a sus víctimas, «Mañana serpentearás como humo desde esta chimenea hasta el cielo», designa la indiferencia de la vida de todo individuo hacia la que se mueve la historia: ya en su libertad formal es tan fungible y reemplazable como luego bajo las patadas de sus liquidadores. Pero, puesto que el individuo, en el mundo cuya ley es el provecho individual universal, no tiene nada más en absoluto que este sí-mismo devenido indiferente, la consumación de la tendencia de antiguo familiar es al mismo tiempo lo más espantoso; nada lo saca de esto, como tampoco de la cerca de alambre electrificado de los campos. El sufrimiento perenne tiene tanto derecho a la expresión como el martirizado a aullar; por eso quizá haya sido falso que después de Auschwitz ya no se podía escribir ningún poema. Pero no es falsa la cuestión menos cultural de si después de Auschwitz se puede seguir viviendo, sobre todo de si puede hacerlo quien casualmente escapó y a quien normalmente tendrían que haberlo matado. Su supervivencia ha ya menester de la frialdad, del principio fundamental de la subjetividad burguesa sin el que Auschwitz no habría sido posible: drástica culpa, la del que se salvó. Como expiación se ve asaltado por sueños como el de que ya no viviría en absoluto, sino que habría sido gaseado en 1944 y toda su existencia posterior no la llevaría más que en la imaginación, emanación delirante de alguien asesinado veinte años antes.

Hombres de reflexión y artistas han dejado en no pocas ocasiones constancia de una sensación de no estar del todo presentes, de no participar en el juego; como si no fueran en absoluto ellos mismos sino una especie de espectadores. Esto repele a los demás de múltiples maneras; Kierkegaard

fundamentó ahí su polémica contra la por él llamada esfera estética. La crítica del personalismo filosófico, en cambio, habla a favor de que esa posición hacia lo inmediato por la que es desmentida toda actitud existencial adquiere su verdad objetiva en un momento que lleva más allá de la obcecación del principio de autoconservación. En el «No es para tanto» que por su parte gusta por supuesto de aliarse con la frialdad burguesa es donde mejor puede todavía el individuo darse cuenta sin angustia de la inanidad de la existencia. Lo que de inhumano hay en esto, la capacidad para distanciarse y elevarse como espectador, acaba por ser precisamente lo humano, a lo cual se oponen sus ideólogos. No carecería de toda plausibilidad que esa parte que así se comporta fuera lo inmortal. La escena en que Shaw, camino del teatro, exhibió ante un mendigo su identificación añadiendo con prisa la palabra «Prensa» oculta debajo del cinismo una consciencia de ello. Contribuiría a explicar un hecho que asombraba a Schopenhauer: los débiles que, a la vista de la muerte, no sólo de otros, sino también de la propia, son muchas veces los afectos. Sin duda los hombres están sin excepción bajo el hechizo, ninguno es ya capaz de amar y por eso todos se creen demasiado poco amados. Pero la actitud de espectador expresa al mismo tiempo la duda de si todo esto, pues, puede ser, mientras sin embargo el sujeto, en su obcecación para sí tan relevante, no tiene nada más que eso pobre y en sus pulsiones algo animalmente efímero. Bajo el hechizo los vivos tienen la alternativa entre la ataraxia involuntaria –algo estético por debilidad– y la bestialidad del que está implicado. Una y otra son falsa vida. Pero algo de una y otra se requeriría también para una *désinvolture* y simpatía auténticas. El culpable instinto de autoconservación ha persistido, quizá robustecido bajo la incesante amenaza actual. Sólo que la autoconservación tiene que sospechar que la vida a la que se aferra se está convirtiendo en lo que la espanta, en un espectro, en un pedazo del mundo de los espíritus que la consciencia alerta percibe como no existente. La culpa de la vida que en cuanto puro *factum* roba el aliento a otra vida, conforme a una estadística que completa un número aplastante de asesinados con uno mínimo de salvados, como si esto estuviera previsto por el cálculo de probabilidades, ya no está reconciliada con la vida. Esa culpa se reproduce incesantemente porque en ningún instante puede hallarse totalmente presente para la consciencia. Eso, no otra cosa, obliga a la filosofía. Ésta experimenta entonces el *shock* de que cuanto más profunda, vigorosamente penetra, tanto más se hace sospechosa de alejarse

del modo de ser de las cosas; de que, una vez desvelada la esencia, las intuiciones más superficiales y más triviales podrían prevalecer frente a las que apuntan a la esencia. Cae con ello una cruda luz sobre la verdad misma. La especulación siente un cierto deber de conceder a su adversario, el *common sense*, la posición de un correctivo. La vida alimenta el horror del barrunto de que lo que debe conocerse se parecería más a lo que se encuentra *down to earth* que a lo que se eleva; pudiera ser que ese barrunto se confirme incluso más allá de lo pedestre, mientras que el pensamiento sólo tiene su felicidad, la promesa de su ver, en la elevación. Si tuviera la última palabra, si fuera la verdad lo pedestre, la verdad se envilecería. Quizá la consciencia trivial, tal como se expresa teóricamente en el positivismo y en el nominalismo irreflexivo, está más cerca de la *adaequatio rei atque cogitationis* que la sublime; en una grotesca burla de la verdad es más verdadera que la superior, a no ser que debiera lograrse un concepto de verdad distinto del de la *adaequatio*. A tal verdad distinta se dirige la inervación de que la metafísica sólo podría ganar si ella se rechaza. No es ésa la menor de las causas que motivan el paso al materialismo. La tendencia a ello se puede rastrear desde el Marx hegeliano hasta la salvación benjaminiana de la inducción; la obra de Kafka podría constituir su apoteosis. Si la dialéctica negativa exige la autorreflexión del pensamiento, esto implica palpablemente que, para ser verdadero, el pensamiento debería también pensar contra sí mismo. Si no se mide con lo más extremo, lo cual escapa al concepto, es de antemano de la misma especie que la música de acompañamiento con que a las SS les encantaba cubrir los gritos de sus víctimas.

2

Hitler ha impuesto a los hombres en estado de no-libertad un nuevo imperativo categórico: orientar su pensamiento y su acción de tal modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada parecido. Este imperativo es tan reacio a su fundamentación como otrora el dato del kantiano. Tratarlo discursivamente sería un crimen: en él puede sentirse corporalmente el momento de lo adicional en lo ético. Corporalmente porque es el aborrecimiento, hecho práctico, del inaguantable dolor físico al que están

expuestos los individuos incluso después de que la individualidad, en cuanto forma espiritual de la reflexión, está a punto de desaparecer. Sólo en el motivo materialista sin tapujos sobrevive la moral. La marcha de la historia no deja otra salida que el materialismo a lo que tradicionalmente fue lo opuesto a él sin mediaciones, la metafísica. Lo que el espíritu antaño se jactaba de determinar o construir a semejanza suya se mueve hacia lo que no se asemeja al espíritu; hacia lo que se sustrae a su dominación y en lo que ésta sin embargo se manifiesta como el mal absoluto. El estrato somático, alejado del sentido, en el vivo es escenario del sufrimiento que en los campos abrasó sin consuelo todo lo que de apaciguador hay en el espíritu y en la objetivación de éste, la cultura. El proceso por el que la metafísica se desvió incontenible hacia aquello contra lo cual fue otrora concebida, ha alcanzado su punto de fuga. Allí donde no se ha vendido a la elucubración autorizada, desde el joven Hegel la filosofía no ha podido reprimir hasta qué punto se ha inmiscuido en las preguntas del ser-ahí material. La infancia barrunta algo de esto en la fascinación que parte de la zona del desollador, de la carroña, del olor repelentemente dulce de la descomposición, de las expresiones ignominiosas para referirse a esa zona. El poder de ese ámbito en el inconsciente quizá no es menor que el de la sexualidad infantil; ambos se superponen en la fijación anal, pero distan de ser lo mismo. Un saber inconsciente susurra a los niños que lo que importaría sería lo que la educación civilizadora reprime; la miserable existencia física se inflama con el interés supremo, que apenas es menos reprimido: qué es esto y adónde va. Quien consiguiera acordarse de lo que una vez le sugirieron las palabras «cloaca» y «pocilga» estaría sin duda más cerca del saber absoluto que el capítulo hegeliano que se lo promete al lector para negárselo con superioridad. La integración de la muerte física en la cultura habría que refutarla teóricamente, pero no a favor de la esencia puramente ontológica muerte, sino por mor de lo que el hedor del cadáver expresa y sobre lo que su transfiguración en restos mortales engaña. A la vista de su amante hijo, un hostelero llamado Adán mataba a estacazos las ratas que salían de sus guaridas al patio; a su imagen se creó el niño la del primer hombre. Que se olvide esto; que ya no se comprenda qué es lo que antes se sentía ante la furgoneta del perrero, es el triunfo de la cultura y su fracaso. Si no puede tolerar el recuerdo de esa zona es porque una y otra vez actúa como el viejo Adán, y eso precisamente es incompatible con su concepto de sí misma.

Aborrece el hedor porque ella hiede; porque su palacio, como dice Brecht en un pasaje grandioso, está hecho de caca de perro. Años después de que se escribiera ese pasaje, Auschwitz demostró irrefutablemente el fracaso de la cultura. Que pudiera ocurrir en medio de toda una tradición de filosofía, de arte y de ciencias ilustradoras, dice más que sólo que ella, el espíritu, no llegara a prender en los hombres y cambiarlos. En esos mismos sectores, en la enfática pretensión de su autarquía, habita la no-verdad. Toda la cultura posterior a Auschwitz, junto con su apremiante crítica, es basura. Al restaurarse después de lo que en su paisaje sucedió sin resistencia, se ha convertido en la ideología que potencialmente era desde que, en oposición a la existencia material, se permitió insuflarle a ésta la luz de la que la separación entre el espíritu y el trabajo corporal la privó. Quien aboga por la conservación de una cultura radicalmente culpable y gastada se hace cómplice, mientras que quien rehúsa la cultura fomenta inmediatamente la barbarie como la cual se reveló la cultura. Ni siquiera el silencio se sale del círculo; únicamente racionaliza la propia incapacidad subjetiva con el estado de la verdad objetiva y una vez más degrada así ésta a mentira. Si los Estados del Este, pese a las sandeces en sentido contrario, han suprimido la cultura y, en cuanto puro medio de dominación, la han transformado en baratija, la cultura que suspira por ello recibe lo que merece y a lo que por su parte, en nombre del derecho democrático de los hombres a lo que se les asemeja, tiende ardientemente. Sólo que la barbarie administrativa de los funcionarios de allí se convierte en que se las da de cultura y protege su monstruosidad como una herencia que no se puede perder; convence de que su realidad, la infraestructura, es por su parte tan bárbara como la superestructura que ella demuele al asumir su control. En el oeste al menos está permitido decirlo. – La teología de la crisis registró aquello contra lo que abstractamente y por tanto en vano se sublevó: que la metafísica está fusionada con la cultura. La absolutidad del espíritu, aureola de la cultura, era el mismo principio que infatigablemente violó lo que simulaba expresar. Después de Auschwitz, ninguna palabra pronunciada desde las alturas, ni siquiera desde la teológica, tiene ningún derecho sin transformarse. La provocación contenida en el dicho tradicional, la prueba de si Dios lo permitiría y no intervendría colérico, volvió a ejecutar sobre las víctimas el juicio que mucho tiempo antes Nietzsche había dictado sobre las ideas. Alguien que, con una fuerza que se ha de admirar, había sobrevivido a Auschwitz y a otros campos, opinaba con

intenso afecto contra Beckett que, si éste hubiese estado en Auschwitz, escribiría de otro modo, es decir, con la religión de trinchera del superviviente, más positivamente. El superviviente tiene razón en otro sentido del que él se figura: Beckett, y cualquiera de los que siguieron siendo dueños de sí, allí se habría venido abajo y se habría probablemente visto forzado a abrazar esa religión de trinchera que el superviviente revestía diciendo que él quería dar ánimo a los hombres; como si eso dependiera de alguna configuración espiritual; como si la propuesta que se dirige a los hombres y se instituye en función de éstos no los privara de aquello a lo que aspiran aun cuando crean lo contrario. A eso se ha llegado con la metafísica.

3

Esto confiere su fuerza sugestiva al deseo de empezar con ella desde cero o, como dicen, de preguntar radicalmente, de rascar la apariencia con que la cultura fracasada recubre su culpa y la verdad. Pero en cuanto accede al impulso de un intacto estrato fundamental, esa presunta demolición se conjura aún más con la cultura que se jacta de demoler. Mientras que los fascistas tronaban contra el destructivo bolchevismo cultural, Heidegger hacía respetable la destrucción como medida para penetrar en el ser. Entre crítica cultural y barbarie hay una cierta connivencia. Esto se probó rápidamente en la práctica. Las ponderaciones metafísicas que buscan desprenderse de los elementos que en ellas son cultura, mediados, niegan la relación entre sus categorías supuestamente puras con el contenido social. Prescindiendo de la sociedad, fomentan su pervivencia en las formas establecidas que por su parte bloquean el conocimiento de la verdad y su realización. El ídolo de la protoexperiencia pura es un remedo tanto como lo culturalmente procesado, el obsoleto acervo de categorías de lo que es ϑevsei. De ahí únicamente podría sacar lo que en su mediatez determina a ambos, la cultura como tapadera de la basura, la naturaleza incluso cuando se convierte en la roca primordial del ser, en cuanto proyección del perverso deseo cultural de que, por muchas mudanzas que se produzcan, todo siga igual. Ni siquiera la experiencia de la muerte basta como lo último e indudable, como metafísica a la manera de la que del frágil *ego cogitans* otrora dedujo Descartes.

El hecho de que las metafísicas de la muerte hayan degenerado en propaganda de la muerte heroica o en la trivialidad de una pura repetición de la evidencia de que uno tiene precisamente que morir, toda su monstruosidad ideológica, se basa sin duda en la debilidad hasta hoy persistente para mantenerse firme ante la consciencia humana de la experiencia de la muerte, quizá en general para integrarla en sí. Ninguna vida humana que se comporte abierta y libremente con respecto a los objetos basta para cumplir lo que en cada ser humano existe como potencial; éste y la muerte divergen. Las reflexiones que le dan un sentido a la muerte son de tan poca ayuda como las tautológicas. Cuanto más se desprende de su animalidad y se convierte en algo firme y en lo perdurable en sus formas, tanto más se empecina la consciencia contra todo lo que le hace sospechosa la propia eternidad. Con la entronización histórica del sujeto como espíritu va aparejado el engaño de que no se pueda perder a sí. Si formas primitivas de propiedad coincidían con prácticas mágicas para desterrar la muerte, la ratio, cuanto más completamente son todas las relaciones humanas determinadas por la propiedad, la ahuyenta tan pertinazmente como antaño sólo los ritos. En un último nivel, en la desesperación, se convierte ella misma en la propiedad. Su elevación metafísica dispensa de su experiencia. La metafísica en boga de la muerte no es nada más que el impotente consuelo de la sociedad por el hecho de que los cambios sociales han hecho perder a los hombres lo que antaño debía hacerles soportable la muerte, el sentimiento de su épica unidad con una vida plena. Éste tampoco pudo transfigurar el dominio de la muerte más que con el cansancio del viejo y hastiado de la vida que se imagina morir bien porque previamente su fatigosa vida ya no era vida en absoluto y le ha robado incluso la fuerza de resistencia contra la muerte. Sin embargo, en la sociedad socializada, en el tejido inextricablemente denso de la inmanencia, los hombres únicamente sienten todavía la muerte como algo externo y ajeno a ellos, sin la ilusión de la conmensurabilidad de ésta con su vida. No pueden asimilar el hecho de que deben morir. Esto lleva adherida una pizca de esperanza torcida, errática: justamente porque la muerte no constituye, como en Heidegger, la totalidad del ser-ahí, en tanto conserva sus facultades mentales uno experimenta la muerte y sus mensajeros, las enfermedades, como heterogéneas, ajenas al yo. Quizá esto se fundamente expeditivamente aduciendo que el yo no es otra cosa que el principio de la autoconservación opuesto a la muerte e incapaz de absorberla con la consciencia, que es ella

misma yo. Pero la experiencia de la consciencia le da a ésta poco alimento; ante la muerte no tiene necesariamente la figura de desafío que sería de esperar. La doctrina hegeliana de que lo que es perece en sí mismo es difícilmente confirmada por el sujeto. Incluso al que va para viejo y percibe los signos de la decrepitud, que debe morir le parece antes bien un accidente causado por la propia *physis*, con rasgos de la misma contingencia que la de los accidentes de tráfico hoy típicos. Esto refuerza la especulación que contrapuntea la intelección de la prelación del objeto: la de si el espíritu no tiene un momento de lo autónomo, de lo sin mezcla, que se hace libre justamente cuando él por su parte no lo devora todo y reproduce a partir de sí la descomposición de la muerte. A pesar del engañoso interés en la autoconservación, la fuerza de resistencia de la idea de inmortalidad, tal como todavía la abrigó Kant, difícilmente podría explicarse sin este momento. Por supuesto, esa fuerza de resistencia parece declinar, lo mismo que en los individuos decrépitos, también en la historia de la especie. Tras la hace mucho tiempo ratificada decadencia en secreto de las religiones objetivas que habían prometido quitarle a la muerte su aguijón, ésta hoy en día se convierte por completo en lo totalmente extraño por efecto de la decadencia socialmente determinada de la experiencia continua en general.

Cuanto menos viven los sujetos, tanto más repentina, espantosa, la muerte. Que ésta los transforma literalmente en cosas les hace caer en la cuenta de su muerte permanente, de la reificación, de la forma de sus relaciones, de la cual son en parte culpables. La integración civilizadora de la muerte, sin poder sobre ella y ridícula ante ella, a la cual maquilla, es la formación de una reacción a esto social, torpe intento de la sociedad del canje por tapar los últimos huecos que ha dejado aún abiertos el mundo de las mercancías. Muerte e historia, sobre todo la colectiva de la categoría individuo, forman una constelación. Si antaño el individuo, Hamlet, dedujo su esencialidad absoluta de la naciente consciencia de la irrevocabilidad de la muerte, el desplome del individuo arrastra consigo toda la construcción del ser-ahí burgués. Es aniquilado algo en sí y quizá también para sí nulo. De ahí el pánico constante ante la muerte. Ya no cabe apaciguarlo más que mediante su represión. La muerte como tal, o como protofenómeno biológico, no se ha de dejar despojar de sus enredos históricos[1]; el individuo, que es el que tiene la experiencia de la muerte, es una categoría demasiado histórica para eso. Decir que la muerte es siempre la misma es algo tan abstracto como falso; la

forma en que la consciencia se resigna a la muerte varía según las condiciones concretas, según cómo uno muere, hasta en la *physis*. La muerte ha alcanzado un nuevo horror en los campos: desde Auschwitz, temer a la muerte significa temer algo peor que la muerte. Lo que la muerte inflige a los socialmente condenados cabe anticiparlo biológicamente en los seres queridos de avanzada edad; no sólo sus cuerpos, sino su yo, todo aquello por lo que se determinaban como hombres, se deshace sin enfermedad ni intervención violenta. El resto de confianza en su duración trascendente se desvanece en la vida terrenal: ¿qué debe haber en ellos que no muera? El consuelo creyente de que el núcleo de los hombres persistiría aun en tal desintegración o en la demencia tiene, indiferente a esa experiencia, algo de insensato y cínico. Prolonga el impertinente proverbio del burgués provinciano: uno sigue siendo siempre, hasta el infinito, lo que es. Se burla de la necesidad metafísica quien se aparta de lo que niega su posible cumplimiento.

No obstante, el pensamiento de que la muerte es lo absolutamente último es impensable. Los intentos del lenguaje por expresar la muerte son vanos hasta en la lógica: ¿quién sería el sujeto del que ahí se predique que aquí y ahora está muerto? No sólo el placer, que según la iluminada palabra de Nietzsche quiere la eternidad, se rebela contra la desaparición. Si la muerte fuera ese absoluto que la filosofía en vano conjura positivamente, todo sería nada en absoluto, incluso todo pensamiento se pensaría en el vacío, ninguno podría pensarse de ningún modo con verdad. Pues es un momento de la verdad el hecho de que ésta dure junto con su núcleo temporal; sin duración no habría ninguna, la muerte absoluta engulliría hasta su último vestigio. La idea de ésta se mofa del pensamiento casi tanto como la de inmortalidad. Pero lo impensable de la muerte no inmuniza al pensamiento contra la falta de fiabilidad de toda experiencia metafísica. El contexto de obcecación que envuelve a todos los hombres tiene también una parte en aquello con lo que se figuran desgarrar el velo. La pregunta epistemológica de Kant, cómo es posible la metafísica, es sustituida por la de la filosofía de la historia, si en general es aún posible una experiencia metafísica. Ésta nunca estuvo tan más allá de lo temporal como el empleo académico de la palabra metafísica. Se ha observado que la mística, cuyo nombre espera salvar la inmediatez de la experiencia metafísica contra su pérdida por la construcción institucional, forma por su parte una tradición social y procede de la tradición por encima

de la línea de demarcación entre religiones que son herejías la una para la otra. El nombre del *corpus* de la mística judía, cábala, significa tradición. Allí donde más se aventuró, la inmediatez metafísica no negó hasta qué punto está mediada. Pero si se reclama de la tradición, tiene también que admitir su dependencia del estado histórico. En Kant las ideas metafísicas estaban ciertamente exentas de los juicios existenciales de una experiencia que se había de rellenar de material, pero, a pesar de las antinomias, debían situarse en la consecuencia de la razón pura; hoy en día serían tan absurdas como en defensa deliberadamente clasificatoria se llama a las que expresan su ausencia. No obstante, la consciencia que rehúsa negar el desplome de las ideas metafísicas desde el punto de vista de la filosofía de la historia, y, sin embargo, no puede soportar éste si con ello debe negarse como consciencia, tiende ella misma, con confusión más que semántica, a elevar sin rodeos a algo metafísico el destino de las ideas metafísicas. La desesperación por el mundo, que tiene sin embargo su fundamento y su verdad en la cosa, y no es ni un estético mal del siglo ni una consciencia falsa y condenable, ya garantiza por su parte, erróneamente se concluye en secreto, el ser-ahí de lo ausente sin esperanza, mientras el ser-ahí se ha convertido sin embargo en contexto universal de culpa. De todas las que con razón ha sufrido la teología, la peor afrenta es el alarido de júbilo en que las religiones positivas prorrumpen ante la desesperación de los no creyentes. Poco a poco van entonando su *Te Deum* a cada negación de Dios, pues, al menos, utiliza el nombre de Dios. Lo mismo que en la ideología que todos los pueblos de la tierra se han tragado los medios han usurpado los fines, así en la metafísica resucitada de hoy en día la menesterosidad usurpa lo que le falta. El contenido de verdad en lo ausente se hace indiferente; lo afirman porque es bueno para los hombres. Los abogados de la metafísica argumentan de acuerdo con el pragmatismo por ellos despreciado, el cual a priori disuelve la metafísica. La desesperación es la última ideología, histórica y socialmente condicionada, del mismo modo que la marcha del conocimiento que ha devorado las ideas metafísicas no puede ser detenida por ningún *cui bono*.

4

Lo que sea la experiencia metafísica, quien desdeñe proyectar ésta sobre

supuestas protovivencias religiosas lo más probable es que, como Proust, se lo represente en la felicidad que por ejemplo prometen nombres de pueblos como Otterbach, Watterbach, Reienthal, Monbrunn. Se cree que llegar a ellos sería llegar a algo cumplido, como si eso existiera. Si uno está realmente allí, lo prometido retrocede como el arco iris. Uno, sin embargo, no está decepcionado; más bien siente que ahora estaría demasiado cerca y por eso no lo vería. A este respecto, la diferencia entre paisajes y parajes que decidieron sobre el mundo de imágenes de una infancia no es probablemente tan grande. Lo que Proust encontró en Illiers fue análogamente compartido por muchos niños de la misma capa social en otros lugares. Pero para que esto universal, lo auténtico en la descripción de Proust, se forme, uno ha de estar fascinado por un solo lugar, sin mirar de reojo a lo universal. Para el niño es evidente que lo que le encanta de su pequeña ciudad preferida sólo se puede encontrar allí, nada más que allí y en ninguna otra parte; se equivoca, pero su error funda el modelo de la experiencia, de un concepto que al final sería el de la cosa misma, no la pobre proyección de las cosas. La boda en la que el narrador proustiano divisa de niño por primera vez a la duquesa de Guermantes quizá haya tenido lugar por entero así y con el mismo poder sobre la vida posterior, en otro lugar y otro tiempo. Únicamente a la vista de lo absoluto, indisolublemente individuado cabe esperar que precisamente eso ya haya existido y existirá; sólo corresponder a esto cumpliría el concepto del concepto. Pero éste va unido a la promesa de felicidad, mientras que el mundo que la rechaza, que es el de la universalidad dominante, la reconstrucción proustiana de la experiencia lo atacó con cabezonería. La felicidad, lo único en la experiencia metafísica que es más que un ansia impotente, brinda el interior de los objetos como lo al mismo tiempo sustraído a éstos. Quien en cambio se deleita ingenuamente en semejante experiencia, como si ya tuviera en las manos lo que ésta sugiere, se somete a condiciones del mundo empírico más allá de las cuales quiere ir y que son sin embargo las únicas que le ofrecen la posibilidad de hacerlo. El concepto de experiencia metafísica es antinómico de una manera diferente, además, de como lo enseña la dialéctica trascendental de Kant. Lo que en lo metafísico se proclama sin recurso a la experiencia del sujeto, sin la presencia inmediata de éste, está desamparado ante la aspiración del sujeto autónomo a no dejarse imponer nada con lo que él mismo no esté de acuerdo. Lo para él inmediatamente evidente adolece sin embargo de falibilidad y relatividad.

El hecho de que la categoría de reificación que el ideal de una inmediatez subjetiva sin quiebra inspiraba no merezca ya ese carácter clave que con exceso de celo le reconoce un pensamiento apologético, contento de absorber uno materialista, repercute en todo lo comprendido bajo el concepto de experiencia metafísica. Las categorías teológicas objetivas que desde el joven Hegel vienen siendo atacadas por la filosofía como reificaciones no son de ningún modo sólo residuos que la dialéctica excluye de sí. Son complementarias de la debilidad de la dialéctica idealista, que como pensamiento de la identidad reclama lo que no pertenece al pensamiento, lo cual, sin embargo, en cuanto se contrasta con aquél como lo meramente distinto a sí, pierde toda posible determinación. En la objetividad de las categorías metafísicas se condensó no solamente, como quería el existencialismo, la sociedad esclerotizada, sino asimismo la prelación del objeto como momento de la dialéctica. La licuación de todo lo cósico sin resto regresaría al subjetivismo del acto puro, hipostasiaría la mediación como inmediatez. La inmediatez pura y el fetichismo son igualmente no-verdaderos. Como percibió el institucionalismo hegeliano, la insistencia en aquélla contra la reificación se priva del momento de la alteridad en la dialéctica tan arbitrariamente como a su vez ésta, según la práctica del Hegel tardío, queda suspendida en algo fijo más allá de ella. Pero el excedente sobre el sujeto, del que la experiencia metafísica subjetiva no querría desistir, y el momento de verdad en lo cósico son extremos que se tocan en la idea de verdad. Pues ésta no existiría ni sin el sujeto que escapa a la apariencia ni sin lo que no es sujeto y en lo cual tiene su prototipo la verdad. – La pura experiencia metafísica se va haciendo inequívocamente más pálida y lábil en el curso del proceso de secularización, y eso ablanda la sustancialidad de la antigua. Se mantiene negativa en ese «¿Eso es todo?» que con toda probabilidad se actualiza en la espera en balde. El arte lo ha registrado: los compases del *Wozzeck* que Alban Berg más estimaba eran aquellos que, como sólo la música puede hacerlo, expresan la espera en balde, y su armonía la citó en las cesuras decisivas y en la conclusión de *Lulú*. Sin embargo, ninguna inervación de esa clase, nada de lo que Bloch llamaba la intención simbólica, está inmunizada contra la contaminación con la mera vida. La espera en balde no garantiza aquello que se espera, sino que refleja la situación que tiene su medida en la renuncia. Cuanta menos vida queda, tanto más sugerente para la consciencia tomar por lo absoluto fenoménico los

escasos y evanescentes restos de lo vivo. Nada sin embargo podría experimentarse como verdaderamente vivo que no prometiera también algo trascendente a la vida; no hay esfuerzo del concepto que lleve más allá. Es y no es. La desesperación por lo que es se propaga a las ideas trascendentales que otrora la detuvieron. Que el mundo finito de tormento infinito forme parte de un plan divino para el mundo se convierte para todos los que se ocupan de los asuntos del mundo en aquel desvarío que tan bien se compagina con la consciencia positiva normal. La irrecuperabilidad de la concepción teológica de la paradoja, un último, famélico bastión, es ratificada por el curso del mundo que traduce a blasfemia abierta el escándalo que fascinó a Kierkegaard.

5

Las categorías metafísicas perviven, secularizadas, en lo que el vulgar impulso superior llama la pregunta por el sentido. Lo que de la palabra suena a concepción del mundo condena a la pregunta. A la respuesta acompaña casi irremisiblemente que el sentido de la vida será el que quien pregunta le dé. No de otro modo hablará tampoco el marxismo degradado a credo oficial, como el Lukács tardío. La respuesta es falsa. El concepto de sentido implica objetividad más allá de todo hacer; en cuanto hecho es ya ficción, duplica al sujeto por más colectivo que sea y le estafa lo que parece concederle. La metafísica trata de algo objetivo, sin que sin embargo se pueda dispensar de la reflexión subjetiva. Los sujetos están incrustados en sí, en su «constitución»: a la metafísica toca reflexionar sobre hasta qué punto pueden pese a todo ver más allá de sí. Los filosofemas que se desprenden de esto se descalifican como prédica. La actividad de alguien ligado a esa esfera fue caracterizada hace decenios: viaja de un lado para otro dando a empleados conferencias sobre el sentido. Quien respira cuando la vida muestra por una vez semejanza con la vida y no, según reconoció Karl Kraus, es mantenida en marcha únicamente en aras de la producción y el consumo, deduce de ahí ansiosa e inmediatamente la presencia de algo trascendente. La depravación del idealismo especulativo hasta convertirse en pregunta por el sentido condena retroactivamente a aquel que incluso en su apogeo, aunque con palabras un poquito distintas, proclamó como lo absoluto tal sentido, el

espíritu que no se desprende de su origen en el insuficiente sujeto y sacia su necesidad en su viva imagen. Ése es un protofenómeno de ideología. Lo total de la pregunta misma ejerce un hechizo que, por muy afirmativo que sea su continente, es aniquilado ante la calamidad real. Si un desesperado que quiere suicidarse pregunta por el sentido de la vida a alguien que quiere disuadirle buenamente, el desvalido valedor no podrá decir ninguno; en cuanto lo intente, cabrá refutarlo, eco de un *consensus omnium* que ha resumido el dicho de que el Emperador necesita de soldados. La vida que tuviera sentido no preguntaría por él; él huye de la pregunta. Sin embargo, lo contrario, el nihilismo abstracto, tendría que enmudecer ante la contrapregunta: ¿por qué, pues, vives tú mismo? Ir a por todo, calcular el beneficio neto de la vida, eso precisamente es la muerte a la que la llamada pregunta por el sentido quiere escapar incluso cuando, a falta de otra salida, se deja entusiasmar por el sentido de la muerte. Lo que sin vergüenza aspiraría al nombre de sentido está en lo abierto, no encerrado en sí; la tesis de que la vida no tiene sentido sería en cuanto positiva tan insensata como falso es su contrario; verdadera sólo lo es como golpe contra la frase aseverativa. Tampoco la tendencia de Schopenhauer a identificar bajo la mirada humana la esencia del mundo, la voluntad ciega, como algo absolutamente negativo corresponde ya al nivel de la consciencia; la de subsunción total es harto análoga a la pretensión positiva de sus contemporáneos para él odiosos, los idealistas. La llama que se reaviva es la de la religión natural, la del temor a los demonios contra el que la Ilustración epicúrea pintó una vez como lo mejor la miserable idea de unos dioses desinteresadamente espectadores. Frente al irracionalismo de Schopenhauer, el monoteísmo, al que él atacaba con el espíritu de la Ilustración, tiene también su parte de verdad. La metafísica schopenhaueriana regresa a una fase en la que el genio todavía no se había despertado en medio del silencio. Él niega el motivo de la libertad, que los hombres, de momento y quizá todavía en la fase de la completa no-libertad, recuerdan. La mirada de Schopenhauer penetra a fondo en lo aparente de la individuación, pero su receta para la libertad en el cuarto libro, la negación de la voluntad de vivir, es también aparente: como si lo efímeramente individuado pudiera tener el más mínimo poder sobre su absoluto negativo, la voluntad como cosa en sí, sustraerse a su hechizo de otro modo que mediante el autoengaño, sin que por la brecha escapara toda la metafísica de la voluntad. El determinismo total es tan místico como la totalidad de la lógica hegeliana. Schopenhauer fue

idealista *malgré lui-même*, portavoz del hechizo. El *totum* es el tótem. La consciencia no podría en absoluto desesperarse por el gris de no albergar el concepto de un color distinto, cuya huella dispersa no falta en el todo negativo. Ésta procede siempre de lo pasado, la esperanza de su contrario, de lo que tuvo que desaparecer o está condenado; tal interpretación sería sin duda adecuada para la última frase del texto de Benjamin sobre *Las afinidades electivas*: «Sólo por mor de los desesperanzados se nos dio la esperanza». Resulta sin embargo tentador buscar el sentido no en la vida en general, sino en los instantes de plenitud. En el ser-ahí del más acá resarcen del hecho de que éste ya no tolere nada fuera de sí. Del Proust metafísico emana una fuerza incomparable porque como ningún otro se entregó a esta tentación con una indómita ansia de felicidad, sin querer retener su yo. Pero, insobornable, a medida que la novela avanzaba fue confirmando que esa plenitud, el instante salvado por el recuerdo, tampoco existe. Proust estaba tan próximo al círculo de experiencia de Bergson, el cual elevaba a teoría la representación de la sensualidad de la vida en la concreción de ésta, como, heredero de la novela francesa de la desilusión, fue al mismo tiempo el crítico del bergsonianismo. El discurso de la plenitud de la vida, un *locus a non lucendo* incluso allí donde brilla, lo hace vano su enorme desproporción con la muerte. Si ésta es irrevocable, incluso la afirmación de un sentido accesible en el esplendor de una experiencia fragmentaria por más que genuina se hace ideológica. De ahí que, en un pasaje central de su obra, la muerte de Bergotte, Proust, contra toda la filosofía vitalista, aunque sin protegerse en ninguna religión positiva, contribuyera a la expresión a tientas de la esperanza en la resurrección. La idea de una plenitud de la vida, incluida la que prometen a los hombres las concepciones socialistas, no es la utopía con la que se confunde, porque esa plenitud no puede separarse de la avidez de lo que el *Jugendstil* llamaba gozar de la vida, un ansia que comporta un acto de violencia y una subyugación. Si no hay esperanza sin satisfacción del deseo, entonces éste se halla uncido al atroz contexto del diente por diente, precisamente de lo carente de esperanza. No existe ninguna plenitud sin bravuconería. Negativamente, es en virtud de su consciencia de la inanidad como la teología tiene razón contra los creyentes en el más acá. Esto es lo que de verdadero hay en las jeremiadas sobre la vacuidad del ser-ahí. Sólo que ésta no cabría curarla desde dentro, cambiando los hombres de mentalidad, sino únicamente mediante la eliminación del principio de renuncia. Con él

acabaría también desapareciendo el ciclo de plenitud y apropiación: hasta tal punto están imbricadas metafísica y organización de la vida.

A los términos clave «vacuidad» y «ausencia de sentido» se asocia el de «nihilismo». Nietzsche adoptó la expresión, que Jacobi había sido el primero en emplear en sentido filosófico, probablemente tomándola de periódicos que informaban sobre atentados rusos. Con una ironía para la que mientras tanto nuestros oídos se han vuelto demasiado sordos, él la utilizaba para la denuncia de lo contrario de lo que la palabra significaba en la praxis conspiratoria, del cristianismo como la negación institucionalizada de la voluntad de vivir. La filosofía ya no ha podido renunciar a la palabra. En una dirección contraria a la de Nietzsche, conformistamente ha convertido su función en la quintaesencia de una situación a la que se acusa o que se acusa a sí misma de nula. Para el hábito cogitativo para el que el nihilismo es en cualquier caso algo malo, esa situación espera la inyección de sentido, indiferente a si la crítica de éste que se atribuye al nihilismo es o no fundada. Pese a su falta de rigor, tales discursos sobre el nihilismo son apropiados para la difamación. Pero demuelen un espantapájaros que ellos mismos han plantado. La frase «todo es nada» es tan vacía como la palabra «ser» con que el movimiento hegeliano del concepto la identificó no para mantener la identidad de ambas, sino para, avanzando y a la vez retrocediendo tras la nihilidad abstracta, sustituirlas por algo determinado que únicamente ya en virtud de su determinidad sería más que nada. Que los hombres querrían la nada, como a veces sugiere Nietzsche, sería, para toda voluntad individual determinada, una *hybris* ridícula por más que la sociedad organizada lograse hacer inhabitable la tierra o que estallara en el aire. Creer en la nada: bajo esto difícilmente se puede pensar más que bajo la nada misma; el algo al que, legítimamente o no, se refiere la palabra creencia, según su propio significado no es una nada. La creencia en la nada sería tan insípida como la creencia en el ser, calmante de un espíritu que orgullosamente encuentra su satisfacción en calar la superchería. Como la indignación hoy en día ya de nuevo atizada contra el nihilismo apenas apunta a esa mística que incluso en la nada, en cuanto el *nihil privativum*, descubre ese algo que ahí se niega, y se entrega a la dialéctica desatada por la palabra misma «nada», más vale sin duda, mediante la movilización de la palabra por todos odiada e incompatible con el entusiasmo universal, simplemente difamar moralmente a quien se niegue a asumir la herencia occidental de positividad y no adscriba ningún sentido a lo

establecido. Pero si parlotean sobre el nihilismo de los valores, sobre el hecho de que no hay nada a lo que poder agarrarse, eso clama por la superación correspondiente en la misma esfera subalterna del lenguaje. Queda así tapada la perspectiva de si el único estado digno del hombre no sería aquel en el que uno no pudiera ya apoyarse en nada; aquel que permitiera al pensamiento comportarse al fin de una manera tan autónoma como la filosofía siempre se lo había meramente exigido para al punto impedírselo. Las superaciones, incluidas las del nihilismo y entre éstas la nietzscheana, que pretendía otra cosa y sin embargo suministró consignas al fascismo, son en todos los casos peores que lo superado. El *nihil privativum* medieval, que reconoció el concepto de la nada como negación de algo en lugar de como autosemántico, aventaja tanto a las diligentes superaciones como la *imago* del Nirvana, de la nada como un algo. Aquellos para los que desesperación no es un *terminus* podrían preguntarse si no sería mejor que no hubiera nada en absoluto en lugar de algo. Incluso esto se niega a una respuesta general. Para un hombre en un campo de concentración, si alguien que escapó a tiempo puede de algún modo juzgar sobre ello, sería mejor no haber nacido. A pesar de ello, el ideal de la nada se desvanecería ante el relámpago de una mirada, incluso ante el débil meneo de cola de un perro al que se ha dado un buen mordisco que él enseguida olvida. A la pregunta de si es un nihilista, un pensador de verdad tendría sin duda que responder «demasiado poco», quizá por frialdad, porque su simpatía con lo que sufre es demasiado escasa. En la nada culmina la abstracción y lo abstracto es lo rechazado. A la situación del campo de concentración, que él no nombra como si estuviese prohibida su representación, Beckett ha reaccionado de la única manera adecuada: sea lo que es como un campo de concentración. En una ocasión habla de pena de muerte de por vida. Como única esperanza despunta que ya no haya nada. También la rechaza él. Por el resquicio de inconsecuencia que con ello se forma emerge el mundo que su poetización retiene de imágenes de la nada como algo. Pero en la herencia de acción ahí encerrada, en la perseverancia aparentemente estoica, se grita en silencio que debe ser de otro modo. Tal nihilismo implica lo contrario de la identificación con la nada. De un modo gnóstico, el creado es para él el mundo radicalmente malo y la negación de éste la posibilidad de otro que todavía no es. Mientras el mundo sea como es, todas las imágenes de reconciliación, paz y tranquilidad se parecen a la de la muerte. La más mínima diferencia entre la nada y lo que ha logrado la

tranquilidad sería el refugio de la esperanza, tierra de nadie entre los mojones del ser y de la nada. En lugar de superarla, la consciencia debería arrancar a esa zona aquello sobre lo que la alternativa no tiene ningún poder. Los nihilistas son los que al nihilismo oponen sus positividades cada vez más lixiviadas, se conjuran por medio de ellas con toda la vulgaridad establecida y finalmente con el mismo principio destructivo. El pensamiento tiene su honor en la defensa de lo denigrado como nihilismo.

6

La estructura antinómica del sistema kantiano expresaba más que contradicciones en que la especulación sobre objetos metafísicos se enreda necesariamente: algo perteneciente a la filosofía de la historia. Mucho más allá de su contenido epistemológico, la poderosa influencia de la *Crítica de la razón pura* se ha de atribuir a la fidelidad con que consignó el nivel de experiencia de la consciencia. La historiografía de la filosofía considera el mayor logro de esa obra la concluyente separación entre conocimiento válido y metafísica. De hecho, al principio se presentó como teoría de los juicios científicos sin más. La epistemología, la lógica en su sentido más amplio están orientadas a la indagación del mundo empírico según leyes. Kant, sin embargo, intenta más. A través del medio de la reflexión epistemológica da a las preguntas llamadas metafísicas la respuesta, desde el punto de vista metafísico de ningún modo neutral, de que propiamente hablando no deberían ser formuladas. En tal medida, la *Crítica de la razón pura* preforma tanto la doctrina hegeliana de que lógica y metafísica son lo mismo como la positivista que mediante su eliminación elude las preguntas de las que todo dependería y las decide mediatamente en sentido negativo. El idealismo alemán extrapoló su metafísica a partir de la pretensión fundamental de una epistemología que se compromete a sustentar el todo. Pensada hasta el final, la misma crítica de la razón, que cuestiona objetivamente el conocimiento válido de lo absoluto, precisamente con ello juzga algo absoluto. El idealismo subrayó esto. Su consecuencia, sin embargo, invierte el motivo en su contrario y en lo no-verdadero. A las doctrinas de Kant objetivamente mucho más modestas, las que se referían a la teoría de la ciencia, se les atribuye una tesis contra la que, pese a su inevitabilidad, ellas se defendieron con razón. A

través de las consecuencias rigurosamente extraídas de él, Kant es expandido a su pesar más allá de la teoría de la ciencia. Con su consecuencia, el idealismo contraviene la reserva metafísica de Kant; el puro pensamiento consecuente se convierte inconteniblemente en lo absoluto. La confesión kantiana de que la razón se enreda necesariamente en esas antinomias que él luego resuelve con la razón era antipositivista[2]. No desdeña sin embargo el consuelo positivista de poderse instalar en el estrecho ámbito que la crítica de la facultad de la razón deja a ésta, satisfecha de tener un suelo firme bajo los pies. Tras la crítica de Kant por parte de Hegel, el veredicto de la razón sobre si ha transgredido los límites de la posibilidad de la experiencia y sobre si podía hacerlo presupone ya una posición más allá de los ámbitos separados en el mapa kantiano, por así decir una tercera instancia[3]. El celo topológico de Kant supondría, sin dar cuenta de ello, como posibilidad de la decisión, precisamente esa trascendencia frente al ámbito del entendimiento sobre el que prohíbe juzgar positivamente. En esta instancia se convirtió para el idealismo alemán el sujeto absoluto, el «espíritu», que sería lo único en producir la dicotomía sujeto-objeto y con ella el límite del conocimiento finito. Sin embargo, una vez despotenciada tal visión metafísica del espíritu, la intención delimitadora únicamente sigue limitando al cognoscente, al sujeto. El crítico se convierte en el resignado. No confiando ya en la infinitud de la misma esencia que lo animaría, se atrinchera contra su propia esencia en la propia finitud y en lo finito. No quiere ser molestado ni en la sublimación metafísica, lo absoluto se le convierte en una preocupación ociosa. Ése es el lado represivo del criticismo; los idealistas subsiguientes estaban tan por delante de su clase como protestaban contra ello. En el origen de lo que todavía Nietzsche elogió como honradez intelectual acecha el autoodio del espíritu, la furia interiorizada de los protestantes contra la ramera que es la razón. Una racionalidad que excreta la fantasía todavía tenida en alta estima por los ilustrados y Saint-Simon, la cual, complementariamente, se seca a sí misma, está corrompida de irracionalismo. También el criticismo cambia de función: en él se repite la transformación de la burguesía de la revolucionaria en la clase conservadora. Eco de esta situación filosófica es la maldad de un sano sentido común orgulloso de su estupidez, que hoy llena el mundo. Ésta aboga, *e contrario*, por que no se respete el límite en cuyo culto todos están ya de acuerdo. Es «positiva», marcada por esa arbitrariedad de lo subjetivamente dispuesto de que el *common sense* encarnado por Babbit

acusa al pensamiento especulativo. El símil de Kant para la tierra de la verdad, la isla en el océano, caracteriza objetivamente la felicidad intelectual en el rincón como una robinsonada: lo mismo que el dinamismo de las fuerzas productivas destruyó bastante rápidamente el idilio en que a los pequeños burgueses, con razón desconfiados del dinamismo, les habría gustado quedarse. Lo prosaico de su doctrina contradice crasamente el *pathos* kantiano de lo infinito. Si la razón práctica ostenta la primacía sobre la teórica, también ésta, ella misma un modo de conducta, tendría que alcanzar aquello de lo que supuestamente es capaz la superior a ella, a no ser que por el corte entre entendimiento y razón deba hacer superfluo el propio concepto de ésta. Precisamente a eso, sin embargo, empuja a Kant su representación de la cientificidad. No debería decirlo y, no obstante, tiene que decirlo; la discordancia que desde el punto de vista de la historia del espíritu tan fácilmente se registra como reliquia de la metafísica antigua la produce la cosa. La isla del conocimiento que Kant se jacta de haber medido incurre por su parte, debido a su infatuada estrechez, en aquello no-verdadero que él proyecta sobre el conocimiento de lo ilimitado. Imposible atribuir al conocimiento de lo finito una verdad que por su parte deriva de lo absoluto –kantianamente… de la razón– a que el conocimiento no tiene acceso. El océano de la metáfora kantiana amenaza a cada instante con tragarse la isla.

7

El hecho de que la filosofía metafísica, tal y como históricamente coincide con los grandes sistemas en lo esencial, tenga más brillo que las empiristas y positivistas no es, como podría hacer creer la imbécil expresión «poesía conceptual», ni algo meramente estético ni el cumplimiento psicológico de un deseo. La calidad inmanente de un pensamiento, lo que en él se manifiesta de fuerza, resistencia, fantasía, como unidad de lo crítico con su contrario es, si no un *index veri*, sí al menos una indicación. Incluso si así fuese que Carnap y Mieses estuvieran más en lo cierto que Kant y Hegel, ésa no podría ser la verdad. El Kant de la *Crítica de la razón pura* dijo en la doctrina de las ideas que sin metafísica no hay teoría posible. Pero el hecho de que sea posible implica ese derecho de la metafísica al que se aferró el mismo Kant que la destrozó por efecto de su obra. La salvación kantiana de la esfera inteligible

no es sólo, como todo el mundo sabe, apologética protestante, sino que también le gustaría intervenir en la dialéctica de la Ilustración allí donde ésta termina en la abolición de la razón misma. Hasta qué punto el deseo kantiano de salvación se basa más profundamente que únicamente en el piadoso deseo de mantener a mano algo de las ideas tradicionales en medio del nominalismo y contra éste lo atestigua la construcción de la inmortalidad como un postulado de la razón práctica. Éste condena la intolerabilidad de lo establecido y refuerza el espíritu que la reconoce. El hecho de que ninguna mejora intramundana bastaría para hacer justicia a los muertos, el hecho de que ninguna afectaría a la injusticia de la muerte, mueve a la razón kantiana a esperar contra la razón. El misterio de su filosofía es la impensabilidad de la desesperación. Obligado por la convergencia de todos los pensamientos en algo absoluto, no se conformó con el deslinde absoluto entre lo absoluto y lo que es, el cual se vio no menos obligado a trazar. Perseveró en las ideas metafísicas y sin embargo prohibió saltar del pensamiento de lo absoluto que alguna vez podría realizarse como la paz universal a la proposición de que lo absoluto por tanto existe. Su filosofía, como por lo demás todas sin duda, gira en torno al argumento ontológico para la demostración de la existencia de Dios. Con grandiosa ambigüedad, dejó abierta su propia posición; al motivo de «un padre eterno debe habitar», que con espíritu kantiano la composición beethoveniana del kantiano *Himno de la alegría* acentuó en el «debe», se oponen los pasajes en los que Kant, tan próximo en esto a Schopenhauer como éste más tarde reivindicó, desechó las ideas metafísicas, en especial la de inmortalidad, como presas en las representaciones de espacio y tiempo y en consecuencia por su parte limitadas. Desdeñó así el paso a la afirmación.

Incluso según la crítica de Hegel, el bloque kantiano, la teoría de los límites del conocimiento positivo posible, deriva del dualismo forma-contenido. La consciencia humana, se argumenta antropológicamente, estaría por así decir condenada a prisión perpetua en las formas del conocimiento de una vez por todas a él dadas. Lo que afecta a éstas escaparía a toda determinación, sólo las recibiría de las formas de la consciencia. Pero las formas no son aquello último como lo cual las describía Kant. En virtud de la reciprocidad entre ellas y el contenido que es, se desarrollan también por su parte. Esto, sin embargo, es incompatible con la concepción del bloque indestructible. Una vez las formas, como sería ya en verdad conforme a la concepción del sujeto como apercepción originaria, son momentos de un

dinamismo, su figura positiva puede estipularse para todo conocimiento futuro tan poco como cualquiera de los contenidos sin los cuales no existen y con los que se transforman. Sólo si la dicotomía de forma y contenido fuese absoluta, podría Kant afirmar que la dicotomía prohíbe todo contenido que sólo proceda de las formas, no material. Si este momento material pertenece a las formas mismas, el bloque se muestra como creado por precisamente el sujeto que él coarta. El sujeto es tanto elevado como rebajado cuando el límite es traspuesto a él, a su organización lógico-trascendental. La consciencia ingenua, a la que sin duda también tendía Goethe, de que aún no se sabe pero sin embargo quizá algún día se desentrañe, está más cerca de la verdad metafísica que el *ignoramus* de Kant. Su doctrina antiidealista del límite absoluto y la idealista del saber absoluto no son en absoluto tan hostiles mutuamente como creyeron la una de la otra; la segunda, según el curso de pensamiento de la *Fenomenología* de Hegel, también desemboca en que el saber absoluto no es nada más que el mismo curso de pensamiento de la *Fenomenología*, es decir, que no es, de ningún modo, trascendente.

Kant, que prohíbe el extravío por mundos inteligibles, equipara la ciencia newtoniana, por su lado subjetivo, con el conocimiento, y por el objetivo con la verdad. La pregunta por cómo es posible la metafísica como ciencia se ha por tanto de tomar precisamente: si satisface los criterios de un conocimiento orientado al ideal de las matemáticas y de la llamada física clásica. El planteamiento kantiano del problema se refiere, con el pensamiento de la metafísica por él supuesta como disposición natural, al cómo de un pensamiento supuesto como válido universalmente y necesario, pero designa su qué, su misma posibilidad. Él niega ésta según la pauta de ese ideal. Pero la ciencia por él eximida de ulteriores sospechas debido a sus imponentes resultados es el producto de la sociedad burguesa. La rígidamente dualista estructura fundamental del modelo kantiano de crítica de la razón duplica la de una relación de producción en la que las mercancías salen de las máquinas como sus fenómenos del mecanismo cognitivo; en la cual el material y su propia determinidad son con respecto al beneficio tan indiferentes como en Kant, que los hace troquelar. El producto final con valor de canje se parece a los objetos kantianos hechos subjetivamente y aceptados como objetividad. La permanente *reductio ad hominem* de todo lo fenoménico prepara al conocimiento con fines de dominación interna y externa; su expresión suprema es el principio de unidad, tomado de la producción descompuesta en

actos parciales. La teoría kantiana de la razón es dominante por el hecho de que auténticamente sólo se interesa por el ámbito de poder de las proposiciones científicas. La limitación del planteamiento kantiano a la experiencia organizada de las ciencias de la naturaleza, la orientación por la validez y por el subjetivismo de la crítica del conocimiento están de tal modo imbricadas que lo uno no podría existir sin lo otro. Mientras la prueba de validez deba ser la cuestión subjetiva, los conocimientos no sancionados científicamente, es decir, no-necesarios y no-universales, son de valor inferior: por eso tuvieron que fracasar todos los esfuerzos por emancipar la epistemología kantiana del ámbito de las ciencias naturales. Dentro del enfoque identificador no se puede recuperar complementariamente lo que éste por su propia esencia elimina; en todo caso el enfoque cabe cambiarlo a partir del conocimiento de su insuficiencia. Pero el hecho de que le haga tan poca justicia a la experiencia viva, la cual es conocimiento, indica su falsedad, la incapacidad para llevar a cabo lo que se propone, a saber, fundamentar la experiencia. Pues una tal fundamentación en algo rígido e invariante contradice lo que de sí misma sabe la experiencia, la cual, cuanto más abierta está y cuanto más se actualiza, tanto más cambia también sus propias formas. La incapacidad para ello es la incapacidad para la misma experiencia. A Kant no se le pueden añadir teoremas epistemológicos que en él no estén desarrollados, pues, para su epistemología, la exclusión de éstos es central; de manera bastante inequívoca, la anuncia la pretensión sistemática de la doctrina de la razón pura. El de Kant es un sistema de señales de *stop*. El análisis subjetivamente orientado de una constitución no transforma el mundo, tal como éste le es dado a la consciencia burguesa ingenua, sino que está orgulloso de su «realismo empírico». Pero para ese análisis la altura de su pretensión de validez es una con el nivel de abstracción. Aferrado al apriorismo de sus juicios sintéticos, tiende a expurgar todo lo que en el conocimiento no se adecúa a sus reglas de juego. Sin reflexión es respetada la división social del trabajo junto con la deficiencia que en los doscientos años transcurridos desde entonces se ha hecho escandalosa: el hecho de que las ciencias organizadas según la división del trabajo se hayan apoderado ilegítimamente del monopolio de la verdad. Los paralogismos de la epistemología kantiana son, burguesa y muy kantianamente dicho, los cheques sin fondos que se protestaron con el despliegue de la ciencia como una actividad mecánica. La autoridad del

concepto kantiano de verdad se convirtió en terrorista con la prohibición de pensar lo absoluto. Lleva irrefrenablemente a la prohibición de pensar sin más. El bloque kantiano proyecta sobre la verdad la automutilación de la razón que ésta se infligió como rito iniciático de su cientificidad. Por eso es tan poco lo que en Kant pasa por conocimiento, comparado con la experiencia de los vivos, a la cual, por más que erróneamente, quisieron hacer justicia los sistemas idealistas.

Kant difícilmente habría negado que la idea de verdad pone en ridículo al ideal cientificista. Pero la discrepancia de ningún modo se manifiesta sólo con respecto al *mundus intelligibilis*, sino en todo conocimiento llevado a cabo por una consciencia no tutelada. En este sentido es el bloque kantiano una apariencia que reniega de aquello del espíritu que en los himnos del Hölderlin tardío está filosóficamente por delante de la filosofía. A los idealistas no les era extraño, pero lo abierto cayó para ellos bajo el mismo hechizo que obligó a Kant a la contaminación de experiencia y ciencia. Mientras no pocos impulsos del idealismo querían entrar en lo abierto, lo persiguieron en la ampliación del principio kantiano, y los contenidos se les hicieron menos libres aún que en Kant. Lo cual a su vez confiere a su bloque su momento de verdad: éste ha prevenido contra la mitología del concepto. Está bien fundamentada la sospecha social de que ese bloque, la barrera ante lo absoluto, sea uno con la miseria del trabajo que somete realmente a los hombres al mismo hechizo que Kant transfiguró en filosofía. El encarcelamiento en la inmanencia a que éste condena, tan honrada como cruelmente, al espíritu es el encarcelamiento en la autoconservación, tal como impone a los hombres una sociedad que no conserva nada más que la renuncia de la que ya no habría más necesidad. Si acabara de una vez con la preocupación de escarabajo por la historia natural, la posición de la consciencia hacia la verdad cambiaría. La que actualmente tiene está dictada por la objetividad que la mantiene en su situación. Si la doctrina kantiana del bloque era una parte de la apariencia social, está sin embargo fundamentada del mismo modo en que de hecho la apariencia domina sobre los hombres. La separación entre sensibilidad y entendimiento, el nervio de la argumentación a favor del bloque, es por su parte un producto social; el *chorismos* designa a la sensibilidad como víctima del entendimiento porque, pese a todos los dispositivos en contra, la organización del mundo no le satisface. Con su condicionamiento social podría sin duda desaparecer de una vez la

separación, mientras que los idealistas son ideólogos porque glorifican la reconciliación en medio de lo irreconciliado como realizada o la atribuyen a la totalidad de lo irreconciliado. Se han esforzado tan consecuentemente como en vano por explicar el espíritu como unidad de sí mismo con lo no-idéntico a él. Tal autorreflexión afecta incluso a la tesis de la primacía de la razón práctica, que a través de los idealistas llega en línea recta de Kant a Marx. La dialéctica de la praxis exigiría también abolir ésta, la producción por mor de la producción, fachada universal de una praxis falsa. Éste es el fundamento materialista de los rasgos que en la dialéctica negativa se rebelan contra el doctrinario concepto oficial de materialismo. El momento de la autonomía, de la irreductibilidad al espíritu, podría sin duda concordar con la prelación del objeto. Allí donde aquí y ahora el espíritu se hace autónomo, en cuanto llama por su nombre las cadenas en las que cae al encadenar otra cosa, allí, y no en la praxis ambrollada, anticipa la libertad. Los idealistas pusieron al espíritu sobre las estrellas, pero ay de quien lo alcanzó.

8

En Kant a la construcción del bloque se enfrenta la construcción positiva de la metafísica en la razón práctica. De ningún modo calló sobre lo que de desesperado había en ella: «Aun cuando se conceda una facultad trascendental de la libertad para iniciar los cambios del mundo, en cualquier caso esta facultad debería al menos hallarse sólo fuera del mundo (a pesar de lo cual, nunca deja de ser una presunción audaz la de seguir admitiendo fuera del conjunto de todas las intuiciones posibles un objeto que no puede darse en ninguna percepción posible)»[4]. El paréntesis de la «presunción audaz» anuncia el escepticismo de Kant con respecto a su propio *mundus intelligibilis*. Esa formulación extraída de la nota a la antítesis de la tercera antinomia se acerca mucho al ateísmo. Lo que más tarde se exige con ahínco aquí se lo llama presunción teórica; cuesta entonces evitar la desesperada aversión de Kant a la imaginación de que el postulado sea un juicio existencial. Según el pasaje, tendría que poderse pensar como objeto al menos de una intuición posible lo que al mismo tiempo tiene que pensarse como algo sustraído a toda intuición. Ante la contradicción la razón tendría que capitular a menos que por la *hybris* de prescribirse a sí misma el límite

hubiera primero reducido irracionalmente su propio ámbito de validez sin estar objetivamente, en cuanto razón, ligada a ese límite. Pero si, como sucede entre los idealistas y también entre los neokantianos, la intuición siguiera incorporada a la razón infinita, la trascendencia sería virtualmente invalidada por la inmanencia del espíritu. – Lo que Kant deja entrever con respecto a la libertad valdría aún más para Dios y la inmortalidad. Pues estas palabras no se refieren a ninguna pura posibilidad de comportamiento, sino que, según su propio concepto, son postulados de un ente de cualquier clase que sea. Éste ha menester de una «materia» y en Kant dependería completamente de esa intuición cuya posibilidad él excluye de las ideas trascendentales. El *pathos* de lo kantianamente inteligible es complemento de la dificultad de cómo se pueda asegurar de él incluso en el medio del pensamiento que se basta a sí mismo y que la palabra «inteligible» designa. Ésta podría no nombrar nada real. El movimiento de la *Crítica de la razón práctica* avanza, no obstante, hacia una positividad del *mundus intelligibilis* que en la intención de Kant no cabía prever. En cuanto lo que debe ser, enfáticamente separado de lo que es, es estatuido como reino de la propia esencia y se lo dota de autoridad absoluta, con este comportamiento asume, por más que involuntariamente, el carácter de un segundo ser-ahí. Un pensamiento que no piensa algo no es tal. Las ideas, el contenido de la metafísica, no pueden ser ni intuitivas ni un espejismo del pensamiento; de lo contrario, se las despojaría de toda objetividad. Lo inteligible sería devorado por precisamente ese sujeto que debía ser trascendido por la esfera inteligible. Un siglo después de Kant, la reducción de lo inteligible a lo imaginario se convirtió en el pecado capital del neorromanticismo y del *Jugendstil* y de la filosofía pensada a medida de éstos, la fenomenológica. El de lo inteligible no es un concepto de lo real ni de lo imaginario. Es más bien aporético. Nada en la tierra y nada en el vacío cielo cabe salvarlo defendiéndolo. El «sí, pero» contra el argumento crítico que no quisiera dejarse arrancar nada tiene ya la figura del testarudamente establecerse en lo establecido, del amarrarse, irreconciliable con la idea de salvar en que se disolvería la crispación de tal autoconservación prolongada. Nada puede salvarse incólume, nada que no haya atravesado la puerta de su muerte. Si la salvación es el impulso más íntimo de cualquier espíritu, no hay más esperanza que la del abandono sin reservas: de lo que se ha de salvar tanto como del espíritu que espera. El gesto de la esperanza es el de no retener nada de aquello a lo que el sujeto

quiere atenerse, de aquello de lo que éste se promete que durará. Lo inteligible, con el espíritu de la delimitación kantiana no menos que del método hegeliano, tendría que ir más allá de éstos, pensar únicamente de modo negativo. Paradójicamente, la esfera inteligible a la que Kant apuntaba volvería a ser «fenómeno»: lo que presenta al espíritu finito lo oculto a éste, lo que éste está obligado a pensar y gracias a su propia finitud deforma. El concepto de lo inteligible es la autonegación del espíritu finito. En el espíritu lo que meramente es se percata de su deficiencia; el adiós del ser-ahí empecinado en sí es el origen en el espíritu de aquello por lo que éste se distingue del principio que hay en él de dominación de la naturaleza. Este giro quiere que tampoco el espíritu se convierta para sí mismo en lo que es ahí: de lo contrario, lo perenne se repite infinitamente. Lo que en el espíritu hay de hostil a la vida no sería nada más que perverso si no culminara en su autorreflexión. Falsa es la ascesis que él exige de otro, buena la suya propia: en su autonegación se supera; esto no era tan ajeno a la *Metafísica de las costumbres* de Kant como se esperaría. Para ser espíritu éste tiene que saber que no se agota en aquello que alcanza; no en la finitud a la que se asemeja. Por eso piensa lo que le estaría sustraído. Tal experiencia inspira la filosofía de Kant, una vez que se ha extraído a ésta de su coraza del método. La ponderación de si la metafísica en general es aún posible tiene que reflejar la negación de lo finito exigida por la finitud. Su enigma es el alma de la palabra «inteligible». Su concepción no es del todo inmotivada gracias a ese momento de autonomía que el espíritu perdió con su absolutización y que obtiene como algo también por su parte no-idéntico con el ente en cuanto se insiste en lo no-idéntico, en cuanto no todo lo ente se evapora en espíritu. El espíritu participa, pese a todas sus mediaciones, del ser-ahí que su pureza presuntamente trascendental sustituiría. En el momento de la objetividad trascendental en él, por poco que quepa aislarlo y ontologizarlo, tiene su discreto lugar la posibilidad de la metafísica. El concepto del ámbito inteligible sería el de algo que no es y, sin embargo, no sólo no es. Según las reglas de la esfera que se niega en la inteligible, ésta habría que rechazarla sin oposición como imaginaria. En ninguna otra parte es la verdad tan frágil como aquí. Puede degenerar en algo inventado sin fundamento en lo que el pensamiento se figura poseer lo perdido; el esfuerzo por comprenderlo de nuevo se hace fácilmente un lío con lo que es. Inane es el pensamiento que confunde lo pensado con lo real en el sofisma demolido por Kant del

argumento ontológico. Pero se hace un sofisma con la elevación inmediata de la negatividad, de la crítica de lo que meramente es, a algo positivo, como si la insuficiencia de lo que es, garantizara que lo que es estuviera exento de esa insuficiencia. Ni siquiera llevada al extremo es la negación de la negación una positividad. Kant llamó a la dialéctica trascendental una lógica de la apariencia: la doctrina de las contradicciones en que por fuerza se enreda todo tratamiento de lo trascendental como algo positivamente cognoscible. No hace obsoleto su veredicto el esfuerzo de Hegel por vindicar la lógica de la apariencia como la de la verdad. Pero la reflexión no se interrumpe con el veredicto sobre la apariencia. Consciente de sí misma, ésta deja de ser la antigua. Lo que la esencia finita dice sobre la trascendencia es la apariencia de ésta, aunque, como bien se percató Kant, una apariencia necesaria. De ahí la incomparable relevancia metafísica que tiene la salvación de la apariencia, objeto de la estética.

9

En los países anglosajones a Kant se lo llama muchas veces, eufemísticamente, agnóstico. Pero, por poco que quede de la riqueza de su filosofía, la atroz simplificación no es un mero absurdo. La estructura antinómica de la doctrina kantiana, que sobrevive a la solución de las antinomias, puede traducirse crudamente como una recomendación al pensamiento de abstenerse de preguntas ociosas. Su nivel es superior a la figura vulgar de la *skepsis* burguesa, cuya solidez sólo es seria con lo que se tiene bien cogido. No estaba Kant del todo libre de tal actitud. El hecho de que en el imperativo categórico y ya en las ideas de la *Crítica de la razón pura* añada con el dedo levantado eso superior desdeñado, un suplemento al que la burguesía renunciaría de tan mala gana como a su domingo, la parodia de la libertad del trabajo, eso reforzó seguramente la autoridad de Kant en Alemania mucho más allá del influjo de los pensamientos. El momento en el rigorismo de una conciliación sin compromiso se adecuaba bien a la tendencia en la decoración a la neutralización de todo lo espiritual que, tras la victoria de la revolución o allí donde ésta no se produjo, mediante el aburguesamiento que imperceptiblemente se iba imponiendo conquistó todo el escenario del espíritu y también los teoremas que la emancipación

burguesa utilizaba antes como armas. Una vez los intereses de la clase victoriosa dejaron de necesitarlos, como con bastante agudeza observó Spengler en Rousseau, dejaron de ser interesantes en un doble sentido. La función del espíritu en la sociedad es subalterna, por más que ésta lo alabe ideológicamente. El *non liquet* kantiano contribuyó a la transformación de la crítica de la religión aliada con el feudalismo en una indiferencia que con el nombre de tolerancia se envolvió en un manto de humanidad. El espíritu, como metafísica no menos que como arte, se neutraliza cuanto más se pierde aquello de lo que la sociedad burguesa estaba orgullosa como su cultura, la referencia a la praxis posible. Ésta era todavía inconfundible en las ideas metafísicas de Kant. Con ellas la sociedad burguesa quería ir más allá de su propio limitado principio, por así decir superarse a sí misma. Tal espíritu se hace inaceptable y la cultura se convierte en un compromiso entre su forma burguesamente explotable y lo que en él hay de, según la nomenclatura neoalemana, intolerable, lo cual ella proyecta en una lejanía inalcanzable. Las circunstancias materiales hacen el resto. Bajo la coacción a una mayor inversión, el capital se apodera del espíritu, cuyas objetivaciones, en virtud de su propia e inevitable objetualización, incitan a convertirla en posesión, mercancías. La aprobación desinteresada de la estética transfigura el espíritu y lo degrada al conformarse con contemplar, con admirar, en último término venerar ciega y desproporcionadamente todo lo alguna vez creado y pensado, sin tener en cuenta su contenido de verdad. Con sarcasmo objetivo el carácter de mercancía estetitiza la cultura por mor de lo útil. La filosofía se convierte en manifestación del espíritu en cuanto pieza de museo. Lo que Bernard Groethuysen rastreó en la religión hasta los siglos XVII y XVIII, que el diablo ya no es de temer ni cabe tampoco esperar en Dios, se expande sobre la metafísica, en la cual pervive el recuerdo de Dios y del diablo incluso allí donde refleja críticamente esa angustia y esa esperanza. Desaparece lo que en el sentido menos ideológico debería ser lo más urgente para los hombres; objetivamente se lo ha hecho problemático; subjetivamente la trama social y la permanente sobrecarga producida por la presión a la adecuación no les conceden ya ni tiempo ni fuerzas para reflexionar sobre ello. Las preguntas no se han resuelto, ni siquiera se ha demostrado su insolubilidad. Están olvidadas, y cuando se habla de ellas no es sino para arrullarlas tanto más profundamente en su pernicioso sueño. El fatal *dictum* goethiano según el cual a Eckermann no le hacía falta leer a Kant porque la filosofía de éste ya

habría ejercido su efecto, habría pasado a la consciencia universal, ha triunfado en la socialización de la indiferencia metafísica.

Pero la indiferencia de la consciencia hacia las preguntas metafísicas, que de ningún modo son compensadas por la satisfacción en el más allá, difícilmente es indiferente para la misma metafísica. En ella se oculta un horror que, si no lo reprimiesen, dejaría sin aliento a los hombres. Uno podría dejarse inducir a especulaciones antropológicas sobre si el cambio en la historia de la evolución que procuró a la especie hombre la consciencia abierta y con ésta la de la muerte no contradice sin embargo una persistente constitución animal que no permite soportar esa consciencia. Por la posibilidad de sobrevivir habría entonces que pagar el precio de una limitación de la consciencia que protegiera a ésta de lo que sin embargo ella misma es, consciencia de la muerte. La perspectiva de que la cortedad de miras de toda ideología se remonte, por así decir biológicamente, a una necesidad de autoconservación, y de que de ningún modo tendría que desaparecer con una organización justa de la sociedad, mientras que por supuesto sólo en la sociedad justa se abriría la posibilidad de una vida justa, es desoladora. La actual sigue mintiendo sobre que a la muerte no se la ha de temer y sabotea toda reflexión sobre ella. Al pesimismo de Schopenhauer le llamaba la atención lo poco que los hombres suelen preocuparse de la muerte *media in vita*[5]. Como Heidegger cien años más tarde, dedujo esta indiferencia de la esencia humana, no de los hombres en cuanto productos de la historia. En ambos la falta de sentido metafísico se convierte en un *metaphysikum*. Con ello cabe en todo caso medir la profundidad que la neutralización, un existencial de la consciencia burguesa, alcanza. Esa profundidad despierta la duda de si, como inculca en el espíritu una tradición romántica que perdura más allá de todo romanticismo, en los tiempos supuestamente cubiertos metafísicamente que el joven Lukács llamaba llenos de sentido las cosas eran por tanto tan diferentes. La tradición arrastra consigo un paralogismo. El hermetismo de las culturas, la obligatoriedad colectiva de las concepciones metafísicas, su poder sobre la vida no garantizan su verdad. La posibilidad de una experiencia metafísica se hermana antes bien con la de la libertad, y de ésta sólo es capaz el sujeto desplegado, que ha roto las ligaduras celebradas como saludables. Quien se halla preso de una concepción socialmente sancionada de tiempos presuntamente felices es por el contrario afín con el creyente positivista en

los hechos. El yo tiene que estar históricamente fortalecido para, más allá de la inmediatez del principio de realidad, concebir la idea de lo que es más que el ente. Un orden que se encierra en sí como sentido se cierra también a la posibilidad por encima del orden. Con respecto a la teología la metafísica no es meramente, como según la doctrina positivista, un estadio históricamente posterior, no sólo la secularización de la teología en el concepto. Esta secularización conserva a la teología en la crítica de ésta al descubrir a los hombres como posibilidad lo que la teología les impone y con ello profana. Al cosmos del espíritu lo hicieron estallar las fuerzas que él anudó; recibió su merecido. El autónomo Beethoven es más metafísico que el *ordo* de Bach; más verdadero en consecuencia. La experiencia subjetivamente liberada y la metafísica convergen en la humanidad. Toda expresión de esperanza, tal como incluso en la época de su enmudecimiento las grandes obras de arte la emiten más poderosamente que los textos teológicos tradicionales, está configurada con la de lo humano; en ninguna parte más inequívocamente que en ciertos momentos de Beethoven. Lo que significa que no todo es en vano existe gracias a la simpatía con lo humano, autorreflexión de la naturaleza en los sujetos; únicamente en la experiencia de la propia naturaleza surge el genio de la naturaleza. Lo que en Kant sigue siendo venerable es el hecho de que en la doctrina de lo inteligible trazó como ningún otro filósofo la constelación de lo humano y lo trascendente. Antes de que la humanidad abriera los ojos, bajo la presión objetiva de la miseria de la vida, los hombres fueron absorbidos por la infamia de lo más próximo, y la inmanencia vital del sentido es la tapadera de su cautividad. Desde que hay algo así como una sociedad organizada, un contexto en sí sólidamente ajustado, autárquico, en general, el impulso por abandonarlo no ha sido sino débil. Al niño que no estuviese ya preparado tendría que sorprenderle en su cantoral protestante lo pobre y escasa que en él es la parte con el encabezamiento «Postrimerías», comparada con todas las ejercitaciones sobre aquello en que los feligreses tendrían que creer y cómo tendrían que comportarse. La antigua sospecha de que en las religiones siguieron proliferando la magia y la superstición tiene como reverso el hecho de que para las religiones positivas el núcleo, la esperanza en el más allá, casi nunca fue tan importante como exigía su concepto. La especulación metafísica coincide con la de la filosofía de la historia en que la posibilidad de una consciencia justa incluso de esas postrimerías no la confía sino a un futuro sin miserias vitales. Su maldición

consiste en que no tanto impulsa más allá del mero ser-ahí como adorna éste, lo consolida a él mismo como instancia metafísica. El «Todo es vanidad» con que, desde Salomón, los grandes teólogos han pensado la inmanencia es demasiado abstracto como para conducir más allá de la inmanencia. Cuando los hombres están seguros de la indiferencia de su ser-ahí, no elevan ninguna protesta; mientras no cambien su postura con respecto al ser-ahí, lo otro es también vano para ellos. Quien sin hacer distinciones y sin perspectiva de lo posible acusa de inanidad a lo que es contribuye a la actividad embrutecida. La animalidad en que tal praxis totalitaria desemboca es peor que la primera: se convierte a sí misma en principio. La prédica de capuchino sobre la vanidad de la inmanencia liquida en secreto también la trascendencia, la cual únicamente se alimenta de experiencias en la inmanencia. Sin embargo, la neutralización, hondamente conjurada con esa indiferencia, sigue sobreviviendo a las catástrofes que según las fanfarrias de los apologetas han arrojado de nuevo a los hombres a aquello que radicalmente les concierne. Pues la constitución fundamental de la sociedad no ha cambiado. Pese a no pocos valientes contraataques protestantes, condena a la teología y la metafísica, por necesidad resucitadas, a convertirse en certificados del conformismo. Ninguna rebelión de la mera consciencia lleva más allá. También en la consciencia de los sujetos la sociedad burguesa prefiere la destrucción total, su potencialidad objetiva, a lanzarse a reflexiones que amenazarían su base. Los intereses metafísicos de los hombres requerirían la percepción sin recortes de los materiales. En la medida en que éstos les están velados, viven bajo el velo de Maya. Sólo cuando lo que es se puede cambiar, lo que es no lo es todo.

10

En un comentario redactado décadas después de su composición sobre el *Éxtasis* de George, Arnold Schönberg elogiaba el poema como anticipación profética de las sensaciones de los astronautas. Al rebajar así una de sus piezas más importantes al nivel de la *science fiction,* procedía involuntariamente movido por la necesidad de metafísica. En el neorromántico poema, el contenido temático, el rostro de quien pone el pie en «otros planetas», es incuestionablemente un símil de algo interior, el

arrobamiento y la elevación en el recuerdo de Maximin. No es un éxtasis en el espacio, ni siquiera el de la experiencia cósmica, aunque tenga que tomar de ésta sus imágenes. Pero eso precisamente revela el fundamento objetivo de una interpretación excesivamente terrena. Igual de bárbaro sería tomar al pie de la letra la promesa de la teología. Únicamente un respeto históricamente acumulado inhibe la consciencia de ello. Y del ámbito teológico procede la elevación poética lo mismo que el lenguaje de todo ese ciclo. La religión *à la lettre* se parecería ella misma ya a la *science fiction*; el viaje espacial conduciría al cielo real prometido. Los teólogos no pudieron sustraerse a reflexiones pueriles sobre las consecuencias de los viajes espaciales para su cristología, mientras que a la inversa el infantilismo del interés por la navegación espacial revela el latente en los mensajes salvíficos. Sin embargo, si éstos fuesen expurgados de todo el contenido material, absolutamente sublimados, a la hora de decir qué representan a aquéllos les asaltaría la más espantosa perplejidad. Si cada símbolo no simboliza más que a otro, algo de nuevo conceptual, su núcleo resulta vacío y con él la religión. Ésa es la antinomia de la consciencia teológica hoy en día. El que mejor se las seguiría arreglando con ella sería el –anacrónico– protocristianismo tolstoiano, imitación de Cristo aquí y ahora sin ninguna reflexión, con los ojos cerrados. Algo de la antinomia se esconde ya en la construcción del *Fausto*. Con el verso «Claro que oigo el mensaje, sólo me falta la fe», él interpreta su propia emoción, la cual lo protege del suicidio, como retorno a tradiciones engañosamente consoladoras de la infancia. Es sin embargo redimido en el cielo mariano. El poema no decide si su gradual progreso contradice el escepticismo del pensador adulto o si su última palabra es a su vez un símbolo –«sólo un símil»– y, de manera aproximadamente hegeliana, seculariza la trascendencia en la imagen de una totalidad de la inmanencia colmada. A quien captura la trascendencia se le puede reprochar con razón, como hizo Karl Kraus, ausencia de fantasía, hostilidad al espíritu y, en ésta, traición a la trascendencia. Si, por el contrario, es totalmente eliminada la posibilidad, por lejana y débil que sea, de redención en el ente, en definitiva el espíritu se convertiría en ilusión; el sujeto finito, condicionado, que meramente es, sería divinizado como portador del espíritu. A esta paradoja de lo trascendente respondía la visión de Rimbaud de una humanidad liberada de la opresión como la verdadera divinidad. Más tarde, el kantiano de primera hora Mynona mitologizó el sujeto sin tapujos e hizo que el idealismo se

manifestara como *hybris*. Con semejantes consecuencias especulativas se entenderían fácilmente *science fiction* y los cohetes. Si efectivamente entre todos los astros sólo la tierra estuviese habitada por seres racionales, eso sería un *metaphysicum* cuya idiotez la metafísica denunció; al final los hombres serían realmente los dioses, sólo que bajo el hechizo que les impide saberlo; ¡y qué dioses!: por supuesto, sin autoridad sobre el cosmos, con lo cual semejantes especulaciones volverían felizmente a ser improcedentes.

No hay, sin embargo, ninguna verdad que sea metafísica y no esté fatalmente abocada a lo apócrifo. La no-verdad ideológica en la concepción de la trascendencia es la separación de cuerpo y alma, reflejo de la división del trabajo. Llega a la idolatración de la *res cogitans* como el principio dominador de la naturaleza y a una negación material, que se desharía en el concepto de una trascendencia más allá del contexto de culpa. Pero la esperanza va unida, como en la canción de Mignon, al cuerpo transfigurado. La metafísica no quiere oír nada de esto, envilecerse con lo material. Por eso traspasa el límite con la fe inferior en los espíritus. Entre la hipóstasis de un espíritu incorpóreo y sin embargo individuado –¿qué le quedaría sin ésta a la teología en las manos?– y la fraudulenta afirmación de la existencia de seres puramente espirituales por parte del espiritismo no hay más diferencia que la dignidad histórica de que se reviste el concepto espíritu. El éxito social, el poder, se convierten gracias a tal dignidad en criterio de la verdad metafísica. El espiritualismo, en alemán la doctrina del espíritu como principio sustancial individual, es, quitadas las letras finales, la palabra inglesa espiritismo. El equívoco procede de la necesidad epistemológica que otrora movió a los idealistas a la construcción de una consciencia trascendental o absoluta más allá del análisis de la individual. La consciencia individual es un fragmento del mundo espacio-temporal sin prerrogativas sobre éste y que, según las facultades humanas, no cabe representarse separado del mundo corpóreo. Sin embargo, la construcción idealista, que se propone eliminar el resto terrenal, se vacía de esencia en cuanto extirpa por completo aquella egoidad que era modelo del concepto espíritu. De ahí la admisión de una egoidad no sensible, que incluso como ser-ahí, contra su propia determinación, debe manifestarse en el espacio y el tiempo. Según el estado de la cosmología, cielo e infierno son, en cuanto algo que existe en el espacio, simples arcaísmos. Lo cual relegaría la inmortalidad a la de los espíritus, le conferiría algo de espectral e irreal que se burla de su propio concepto. La dogmática cristiana, que

pensaba el despertar de las almas junto con la resurrección de la carne, era metafísicamente más consecuente, si se quiere más ilustrada, que la metafísica especulativa; del mismo modo que la esperanza se refiere a una resurrección corporal y se sabe privada de lo mejor por su espiritualización. Con lo cual sin embargo las imposiciones de la especulación metafísica crecen hasta lo insoportable. El conocimiento se inclina profundamente del lado de la mortalidad absoluta, lo para él insoportable, ante lo cual se convierte en lo absolutamente indiferente. A eso empuja la idea de verdad, entre las metafísicas la suprema. Quien cree en Dios no puede por tanto no creer en él. La posibilidad a que se refiere el nombre divino la retiene el que no cree. Si antaño se extendió a la pronunciación del nombre, incluso en esta forma la prohibición de imágenes se ha hecho sospechosa de superstición. Se ha agudizado: hasta sólo pensar la esperanza peca contra ella y trabaja contra ella. Tan bajo ha caído la historia de la verdad metafísica que en vano niega la historia, la progresiva desmitologización. Ésta, sin embargo, se devora como los dioses míticos con preferencia a sus hijos. Al no dejar nada más que lo meramente existente, regresa al mito. Pues éste no es nada más que el contexto cerrado de inmanencia de lo que es. A esta contradicción se ha retirado hoy en día la metafísica. Por un lado y otro, al pensamiento que intenta eliminarla le amenaza la no-verdad.

11

A pesar de la crítica kantiana, por así decir incluso absorbiendo a ésta en sí, el argumento ontológico resucitó en la dialéctica hegeliana. En vano, sin embargo. Desde el momento en que Hegel, consecuentemente, resuelve lo no-idéntico en la pura identidad, el concepto se convierte en garante de lo no-conceptual, la trascendencia es capturada por la inmanencia del espíritu y convertida en la totalidad de éste tanto como abolida. Cuanto más, por obra de la Ilustración, se va descomponiendo luego en el mundo y en el espíritu, tanto más se convierte la trascendencia en algo oculto, como si por encima de todas las mediaciones se concentrara en una cima máxima. Hasta tal punto tiene su indicio histórico la teología antihistórica de lo sin más distinto. La cuestión de la metafísica se agudiza en la de si esto totalmente tenue, abstracto, indeterminado, es su última y ya perdida posición defensiva, o si la

metafísica únicamente sobrevive en lo más pequeño y sórdido, en el estado de completa insignificancia que lleva a la razón la razón autocrática y que sin resistencia ni reflexión se ocupa de sus asuntos. La tesis del positivismo es la de la inanidad también de la metafísica refugiada en la profanidad. Incluso se sacrifica la idea de verdad por mor de la cual se inició el positivismo. Haber señalado esto es mérito de Wittgenstein, pese a que, por lo demás, su mandamiento de silencio case con la metafísica dogmática, falsamente resucitada, que ya no cabe distinguir de la credulidad sin palabras, extasiada en el ser. Lo que no fuera afectado por la desmitologización sin ponerse apologéticamente a disposición no sería un argumento –cuya esfera es la antinómica por antonomasia–, sino la experiencia de que el pensamiento que no se decapita desemboca en la trascendencia hasta llegar a la idea de una constitución del mundo en la que no sólo sería abolido el sufrimiento existente, sino incluso revocado el irrevocablemente pasado. La convergencia de todos los pensamientos en el concepto de algo que sería distinto del ente inefable, del mundo, no es lo mismo que el principio infinitesimal con que Leibniz y Kant pensaban hacer conmensurable la idea de trascendencia con una ciencia cuya propia falibilidad, su confusión entre dominación de la naturaleza y ser-en-sí, es lo primero que motiva la experiencia correctora de la convergencia. El mundo es peor y mejor que el infierno. Peor porque ni siquiera la nihilidad sería aquello absoluto como lo cual al fin y al cabo aparece conciliadoramente incluso en el Nirvana schopenhaueriano. El contexto de inmanencia cerrado sin salida niega incluso aquel sentido que el filosofema indio del mundo como el sueño de un demonio malvado ve en él; Schopenhauer se equivoca porque la ley que mantiene la inmanencia en su propio hechizo él la declara sin mediación aquello esencial que está excluido de la inmanencia y no podría en absoluto ser representado de otro modo que trascendentemente. Pero el mundo es mejor porque el hermetismo absoluto que Schopenhauer reconoce al curso del mundo es por su parte procurado por el sistema idealista, puro principio de identidad y tan engañoso como cualquiera. El trastornado y deteriorado curso del mundo es, como en Kafka, inconmensurable incluso con el sentido de su pura ausencia de sentido y ceguera, no se puede construir rigurosamente según el principio de éstas. Se opone al intento de la consciencia desesperada por erigir la desesperación como algo absoluto. El curso del mundo no es absolutamente cerrado ni tampoco la desesperación absoluta; más bien es ésta la cerrazón de aquél. Por

frágiles que sean en él todos los vestigios de lo otro; por mucho que su revocabilidad deforme toda felicidad, en las grietas que desmienten la identidad lo existente es sin embargo impuesto por las promesas una y otra vez rotas de eso otro. Toda felicidad es un fragmento de la felicidad total que se niega a los hombres y que éstos se niegan. La convergencia, lo otro de la historia humanamente prometido, alude sin desviaciones a lo que la ontología sitúa ilegítimamente antes de la historia, o exime de ésta. El concepto no es real, como le encantaría al argumento ontológico, pero no podría ser pensado si algo no impulsase a él en la cosa. Kraus, que, acorazado contra toda afirmación palpable, fantasiosamente desfantasiada, de la trascendencia, prefirió interpretar ésta nostálgicamente desde la nostalgia a eliminarla, no era un metaforista románticamente liberal. La metafísica no puede ciertamente resucitar –el concepto de resurrección pertenece a las criaturas, no a nada creado, y tratándose de configuraciones espirituales es indicio de la no-verdad de éstas–, pero quizá sólo nace con la realización de lo pensado bajo su signo. El arte anticipa algo de esto. La obra de Nietzsche rebosa de invectivas contra la metafísica. Pero ninguna fórmula la describe más fielmente que la de Zaratustra: sólo loco, sólo poeta. El artista pensante entendía el arte impensado. El pensamiento que no capitula ante lo miserablemente óntico, ante los criterios de esto, es reducido a la nada, la verdad a no-verdad, la filosofía a locura. No puede sin embargo abdicar si es que la estolidez no debe triunfar en una contrarrazón realizada. *Aux sots je prefère les fous*. La locura es la verdad en la forma en que los hombres la padecen en cuanto no cejan en ella en medio de lo no-verdadero. El arte es apariencia aun en sus más altas cimas; pero la apariencia, lo que en él hay de irresistible, lo recibe de algo carente de apariencia. Sobre todo el tachado de nihilista, al deshacerse del juicio, dice que todo no es sólo nada. De lo contrario, sea lo que sea, sería pálido, incoloro, indiferente. No hay ninguna luz sobre los hombres y las cosas en la que no se refleje la trascendencia. En la resistencia al mundo fungible del canje es indeleble la del ojo que no quiere que los colores del mundo sean aniquilados. En lo aparente se promete lo carente de apariencia.

Cabe preguntar si la metafísica, en cuanto saber de lo absoluto, es en general posible sin la construcción de un saber absoluto, ese idealismo que da título al último capítulo de la *Fenomenología* de Hegel. ¿No dice necesariamente quien se ocupa de lo absoluto que el órgano pensante que se apodera de ello es, precisamente por ello, él mismo lo absoluto?; ¿no infringiría por otra parte la dialéctica su riguroso concepto de negatividad en el paso a una metafísica que no simplemente se asimilara a la dialéctica? A la dialéctica, quintaesencia del saber negativo, no le gusta tener nada distinto junto a sí; incluso en cuanto negativa sigue arrastrando consigo el mandamiento de la exclusividad de la positiva, del sistema. Según tal razonamiento, tendría que negar la consciencia no dialéctica en cuanto finita y falible. En todas sus figuras históricas ha prohibido salir de ella. Queriendo o no, ha mediado conceptualmente entre el espíritu incondicionado y el finito; lo cual hizo de la teología su enemigo de una manera intermitentemente recurrente. Aunque piensa lo absoluto, esto, en cuanto mediado por ella, sigue perteneciendo al pensamiento condicionado. Si lo absoluto hegeliano fue la secularización de la divinidad, fue precisamente la secularización por parte de ésta; en cuanto totalidad del espíritu, eso absoluto siguió encadenado a su modelo finitamente humano. Pero, si el pensamiento, con plena consciencia de ello, trata de ir más allá de sí de tal modo que llama a lo otro algo sin más inconmensurable con él, que, sin embargo, él piensa, en ninguna parte halla cobijo más que en la tradición dogmática. El pensar es en tal pensamiento extraño a su contenido, irreconciliado, y se encuentra de nuevo condenado a la doble verdad, la cual sería incompatible con la idea de lo verdadero. La metafísica depende de si cabe salir sin subrepción de esta aporía. Para ello la metafísica, a la vez reproducción del contexto universal de obcecación y crítica de éste, tiene que volverse incluso contra sí misma en un último movimiento. La crítica de todo lo particular que se pone absolutamente es la de la sombra de la absolutidad sobre sí misma, del hecho de que, contra su tendencia, debe permanecer en el medio del concepto. La pretensión de identidad la honra al probarla. Por eso no va más lejos que ésta. La cual estampa en ella como círculo mágico la apariencia del saber absoluto. Toca a la autorreflexión de la dialéctica, en esto negación de la negación que no se convierte en posición, borrarla. La dialéctica es la autoconsciencia del contexto objetivo de obcecación, al cual todavía no ha escapado. Evadirse de él desde dentro es objetivamente su meta. La fuerza para la evasión le viene

del contexto de inmanencia; a ella cabría aplicar una vez más el *dictum* de Hegel según el cual la dialéctica absorbe la fuerza del adversario, la vuelve contra éste; no sólo en lo dialécticamente singular, sino al final en el todo. Con los medios de la lógica agarra el carácter coactivo de ésta esperando que ceda. Pues esa coacción es ella misma la apariencia mítica, la identidad forzada. Lo absoluto, sin embargo, tal como flota ante la metafísica, sería lo no-idéntico que no afloraría hasta que se deshiciera la coacción identitaria. Sin la tesis de la identidad la dialéctica no es el todo; pero entonces tampoco es ningún pecado capital abandonarla en un paso dialéctico. Forma parte de la determinación de la dialéctica negativa que no se tranquilice en sí como si fuera total; ésta es su forma de esperanza. En la doctrina de la cosa en sí trascendente más allá de los mecanismos de identificación, Kant señaló algo de esto. Por astringente que hubiera sido la crítica de esa doctrina por parte de sus sucesores, por mucho que éstos reforzaran el hechizo, regresivos lo mismo que la burguesía posrevolucionaria en su conjunto, hipostasiaron la coacción misma como lo absoluto. Por supuesto, Kant, en la determinación de la cosa en sí como la esencia inteligible, concibió por su parte la trascendencia ciertamente como algo no-idéntico, la equiparó con el sujeto absoluto, siguió plegándose pese a todo al principio de identidad. El proceso cognitivo que debe aproximarse asintóticamente a la cosa trascendente desplaza a ésta, por así decir, delante de sí y la aleja de la consciencia. Las identificaciones de lo absoluto lo transponen al hombre, del cual procede el principio de identidad; como a veces confiesan y como la Ilustración se lo puede reprochar contundentemente vez por vez, son antropomorfismos. Por eso ante él se desvanece lo absoluto a que el espíritu se aproxima: su aproximación es un espejismo. Sin embargo, la eliminación conseguida de cualquier antropomorfismo, con el cual se eliminaría el contexto de obcecación, al final probablemente coincide con este de la identidad absoluta. Negar el misterio mediante la identificación, quitándole cada vez más trozos, no lo resuelve. Como si estuviera jugando, éste, más bien, desmiente el dominio de la naturaleza mediante el memento de la impotencia de su poder. Del contenido de verdad metafísico la Ilustración no deja prácticamente nada, *presque rien* según una moderna indicación de ejecución musical. Como Goethe representó en la parábola de la cajita de la *Nueva Melusina* que designa un extremo, lo que cede se hace cada vez más pequeño; cada vez más inaparente; ése es el fundamento, tanto desde el punto de vista de la

epistemocrítica como desde el de la filosofía de la historia, de que la metafísica emigre a la micrología. Ésta es el lugar de la metafísica como refugio ante la totalidad. Ningún absoluto puede expresarse de otro modo que con temas y categorías de la inmanencia, mientras que ni en su condicionalidad ni en su suma total ésta pueda ser sin embargo divinizada. Según su propio concepto, la metafísica no es posible como un complejo deductivo de juicios sobre lo ente. Tampoco se la puede pensar según el modelo de algo absolutamente distinto que se burlaría terriblemente del pensamiento. Sólo sería en consecuencia posible como constelación legible de lo ente. De esto recibiría el tema sin el cual no existiría, pero no transfiguraría el ser-ahí de sus elementos, sino que los llevaría a una configuración en la que los elementos compondrían una escritura. Para ello debe entender del deseo. Que el deseo es un mal padre del pensamiento es desde Jenófanes una de las tesis generales de la Ilustración europea, y sigue siendo válida sin atenuantes frente a los intentos ontológicos de restauración. Pero el pensamiento, él mismo una conducta, contiene la necesidad –en primer lugar la necesidad de la vida– en sí. Por necesidad se piensa incluso allí donde se rechaza el *wishful thinking*. El motor de la necesidad es el del esfuerzo que envuelve al pensamiento en cuanto acción. No es por tanto objeto de crítica la necesidad en el pensamiento, sino la relación entre ambos. Pero la necesidad en el pensamiento quiere que se piense. Exige su negación por el pensamiento, tiene que desaparecer en el pensamiento si debe satisfacerse realmente, y en esta negación perdura, representa en la célula más íntima del pensamiento lo que no se le asemeja. Los más mínimos rasgos intramundanos tendrían relevancia para lo absoluto, pues la mirada micrológica rompe las cáscaras de lo, según la pauta del concepto genérico subsumidor, desamparadamente singularizado y hace estallar su identidad, el engaño de que sería meramente un ejemplar. Tal pensamiento es solidario con la metafísica en el instante de su derrumbe.

[1] Cfr. REGIUS, *Dämmerung [Crepúsculo]*, Zúrich, 1954, pp. 59 ss.

[2] «Un teorema dialéctico de la razón pura debe en consecuencia tener en sí esto que lo distinga de todas las proposiciones sofísticas: que no se refiera a una cuestión arbitraria que se plantee sólo con cierto propósito caprichoso, sino a una con la que necesariamente debe tropezar toda razón humana en su avance; y, en segundo lugar, que junto con su antítesis lleve consigo no meramente una apariencia artificial que, cuando se la comprende,

enseguida desaparece, sino una apariencia natural e inevitable que, incluso cuando ya no engaña, sigue siendo engañosa aunque ya no nos confunda, y por tanto se la pueda hacer inofensiva pero nunca borrar (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, *WW* III cit., pp. 240 [ed. cast.: *Crítica de la razón pura*, cit., p. 392 {B 499 ss.}]).

[3] «Suele... insistirse mucho en los límites del pensamiento, de la razón, etc., y se afirma que no puede irse más allá del límite. En esta afirmación se halla la falta de consciencia de que por el hecho mismo de estar algo determinado como límite, ya por ello se ha ido más allá. Pues una determinidad, un límite, no está determinado como límite más que en oposición a su otro en general, como en oposición a su ilimitado; lo otro de un límite es precisamente el más allá de éste» (Hegel, *WW* 4, p. 153 [ed. cast.: *Ciencia de la lógica*, cit., p. 119]).

[4] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2ª ed., *WW* III, cit., p. 313 [ed. cast.: *Crítica de la razón pura*, cit., p. 411].

[5] «Únicamente el hombre lleva consigo de un lado para otro el concepto abstracto de la muerte; ésta, sin embargo, sólo puede angustiarle, lo cual es muy raro, cuando una ocasión se la hace presente a la fantasía. Contra la poderosa voz de la naturaleza, la reflexión puede poco. También en él, como en el animal, que no piensa, predomina como situación duradera aquella seguridad, surgida de la consciencia más íntima, de ser él mismo la naturaleza, el mundo mismo, en virtud de la cual a ningún hombre intranquiliza apreciablemente el pensamiento de la muerte cierta y nunca remota, sino que cada cual sigue viviendo como si tuviera que vivir eternamente; lo cual llega tan lejos que podría decirse que nadie tiene una convicción propiamente hablando viva de la certeza de su muerte, pues de lo contrario no podría haber una diferencia tan grande entre su estado de ánimo y el del criminal condenado a muerte; sino que cada uno reconoce, es cierto, esta certeza *in abstracto* y teóricamente, mas, como otras verdades teóricas pero que no son aplicables a la práctica, la deja de lado sin de ninguna manera aceptarla en su consciencia viva» (SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, *SWW*, Leipzig, Frauenstädt, 1888, p. 332 [ed. cast.: *El mundo como voluntad y representación*, México, Porrúa, 1983, pp. 222 s.]).

Noticia

La *Dialéctica negativa* se escribió entre 1959 y 1966. Forman su núcleo tres lecciones que el autor impartió en la primavera de 1961 en el Collège de France de París. Las dos primeras lecciones se convirtieron, sin alteraciones en la estructura, en la primera parte del libro; la tercera, muy transformada y ampliada, constituye la base de la segunda parte. En gran medida, sin embargo, se remonta a mucho antes: los primeros esbozos del capítulo sobre la libertad datan del año 1937, ciertos motivos de «Espíritu del mundo e historia de la naturaleza» proceden de una conferencia pronunciada por el autor en la sección local de la Sociedad Kant en Fráncfort (1932). La idea de una lógica de la descomposición es la más antigua de sus concepciones filosóficas: se encuentra ya en sus años estudiantiles.

En la segunda edición se han corregido erratas de impresión; se ha añadido una sección sobre el momento cualitativo de la racionalidad y una nota al pie sobre contingencia y necesidad.

LA JERGA DE LA AUTENTICIDAD
Sobre la ideología alemana

Escrito en 1962-1964

Para Fred Pollock
con ocasión del 22 de mayo de 1964

Il est plus facile d'élever un temple
que d'y faire descendre l'objet du culte.

Samuel Beckett, *L'innommable*

En los primeros años veinte una serie de personas que se dedicaban a la filosofía, la sociología y también a la teología, planearon una reunión. La mayoría de ellas habían pasado de una confesión a otra; les era común el énfasis en la religión recién adquirida, no esta misma. Todas ellas estaban insatisfechas con el idealismo entonces todavía dominante en las universidades. La filosofía les movió a elegir, en nombre de la libertad y la autonomía, la teología positiva, como ya se dice en Kierkegaard. Para ellos, sin embargo, se trataba no tanto del dogma determinado, del contenido de verdad de la revelación, como de una mentalidad. Un amigo al que entonces atraía aquel ambiente no fue invitado, para su ligera irritación. Él no era, así se le indicó, lo bastante auténtico. Pues vacilaba ante el salto kierkegaardiano; sospechaba que una religión que es conjurada desde un pensamiento autónomo se somete con ello a éste y se niega como lo absoluto que según su propio concepto quiere sin embargo ser. Los reunidos eran intelectuales antiintelectuales. Se confirmaban su superior connivencia excluyendo a quien no profesaba del modo en que ellos se atestiguaban mutuamente. Lo que defendían desde el punto de vista espiritual se lo achacaban a su *ethos*, como si el nivel interior de una persona lo elevara el hecho de que fuera partidaria de una doctrina de lo superior; como si en los Evangelios no hubiera nada contra los fariseos. – Todavía cuarenta años después, un obispo retirado abandonó el congreso de una academia evangélica porque uno de los ponentes invitados puso en duda la posibilidad de la música sacra hoy en día. También él se sentía exonerado o había sido advertido de tratar con quienes no se ajustan a lo establecido: como si el pensamiento crítico no tuviera ningún fundamento objetivo, sino que fuera una falta subjetiva. Los hombres de su tipo aúnan la tendencia a, en palabras de Borchardt, imponer su opinión con miedo a reflejar su reflexión, como si no creyeran del todo en sí mismos. Hoy como entonces, huelen el peligro de perder de nuevo lo que llaman lo concreto en la abstracción para ellos sospechosa, la cual no puede extirparse de los conceptos. La concreción se les antoja prometida por el sacrificio, el intelectual en primer lugar. Los herejes bautizaron al grupo como los «auténticos». *Ser y tiempo* tardaría todavía mucho en aparecer. Al introducir en la obra la autenticidad por antonomasia, desde un punto de vista ontológico-existencial, como palabra clave específicamente filosófica, Heidegger vertió enérgicamente en la filosofía aquello que los auténticos ansían menos teóricamente y con ello

conquistó a todos los que vagamente se reclaman de ella. Las imputaciones confesionales se hicieron prescindibles gracias a él. Su libro alcanzó su nimbo porque describió como perspicua, puso a la vista como sólidamente comprometedora, la dirección del oscuro impulso de la *intelligentsia* antes de 1933. Ciertamente, en él y en todos los que siguieron su lenguaje, aún hoy resuena debilitado el eco teológico. Pues los afanes teológicos de aquellos años se infiltraron en el lenguaje mucho más allá del perímetro de quienes entonces se erigían como elite. Pero desde entonces lo sagrado del lenguaje de los auténticos vale más para el culto de la autenticidad que para el cristiano, incluso allí donde, por falta temporal de otra autoridad disponible, se asimilan a éste. Antes de todo contenido particular, su lenguaje modela el pensamiento de tal modo que se acomoda a la meta de la sumisión aun allí donde cree estar resistiéndose. La autoridad de lo absoluto es derribada por una autoridad absolutizada. El fascismo no fue meramente la conjuración que también fue, sino que surgió dentro de una poderosa tendencia de evolución social. El lenguaje le da asilo; en él la creciente catástrofe se expresa como si fuera la salvación.

En Alemania se habla, mejor aún, se escribe una jerga de la autenticidad, marca distintiva de selección socializada, noble y reminiscente de la patria chica a un tiempo; un sublenguaje como supralenguaje. Desde la filosofía y la teología no meramente de las academias evangélicas se extiende por la pedagogía, por las escuelas superiores populares y las ligas juveniles hasta el elevado modo de hablar de los representantes de la economía y la administración. Mientras desborda de la pretensión de una profunda conmoción humana, está sin embargo tan estandarizada como el mundo que oficialmente niega; en parte como consecuencia de su éxito de masas, en parte también porque por su pura constitución expone automáticamente su mensaje y con ello lo aísla de la experiencia que se supone que la anima. Dispone de un modesto número de palabras que se engranan a la manera de señales; «autenticidad» misma no es entre ellas la más prominente; antes bien ilumina el éter en que la jerga prospera y la mentalidad que latentemente la nutre. Para empezar, como modelo, bastan «existencial, “en la decisión”, misión, llamamiento, encuentro, diálogo genuino, aserción, instancia, compromiso»; a la lista pueden añadirse no pocos términos nada terminológicos de tono afín. Algunos, como la «instancia» recogida en el diccionario de Grimm y que Benjamin todavía empleaba inocentemente, sólo

se han coloreado de este modo desde que han entrado en ese campo de tensiones –otra expresión pertinente–. Tampoco se ha, pues, de componer un *Index verborum prohibitorum* de nobles sustantivos corrientes en el mercado, sino de averiguar su función lingüística en la jerga. En absoluto son todas sus palabras sustantivos nobles; a veces recurre también a banales, los eleva a las alturas y los broncea, según el uso fascista, que sabiamente mezcla lo plebiscitario y lo elitista. Poetas del neorromanticismo embebidos de lo exquisito, como George y Hoffmansthal, no escribían de ningún modo su prosa en jerga; sí en cambio no pocos de sus agentes, como Gundolf. Las palabras se convierten en las de la jerga sólo por la constelación que niegan, por el gesto de unicidad de cada una de ellas. Lo que de magia ha perdido se le procura a la palabra singular como por decreto, de modo dirigista. La de la palabra singular es una segunda trascendencia, suministrada de fábrica: un monstruo de la trascendencia perdida. Algunos componentes del lenguaje empírico son manipulados en su rigidez, como si fueran los de uno verdadero y revelado; el manejo empírico de palabras sacras simula para el hablante y para el oyente una cercanía física. El éter es rociado mecánicamente; las palabras atomistas son engalanadas sin ser modificadas. Gracias a la por la jerga llamada trama, adquieren prelación sobre ésta. La jerga, objetivamente un sistema, utiliza como principio de organización la desorganización, la descomposición del lenguaje en palabras en sí. No pocas de ellas pueden utilizarse en otra constelación sin hacer un guiño a la jerga; «aserción», que en epistemología denota estrictamente el sentido de los juicios predicativos; «auténtico» –por supuesto, ya con precaución–, también como adjetivo cuando lo esencial es distinto de lo accidental; «inauténtico» cuando se alude a algo roto, expresión que es inmediatamente adecuada a lo expresado –«las retransmisiones radiofónicas de música tradicional, concebida en categorías de la ejecución viva, se basan en la sensación del como si, de lo inauténtico»[1]–. «Inauténtico» está ahí críticamente, en negación determinada de algo aparente. La jerga, sin embargo, extrae autenticidad, o su contrario, de cada uno de tales perspicuos contextos. – Ciertamente no cabría reprochar a ninguna empresa la palabra «misión» cuando se le encarga una. Pero tales posibilidades siguen siendo estrechas y abstractas. Quien las estira demasiado contribuye a una teoría netamente nominalista del lenguaje para la que las palabras son fichas de juego intercambiables, en nada afectadas por la historia. Ésta sin embargo inmigra a cada palabra y sustrae a cada una de la

reconstrucción del supuesto protosentido a la caza del cual va la jerga. Sobre qué sea la jerga y qué no decide si la palabra está escrita en el tono en que ella se pone como trascendente frente al significado propio; si las palabras singulares van cargadas a costa de la proposición, el juicio, lo pensado. Según esto, el carácter de la jerga sería sobremanera formal; éste cuida de que lo que desea sea en gran medida sin tener en cuenta el contenido de las palabras sentido y aceptado por efecto de su exposición. El elemento preconceptual, mimético, del lenguaje lo toma bajo su control a favor de los complejos de efectos por ella deseados. «Aserción», por ejemplo, quiere hacer creer en que la existencia del hablante se comunica al mismo tiempo que la cosa, y confiere a ésta su dignidad; sin este suplemento del hablante, deja traslucir, el discurso sería ya inauténtico, la mera consideración de la expresión respecto de la cosa, una caída en el pecado. Este formalismo es propicio a fines demagógicos. Quien domina la jerga no necesita decir lo que piensa, ni siquiera pensarlo correctamente; la jerga lo exime de ello y devalúa el pensamiento. Que hablara el hombre entero, eso sería auténtico: nuclear. Entonces ocurre lo que la jerga misma estiliza en el «acontecer». La comunicación se entabla y propaga una verdad que por el pronto acuerdo colectivo antes bien debería ser sospechosa. La tonalidad de la jerga tiene algo de la seriedad de los augures, conjurados a discreción con cualquier cosa sagrada.

El hecho de que las palabras de la jerga, independientemente del contexto lo mismo que del contenido conceptual, suenen como si dijeran algo superior a lo que significan cabría designarlo con el término «aura». No parece casual que Benjamin lo introdujera en el mismo instante en que según, su propia teoría, lo que con él pensaba se le deshacía a la experiencia[2]. Sacras sin contenido sacro, emanaciones congeladas, las palabras clave de la jerga de la autenticidad son productos de la decadencia del aura. Ésta va pareja con una falta de compromiso que en medio del mundo desencantado la hace disponible o, como sin duda se diría en el neoalemán paramilitar, operativa. La permanente reprobación de la reificación que representa la jerga está reificada. A ésta se ajusta la definición dirigida contra el arte malo por Richard Wagner, del efecto como resultado sin causa. Cuando el Espíritu Santo desaparece, se habla con lenguas mecánicas. Pero el secreto sugerido e inexistente es un secreto a voces. Quien no lo conoce sólo necesita hablar como si lo conociera y como si los demás no lo conocieran. La fórmula

expresionista «Todo hombre está predestinado», que aparece en un drama de Paul Kornfeld, al cual los nacionalsocialistas asesinaron, sirve, descontado el falso Dostoyevski, para la autosatisfacción ideológica de una pequeña burguesía amenazada y humillada por el desarrollo social. Del hecho de que ésta no acompañase ni real ni espiritualmente ese desarrollo deriva su gracia, la de la originariedad. Nietzsche no vivió lo bastante para asquearse de la jerga de la autenticidad: en el siglo XX es el fenómeno *par excellence* del resentimiento alemán. El «no huele bien» de Nietzsche no habría venido sino al pelo a la vista de las raras fiestas de balneario de la vida sana: «El domingo comienza auténticamente ya el sábado por la tarde. Cuando el artesano ordena su taller, cuando el ama de casa ha dejado toda la casa como los chorros del oro e incluso ha barrido la calle delante de la casa y la ha librado de la suciedad acumulada durante la semana, cuando al final se baña también a los niños y hasta los adultos, haciendo limpieza a fondo, se arrancan el polvo de la semana y el traje nuevo está ya preparado, cuando todo eso se lleva a cabo con minuciosidad y circunspección campesinas, entonces invade a los hombres una sensación de descanso profundamente beatífica»[3]. Incesantemente se inflan expresiones y situaciones de una cotidianeidad la mayoría de las veces ya inexistente, como si estuvieran autorizadas y garantizadas por un absoluto que el respeto silencia. Aunque se recatan de apelar a la revelación, los avisados, ansiosos de autoridad, organizan la ascensión a los cielos de la palabra más allá del ámbito de lo fáctico, condicionado e impugnable, pronunciándola, incluso por escrito, como si la bendición de lo alto se hubiera compuesto en ella misma inmediatamente. Lo supremo que habría que pensar y que repugna al pensamiento, la jerga lo estropea al comportarse como si –«de siempre ya», diría ella– lo tuviera. Lo que la filosofía querría; lo peculiar de ella, por lo cual le es esencial la representación, condiciona que todas sus palabras digan más de lo que cada una dice. De eso se aprovecha la técnica de la jerga. La trascendencia de la verdad por encima del significado de las palabras y juicios singulares ella la agrega a las palabras como posesión inmutable de éstas, mientras que el más únicamente se forma en la constelación, de manera mediada. El lenguaje filosófico va, según su ideal, más allá de lo que dice en virtud de lo que dice, en el curso del pensamiento. Trasciende dialécticamente al hacerse en él consciente de sí misma y, por tanto, dueña de sí la contradicción entre verdad y pensamiento. La jerga se incauta destructivamente de tal trascendencia, la

abandona a su chacoloteo. Lo que las palabras dicen más de lo que dicen se les agrega de una vez por todas como expresión, rota la dialéctica; la de palabra y cosa tanto como la intralingüística entre las palabras singulares y su relación. Sin juicios, sin pensar, la palabra debe dejar su significado debajo de sí. La realidad de ese más debe instituirse así, como burlándose de la especulación mística sobre el lenguaje, la cual la jerga, sin fundamento orgullosa de su llaneza, se guarda de recordar. En la jerga se disipa la diferencia entre el más que el lenguaje busca a tientas y su ser-en-sí. La hipocresía se convierte en un a priori: el lenguaje cotidiano se habla aquí y ahora como si fuera el sagrado. A éste uno profano sólo podría aproximarse distanciándose del tono de lo sagrado, no imitándolo. En esto la jerga peca de un modo blasfemo. Si las palabras para lo empírico las reviste de aura, a cambio a conceptos generales filosóficos e ideas como la del ser les da una mano tan espesa, que su esencia conceptual, mediación por el sujeto pensante, desaparece bajo el barniz: seducen entonces como lo más concreto de todo. La trascendencia y la concreción chirrían; la ambigüedad es el medio de una actitud lingüística cuya filosofía favorita condena a aquélla[4].

Pero lo no-verdadero se declara culpable en lo bombástico. Hubo quien, tras una larga separación, escribió que estaba existencialmente seguro; fue menester alguna meditación para descubrir que se había ocupado lo bastante de las finanzas. Un centro previsto para discusiones internacionales, cualquiera que sea su utilidad, se llama Casa de los Encuentros; la casa visible, firmemente cimentada en la tierra, se convierte en lugar sagrado a causa de las reuniones, las cuales deben ser más que discusiones por el hecho de que acontecen entre hombres vivos existentes que en último término igualmente podrían discutir y que, mientras no se suiciden, difícilmente pueden hacer otra cosa que existir. Más que cualquier contenido debe ser importante la relación con el otro; a este respecto a la jerga le basta aquel raído *ethos* comunitario del Movimiento de la Juventud, censura de que nada vaya ni más allá de la nariz del hablante ni más allá de aquellos a los que últimamente se llama *partners*. La jerga domestica el *engagement* convirtiéndolo en una firme institución y refuerza además la autoestima de los oradores más subalternos; ya son algo, pues en ellos habla alguien incluso cuando éste no es nada en absoluto. La consigna que resuena con la jerga, que su pensamiento no debe esforzarse demasiado, pues de lo contrario ofendería a la comunidad, se convierte también para ellos en garantía incluso

de superior verificación. Se omite el hecho de que el lenguaje mismo, en virtud de su universalidad y objetividad, ya niega a ese hombre entero, el sujeto singular de siempre hablante: de entrada cuesta el ser-así de los individuos. Pero, al comportarse como si hablara el hombre entero y no el pensamiento, la jerga simula en cuanto modo de comunicación «a mano» que sería inmune a la deshumanizada comunicación de masas; eso precisamente le granjea el acuerdo entusiasta de todos. Quien respalda sus palabras como éstos fingen hacerlo está a cubierto de la sospecha de lo que en el mismo instante está haciendo: de que habla para otros y para colarles algo. De su coartada se cuida la palabra «aserción», de un modo total cuando se le engancha el «auténtica». Con su prestigio quiere procurar a ese «para otros» la solidez de un en sí. Donde todo es comunicación, ésta es mejor que comunicación. Pues el hombre elevado a los cielos, que no hace mucho tiempo inventó la expresión «comando de ascensión a los cielos»[5], es para la jerga la razón de ser tanto como el destinatario de la aserción, sin que se pudiera distinguir entre ambas cosas. A la palabra «aserción» también se le adhiere a menudo el atributo «válida»; evidentemente, porque la experiencia enfática que la palabra reclama ya no es en absoluto consumada por quienes la favorecen por mor de esa pretensión. Se ha menester de un amplificador. «Aserción» querría anunciar que algo dicho procede de las profundidades del sujeto hablante, que está sustraído a la maldición de la comprensión superficial. Pero al mismo tiempo el monstruo comunicativo se disfraza en la aserción. Si uno habla, eso debe ser ya, gracias a la elevada palabra «aserción», signo de verdad, como si a los hombres no pudiera atraparlos lo no-verdadero, padecer martirio por un puro disparate. Más que cualquier contenido, este dislocamiento condena a la aserción, en cuanto quiere ser tal, como mentira. Debido a su confiabilidad subjetiva, el que la escucha debe tener algo. Eso, sin embargo, está tomado del mundo mercantil: la exigencia del consumidor de que también lo espiritual debe, contra su propio concepto, regirse por sí. Esa advertencia al espíritu domina tácitamente todo el clima de la jerga. La necesidad real y vana de ayuda debe ser satisfecha por el mero espíritu con consuelo sin intervención. La cháchara sobre la aserción es la ideología complementaria del mutismo al que el orden obliga a aquellos que nada pueden sobre él y cuya apelación por tanto es de antemano huera. Pero lo que revoca críticamente la situación fue devaluado por alemanes con cargo y rango como «sin valor asertivo». No es con la aserción con lo último que se

golpea al arte nuevo; la reluctancia de éste al sentido tradicionalmente comunicable es censurada como desde una atalaya más alta por aquellos cuya consciencia estética no está a la altura. Si a la aserción se le añade «válida», entonces se puede introducir de matute, como metafísicamente autorizada, cualquier cosa vigente, sellada. La fórmula ahorra la reflexión sobre la metafísica arrastrada por ella tanto como sobre lo asertado. El concepto de aserción aparece en Heidegger nada menos que como constituyente del «ahí»[6].

La tesis que rige tras la jerga, la de la relación yo-tú como el lugar de la verdad, denigra la objetividad de ésta como cósica y recalienta en secreto el irracionalismo. En cuanto tal relación, la comunicación se convierte en aquello suprapsicológico que ella únicamente sería a través del momento de la objetividad de lo comunicado; en definitiva, la estupidez como fundadora de la metafísica. Desde que Martin Buber separó de la cristología de Kierkegaard su concepto de lo existencial y lo falseó hasta convertirlo en una actitud sin más, domina la propensión a presentar como ligado a la llamada relación entre el yo y el tú el contenido metafísico. Éste se remite a la inmediatez de la vida, la teología se fija a determinaciones de la inmanencia que por su parte quieren de nuevo ser, a través del recuerdo de la teología, más, virtualmente ya como las palabras de la jerga. Mediante un juego de prestidigitación se hace desaparecer nada menos que el umbral entre naturaleza y supranaturaleza. Los auténticos más modestos levantan con unción los ojos ante la muerte, pero su conducta espiritual, enamorada de lo vivo, la suprime. A la teología se le extrae la espina sin la cual no se ha podido pensar la redención. Según su concepto, nada natural ha atravesado la muerte sin transformación, ningún «de hombre a hombre» es aquí y ahora la eternidad y ciertamente ningún «de hombre a Dios» que por así decir palmotee a Éste en el hombro. El existencialismo de estilo buberiano, en una *analogia entis* invertida, extrae su trascendencia del hecho de que las relaciones espontáneas entre los hombres no cabe reducirlas a polos cósicos. Sigue siendo la filosofía vitalista de la que desde el punto de vista de la historia espiritual surgió y a la que rechazó; peralta el dinamismo lo mortal hasta la parte inmortal. La trascendencia es así aproximada al hombre. Y por completo en la jerga: ésta es el órgano Wurlitzer del espíritu. En ella tuvo que componerse aquel sermón del *Brave New World [Un mundo feliz]* de Huxley grabado en cinta y utilizable según necesidad, que con alta verosimilitud

sociopsicológica lleva a las masas insurrectas a la razón mediante una emotividad planificada, caso de que éstas debieran volverse a unir. Lo mismo que con fines publicitarios el órgano Wurlitzer humaniza el *vibrato*, musicalmente portador antaño de la expresión subjetiva, incrustándolo más tarde mecánicamente en el sonido mecánicamente producido, la jerga proporciona a los hombres modelos del ser-hombre que el trabajo no-libre les ha quitado, si es que alguna vez se dejaron huellas de eso. Heidegger estatuyó la autenticidad contra el «se» y las «habladurías», sin dejarse engañar por el hecho de que entre los dos tipos de lo por él tratado como existenciales no hay ningún salto perfecto, es más, que pasan del uno al otro por su propio dinamismo. Pero no previó que lo por él llamado autenticidad, una vez hecho palabra, incrementa el mismo anonimato de la sociedad del canje contra el que *Ser y tiempo* se rebelaba. La jerga, que en la fenomenología de las habladurías de Heidegger mereció un puesto de honor, califica a los adeptos, según su opinión, de no-triviales y de sentido superior, lo mismo que una y otra vez aplaca la todavía supurante sospecha de desarraigo.

En los grupos profesionales que, como se dice, desempeñan un trabajo intelectual pero al mismo tiempo carecen de autonomía e independencia o son económicamente débiles, la jerga es una enfermedad profesional. En tales grupos a la función social general se añade una específica. Su formación y su consciencia van muy a la zaga de ese espíritu del que según la división social del trabajo se ocupan. Mediante la jerga querrían eliminar la distancia; presentarse como partícipes de una cultura exquisita –los fondos de almacén todavía les parecen a la moda– lo mismo que como individuos de esencia propia: los más candorosos entre ellos no se cansan de, con una expresión de la industria artesanal de la que la jerga ha tomado no pocas cosas, llamar a eso una y otra vez la nota personal. Los estereotipos de la jerga aseguran una emoción subjetiva. Parecen garantizar que no se hace lo que cuando uno se llena de ellos la boca se hace: balar a coro; lo ha conseguido uno mismo, en cuanto alguien inconfundiblemente libre. La pose formal de autonomía no sustituye al contenido de ésta. Rimbombantemente bautizado como «vínculo», se lo toma en préstamo de manera heterónoma. De lo que en la industria cultural se encarga la pseudoindividualización, entre sus detractores se encarga la jerga. Es el síntoma alemán de la progresiva semicultura; como inventada para aquellos que se sienten históricamente condenados, o al menos en decadencia, pero ante sus iguales y ellos mismos se comportan

como una elite interior. Su peso no se ha de subestimar porque sea un reducido grupo el que la escribe. Las personas de carne y hueso que la hablan son incontables, desde ese estudiante que en el examen se explaya sobre el encuentro genuino hasta el secretario de prensa de un obispo que pregunta: «¿Cree usted que Dios sólo habla a la razón?» Su discurso inmediato lo reciben de un distribuidor. En las conversaciones teológicas de los estudiantes del *Doktor Faustus*, en la bodega de Auerbach en 1945, Thomas Mann, que apenas había tenido ya ocasión de observar los usos de la lengua neoalemana, adivinó con exacta ironía la mayor parte; si, por supuesto, ya antes de 1933 había sin duda modelos competentes, sólo después de la guerra, cuando el lenguaje nacionalsocialista se hizo indeseable, se volvió la jerga omnipresente. Rige desde entonces entre lo escrito y lo hablado la más íntima reciprocidad; se podría así leer jerga impresa que inconfundiblemente imita las voces radiofónicas que por su parte toman esto de las obras escritas de la autenticidad. Mediatez e inmediatez están mutuamente mediadas de un modo espantoso; al condimentarlas sintéticamente, lo mediado se ha convertido en el hazmerreír de lo natural. La jerga ya no conoce comunidades primarias y secundarias; tampoco partidos. Esta evolución tiene su base real. Lo que Kracauer diagnosticó en 1930 como la cultura de los empleados, la superestructura institucional y psicológica que entonces hacía creer a los proletarios inmediatamente amenazados con la ruina que eran algo mejor, y así los mantenía bajo la férula burguesa, en la coyuntura que desde hace mucho tiempo persiste se ha convertido, entretanto, en la ideología universal de una sociedad que no se reconoce como un pueblo bien avenido de clases medias, y esto lo puede confirmar una lengua unitaria a la cual la jerga de la autenticidad le viene muy bien para los fines del narcisismo colectivo; no sólo a los que la hablan, sino al espíritu objetivo. La jerga proclama la fiabilidad de lo universal mediante una particularización, sellada por lo universal, de procedencia burguesa; el tono preceptivamente electivo parece el de uno mismo. La ventaja más importante es la del certificado de buena conducta. Da igual lo que diga, la voz que así vibra firma un contrato social. El respeto por el ente que es ahí más de lo que es echa abajo todo lo insubordinado. Se da a entender que lo que acontece sería demasiado profundo como para que el lenguaje profanara lo dicho al decirlo. Las manos limpias desdeñan cambiar nada en las relaciones vigentes de propiedad y poder; el tono hace esto despreciable como Heidegger lo meramente óntico.

De quien parlotee la jerga se puede uno fiar; se la lleva en el ojal de la solapa en lugar de las insignias del partido, actualmente de nula reputación. El tono puro está empapado de positividad, sin que haya que rebajarse a abogar por algo con demasiados antecedentes; uno se escabulle hasta de la sospecha ha mucho socializada de ideología. En la jerga hiberna feliz la bipartición entre lo destructivo y lo constructivo con que el fascismo amputa el pensamiento crítico. En mérito de una cosa se convierte ya el ser ahí en general, bajo la protección del doble sentido de «positivo»: existente, dado; y digno de afirmación. «Positivo» y «negativo» son objetualizados más acá de la experiencia viva, como si tuvieran validez previamente a toda ponderación; como si el pensamiento no determinara primero lo que es positivo y negativo; y como si el camino de tal determinación no fuera él mismo el de la negación. La jerga seculariza la disposición alemana a sin mediación imputar al hombre como lo positivo una relación positiva con la religión, aun cuando su religión se haya derretido y se haya calado como no-verdadera. La no disminuida irracionalidad de la sociedad racional estimula a elegir la religión como fin en sí mismo sin tener en cuenta su contenido, como mera mentalidad, en último término como disposición de los sujetos, a costa de la religión misma. Uno no debe ser más que un hombre creyente, tanto da en qué crea. Tal irracionalidad tiene función de aglutinante. La jerga de la autenticidad la hereda, puerilmente a la manera de las antologías latinas que elogian el amor a la patria en sí, de los *viri patriae amantes*, aunque la patria de cada caso oculte las más graves vilezas. Sonnemann ha descrito el fenómeno como el «no poderse desprender de una benevolencia que defiende el "orden" *partout*, incluso uno "en el cual todas estas cosas no están en orden": ¿qué clase de cosas? Según la lógica de la frase, deberían ser sólo accidentales, en lugar de lo cual son de lo más esencial: "gases venenosos", "ominosos tabúes", "insinceridad", "resentimientos", "histeria oculta en todas partes". ¿Qué queda entonces del ordenamiento del orden? Evidentemente, primero habría que establecerlo»[7]. La benevolencia es lo mismo que la decisión previa; lo afirmativo, lo salvador, duplica el hechizo de la catástrofe. La jerga conduce a la positiva actitud vital del pequeño burgués de los anuncios matrimoniales; prolonga cada vez con más exigencias las innumerables conmemoraciones que quieren hacer a los hombres agradable una vida que de lo contrario se les haría repugnante y a la altura de la cual tampoco se sienten. Que la religión se haya deslizado al interior del sujeto, que se haya transformado en

religiosidad, concierne al curso histórico. Pero las células muertas de religiosidad en medio de lo secular se convierten en un veneno. La antigua fuerza de la que según la intelección de Nietzsche todo se nutre, en lugar de entrar sin reservas en lo profano, se conserva sin reflexión y eleva a virtud la limitación que se arredra ante la reflexión.

En el elogio de la positividad están de mutuo acuerdo todos los que dominan la jerga de Jaspers para abajo. Únicamente el cauto Heidegger evita la afirmación demasiado franca por mor de ella misma y cumple su cupo indirectamente, gracias al tono de diligente genuinidad. Pero Jaspers escribe sin remilgos: «En el mundo sólo puede resultar verídico quien viva de algo positivo, que en todo caso sólo tiene mediante un compromiso»[8]. Y lo completa: «Sólo quien se compromete libremente es inmune a la desesperada revolución contra sí mismo»[9]. Su filosofía existencial ha escogido ciertamente como patrón protector al Max Weber que se lanza sin ilusiones a pecho descubierto. Tiene sin embargo que ver con la religión, no importa cuál siempre que exista, pues ella procura o es el necesario compromiso, sin preocuparse de su compatibilidad con la representación de una filosofía sin andaderas, la cual Jaspers se reserva como un privilegio: «Quien ciertamente es fiel a la trascendencia en forma de tal fe no debería ser atacado nunca siempre y cuando no se haga intolerante. Pues en el creyente sólo se puede destruir; él puede estar abierto al filosofar y arrostrar la gravedad, que también le pertenece, de una duda inaceptable para el ser-ahí humano, pero tiene la positividad de un ser en forma histórica como punto de partida y medida que lo llevan a sí de un modo insustituible. De estas posibilidades no hablamos»[10]. Cuando el pensamiento autónomo confiaba todavía en su realización humana, se comportaba menos humanamente. En cambio, cuanto menos infectados están los filósofos de filosofía, tanto más despreocupadamente dejan salir al gato del saco que los prominentes tejen como normas. Hay frases de O. F. Bollnow que dicen: «Por eso parece bastante significativo que en poesía, sobre todo en la lírica de los últimos años, después de todas las experiencias del terror, comience a delinearse un nuevo sentimiento de afirmación del ser, una alegre y agradecida aprobación del propio ser-ahí del hombre tal como es, y del mundo tal como éste se lo encuentra. Aquí debe aludirse brevemente en especial a dos de estos poetas: Rilke y Bergengruen. El último volumen de poemas de Bergengruen, *Die heile welt [El mundo sano]* (Múnich, 1950, p. 272) concluye con esta

confesión: “Lo que de dolor vino fue pasajero. Y mi oído no percibió más que himnos de alabanza”. Es por tanto un sentimiento de agradecida aprobación del ser-ahí. Y Bergengruen no es desde luego un poeta al que se pudiera acusar de optimismo barato. En este sentimiento de profunda gratitud coincide con Rilke, que al final de su camino puede igualmente decir: “Todo respira y agradece. Oh, vosotras, urgencias de la noche, cómo desaparecisteis sin dejar huella”»[11]. El volumen de Bergengruen es sólo un par de años posterior a la época en que a los judíos a los que no se había gaseado lo bastante se los arrojaba vivos al fuego, donde recobraban la consciencia y gritaban. El poeta al que desde luego no se podría acusar de optimismo barato y el pedagogo de talante filosófico que lo valora no oyen nada más que cantos de alabanza. «En una primera determinación a esta constitución interna del hombre la denominamos el ánimo confiado, y de ella resulta la tarea de investigar la esencia de esta constitución anímica en cuanto a sus posibilidades.»[12] Para esta tarea, que a la vista del horror ni siquiera reconcilia ya por su comicidad, Bollnow ha encontrado el mejor de los nombres posibles: la fe en el ser[13]; el eco de la fe en lo alemán es seguramente casual. Una vez obtenida aquélla, ya no hay freno hasta la «relación positiva con el mundo y con la vida»[14] y hasta el «trabajo constructivo para la superación del existencialismo»[15]. Tras retirar los oropeles existenciales, queda la recomendación de los usos religiosos privados de contenido religioso; que, en cuanto objetos folclóricos, las formas de culto sobrevivan a su misterio como cáscaras vacías no se comprende, sino que se defiende con ayuda de la jerga. La ignominia afecta no sólo al pensamiento, sino también a la religión que un día prometió a los hombres la beatitud eterna, mientras que la autenticidad se conforma resignada con un «mundo en último término sano»[16]: «Distinguimos estas dos formas a fin de tener en lo que sigue una designación manejable, como la esperanza determinada por el contenido y la no determinada por el contenido, o también brevemente como la esperanza relativa y la absoluta»[17]. La mezquina sutileza conceptual se aplica a la asistencia existencial. Según se clasifique él como *low brow*, *middle brow* o *high brow*, un simpatizante a quien poco importe a qué causa se adhiere precisamente ahora, y que se jacte de ello incluso como de su capacidad de entusiasmo, puede representarse como lo sano la salud del alma o la vida justa, o bien los enclaves sociales todavía no dominados por el industrialismo, o incluso simplemente lugares

donde todavía no se ha oído hablar de Nietzsche ni de la Ilustración, o también situaciones castas en las que las doncellas conservan su guirnalda hasta el matrimonio. No cabría, sin duda, oponer a la de amparo la consigna igualmente gastada de la vida peligrosa; ¿quién en el mundo del terror no querría vivir sin angustia? Pero, en cuanto un existencial, el amparo pasa a ser de lo añorado y denegado a algo aquí y ahora presente, independientemente de lo que él impide. Esto deja su huella en la palabra profanada: la reminiscencia de lo cercado y con certeza delimitado está encadenada a ese momento de estúpida particularidad que por sí renueva la calamidad al amparo de la cual no hay nadie. Sólo será patria cuando se haya desprendido de tal particularidad, se haya superado, como universal. Si el sentimiento de amparo echa raíces, hace pasar por vida el veraneo. Lo mismo que el paisaje se vuelve más feo ante el admirador que lo perturba con las palabras «¡Qué bello!», así sucede con los usos, costumbres e instituciones que se venden a caro precio al subrayar su propia ingenuidad en lugar de modificarla. El informe Kogon, según el cual las peores atrocidades de los campos de concentración habrían sido cometidas por jóvenes hijos de campesinos, condena todo discurso sobre el amparo; las relaciones rurales, su modelo, empujan a sus desheredados a la barbarie. Sin excepción, la lógica de la jerga introduce de contrabando como positividad lo limitado, en último término las situaciones de carencia material, y promueve su eternización en el instante en que, según el estado de las fuerzas humanas, tal limitación ya no debería realmente existir. Un espíritu que hace causa de ellas encuentra acomodo como lacayo del mal.

En los grados superiores de la jerarquía de los auténticos ciertamente se ofrecen también negatividades. Heidegger se incauta incluso del por debajo mal visto concepto de destrucción junto con las negruras de la angustia, la preocupación y la muerte; en ocasiones Jaspers proclama lo contrario del amparo de Bollnow: «Hoy la filosofía es la única posibilidad para el conscientemente desamparado»[18]. Pero luego lo positivo, como un tentetieso, no se deja abatir. Mas, con la peligrosidad, la osadía, el ponerse en juego y todo el horror correspondiente no se llega muy lejos; ya uno de los protoauténticos hablaba por su parte de que en lo más íntimo del infierno de Dostoievski volvía a brillar la luz de la redención, y tuvo que dejarse decir que el infierno se parecía a un corto túnel ferroviario. Prominentes auténticos lo dicen de mala gana, como también el señor párroco; prefieren cosechar en

tierra quemada. No son menos sagaces que la psicología social que observaba que los juicios negativos, indiferentemente de su contenido, tienen mejores perspectivas de ser confirmados que los positivos[19]. El nihilismo se convierte en farsa, en mero método, como otrora ya la duda cartesiana. La pregunta, uno de los instrumentos preferidos de la jerga, debe sonar tanto más radical cuanto más lealmente se oriente a un tipo de respuesta que puede ser todo menos radical. He aquí un ejemplo típico de Jaspers: «La filosofía existencial estaría perdida en cuanto creyera saber otra vez qué es el hombre. Daría de nuevo las líneas fundamentales para investigar la vida humana y animal en sus tipos, volvería a convertirse en antropología, psicología, sociología. Su sentido sólo es posible si en su objetualidad sigue careciendo de suelo. Suscita lo que ella no sabe; ilumina y mueve, pero no fija. Para el hombre que está en camino es la expresión por la que éste se mantiene en su dirección, el medio de conservarle sus instantes elevados para la realización a través de su vida»[20]. «La iluminación de la existencia, puesto que sigue careciendo de objeto, no conduce a ningún resultado.»[21]Justamente. Se adopta amenazadoramente un tono preocupado: ninguna respuesta sería lo bastante seria, cualquiera que fuera su contenido todas serían desechadas como objetualización. Pero el efecto de la feroz inexorabilidad es amistoso; el probo no se fija a ninguna parte: el mundo es demasiado dinámico. El viejo motivo protestante de la fe absurda, fundada en el sujeto, tal como de Lessing a Kierkegaard se transforma en el *pathos* de la existencia contra el resultado cristalizado fuera del sujeto, se alía estratégicamente con la crítica de la ciencia positiva, en la cual, según la tesis de Kierkegaard, el sujeto habría desaparecido. La pregunta radical se convierte a sí misma en lo sustancial a expensas de cualquier respuesta; osadía sin riesgo. Únicamente una diferencia entre erudición y nivel de ingresos sigue determinando si uno se presenta amparado o de momento desamparado. Lo cual permite pasajes como este de las «Tres tesis de fondo sobre la televisión», de Heinz Schwitzke: «En el sermón es totalmente distinto. Aquí un orador eclesiástico, durante más de diez minutos en un único primer plano constante, profesó su credo de un modo existencial. Y, como consecuencia de la elevada fuerza humana de convicción que irradiaba, no sólo su palabra, atestiguada por su presencia icónica, resultó totalmente creíble, sino que además se olvidaba incluso el aparato mediador por completo, y ante la pantalla de los televisores entre los casuales espectadores se formó, análogamente a como en la casa de Dios, una

especie de comunidad que se sentía inmediatamente confrontada con el orador y a través de éste ligada al objeto de su sermón, la palabra de Dios. Para este sorprendente proceso no hay otra interpretación que la de que justamente depende sobre todo del hombre que habla, del hombre que es lo bastante valiente e importante para ponerse a sí mismo en la brecha con toda su sustancia y existencia y servir únicamente a la causa de la que es testigo y a los oyentes a los que se sabe unido»[22]. Éste es un anuncio radiofónico de la autenticidad. La «palabra» del cura –como si la suya y la de Dios fueran una sin más– no la atestigua de ningún modo su «presencia icónica», sino que en todo caso es la credibilidad de sus afirmaciones la que es apoyada por sus modales inspiradores de confianza. Si con la aparición del cura se olvida el aparato mediado, la jerga de la autenticidad, que se alegra de ello, se profesa partidaria del «como si»: la escenificación simula el aquí y el ahora de una acción de culto que son superados por la omnipresencia de ésta en la televisión. Pero, por el modo existencial en que el cura, «en un primer plano constante», confiesa su credo, no se puede pensar más que la evidencia de que el párroco, al cual no queda absolutamente nada más, fue proyectado como persona empírica sobre la pantalla y quizá produjo sobre no pocos un efecto de simpatía. Que formara una comunidad se sustrae a la prueba. De la esfera de la osadía se ha importado el giro de que habría tenido que ponerse a sí mismo en la brecha con toda su sustancia y existencia. Sin embargo, sobre el predicador que cuente en televisión por qué la iglesia se le ha hecho demasiado estrecha no pende la más mínima amenaza; ni contradicción desde fuera ni penurias interiores. Si él mismo, acorralado entre proyectores y micrófonos, tuviera que padecer momentos de tribulación, la jerga tendría preparadas alabanzas suplementarias de su existencialidad. El usufructo de lo negativo se transfiere como de un plumazo a la positividad: la negatividad positiva para calentar los corazones. Las palabras negras, lo mismo que las blancas recién lavadas del domingo de Bollnow, son numinosas, tan cerca del júbilo como desde siempre la trompeta del horror. La jerga utiliza, lo mismo que el doble sentido de la palabra «positivo», el de «metafísica», según en un momento dado se prefiera la nada o el ser. «Metafísica» designa, por una parte, la ocupación con temas metafísicos, aun cuando se discuta el contenido metafísico; por otra, la doctrina afirmativa del supramundo según el modelo platónico. En tal oscilación la necesidad metafísica, ese estado del espíritu que tempranamente se anunciaba en el tratado de Novalis sobre *La*

cristiandad o Europa, y que, en el joven Lukács, se llamaba la intemperie trascendental, se ha degradado a bien cultural. Desde Kierkegaard, la liberación teológica de lo numinoso del dogma osificado ha sido involuntariamente parte también de la mundanización de éste. La insaciable purificación de lo divino del mito, a la que le encanta vibrar en el gesto del preguntar estremecido, se traspasa a una herejía mística a quien de alguna manera se presta a ello. Como el contenido sólo debe estar en la relación, el otro polo de ésta, en cuanto lo «absolutamente distinto», se sustrae a toda determinación y la marca con la mácula de la objetualización, la teología liberal, renace por sorpresa. Una desmitologización completa reduce totalmente la trascendencia a la abstracción, al concepto. Contra la voluntad de los oscurantistas triunfa en sus predios la Ilustración que ellos deploran. En el mismo movimiento del espíritu, sin embargo, la violencia técnica del sujeto, velada a sí misma, conjura de nuevo en toda teología dialéctica al mito: lo más elevado en ella, en cuanto lo absolutamente distinto, es ciego. A la fuerza se celebran los compromisos en lugar de lanzarse a la especulación, la única que podría justificar ante los interrogadores radicales los compromisos. Su relación con la especulación es tímida. Se ha menester de ella porque se quiere ser profundo, y se la teme por intelectual. Se preferiría reservársela a los gurús. Los otros siguen confesando su falta de suelo a fin de dar relieve a las salvaciones ofrecidas, que deben salir bien en el máximo peligro, aunque sea imaginario, pero dan en un pensamiento sin suelo en cuanto éste se niega a con su conducta apoyar de antemano los compromisos, los cuales son tan inevitables a la autenticidad como al cine el *happy end*. Si falta esto, en los auténticos existenciales ni siquiera el existencialismo tiene nada de que reírse: «Sólo ante este trasfondo se destaca toda la magnitud de la ética existencialista. Ésta realiza una vez más sobre el suelo del moderno relativismo histórico una actitud ética totalmente decisiva. Pero con ello se da al mismo tiempo el peligro que se expresa en la posibilidad de un aventurerismo existencial. Completamente incondicionado en cuanto al contenido, sin la constancia basada en la fidelidad, el aventurero goza de la osadía de su apuesta como un último y el más sublime estímulo. Precisamente en la incondicionalidad de la apuesta a cada momento está el existencialista especialmente a merced de la tentación de la inconstancia y la infidelidad»[23].

Todas estas palabras extraen del lenguaje al que son robadas el aroma de lo

corpóreo, ametafórico, pero son tácitamente espiritualizadas en la jerga. Así escapan a los peligros de los que fanfarronean. Cuanto más a sabiendas santifica la jerga su cotidianeidad, como burlándose de la exigencia kierkegaardiana de unidad entre lo sublime y lo pedestre, tanto más turbiamente mezcla lo literal con lo figurado: «A ese significado fundamental del morar para todo el ser-ahí humano apunta entonces también la observación final de Heidegger, la cual conecta con la "crisis de la vivienda" en cuanto una de las grandes dificultades de nuestro tiempo: "La auténtica miseria del morar", dice él aquí, "no consiste sólo en la falta de viviendas", aunque tampoco esta necesidad debe realmente tomarse a la ligera, sino que tras ella se oculta otra miseria más profunda: la de que el hombre ha perdido su esencia propia y por eso no encuentra reposo. "La auténtica miseria del morar estriba en el hecho de que los mortales... tienen primero que aprender el morar." Pero aprender a morar significa: comprender la necesidad de que a la vista de lo amenazador el hombre se cree un espacio protector y se instale en él con ánimo confiado. Pero, a la inversa, la posibilidad de este instalarse vuelve a estar luego ligada de un modo amenazador a la disponibilidad de una morada»[24]. El ser del espacio protector del amparo es sencillamente deducido de la necesidad de que el hombre se «cree» uno. La inatención lingüística en el mecanismo sin resistencias de la jerga pone al desnudo, como obligando a la confesión, el ontológico ser-amparado como algo meramente puesto. Pero lo que en el juego con la crisis de la vivienda se insinúa es más serio que la pose de una seriedad existencial: el temor a la pérdida del trabajo que, incluso en periodos de gloriosa ocupación total, acecha a todos los súbditos de los países capitalistas avanzados es rechazado por la administración y está por ello clavado en el firmamento platónico. Como todo el mundo sabe que según el nivel de la técnica sería superfluo mientras se produzca en aras de la producción, todo el mundo siente su empleo como un subsidio de desempleo encubierto, un arbitrario y revocable derivado del producto social total a favor del mantenimiento de las relaciones[25]. A quien no se le extiende una cédula de identidad podría en principio ser expulsado mañana; podría continuar la migración de pueblos que ya una vez los dictadores impulsaron hasta Auschwitz. La angustia que tan solícitamente se delimita del miedo intramundano, empírico, no necesita ya desde hace tiempo ser un existencial. En cuanto histórica, responde al hecho de que los uncidos a la sociedad socializada pero llena de

contradicciones hasta en lo más íntimo se sienten incesantemente amenazados por ella, que los mantiene, sin que puedan concretar con detalles la amenaza del todo. Pero en el nuevo amparo el desclasado, que sabe lo que se puede llevar, juega sus bazas con arrogancia. Por una parte, no tiene nada que perder; por otra, el mundo administrado todavía respeta la estructura de compromiso de la sociedad burguesa en la medida en que por propio interés ésta se arredra ante lo extremo, la liquidación de sus miembros, y en los grandes planes de la economía dispone, entretanto, de medios para un aplazamiento. Así coinciden la asistencia existencial de Jaspers y la asistencia social, la gracia administrada. Sobre el fundamento social de la reinterpretación de la negatividad completa en lo positivo por parte de la jerga, cabe recelar de la confianza chantajista de la consciencia angustiada. Incluso el sufrimiento a precio módico, hace mucho tiempo automatizado como fórmula, causado por la pérdida de sentido no es simplemente el vacío producido por el movimiento global de la Ilustración, como gustan de describirlo los oscurantistas más exigentes. El *taedium vitae* está ya documentado en periodos de religión estatal incontestada; para los Padres de la Iglesia era tan común como para quienes transponen a la jerga el juicio de Nietzsche sobre el nihilismo moderno y se imaginan que con ello estarían en la misma medida más allá de Nietzsche y de un nihilismo cuyo concepto nietzscheano ellos han puesto patas arriba. Socialmente, el sentimiento de carencia de sentido es una reacción a una abolición de gran alcance, la del trabajo en un contexto de duradera no-libertad social. El tiempo libre de los sujetos les priva de la libertad que en secreto esperan y los encadena a lo perenne, al aparato de producción aun allí donde éste les licencia. Con esto tienen que comparar la posibilidad manifiesta y se quedan tanto más desconcertados cuanto menos la cerrada fachada de la consciencia, que imita a la de la sociedad, da paso a la representación de una libertad posible. Al mismo tiempo, en el sentimiento de la carencia de sentido la consciencia elabora la figura real de la miseria real, la amenaza permanente de catástrofe. A lo que la aterroriza le da la vuelta como si le fuera congénita, y así atenúa lo que de la amenaza no cabe en general atribuir ya al hombre. Que el sentido, sea cual sea, parezca en todas partes impotente contra la calamidad; que de ésta no se pueda obtener ninguno, que su afirmación posiblemente incluso la fomente, se registra como falta de contenido metafísico, preferentemente de compromiso religioso-social. Lo mendaz del

desplazamiento mediante una especie de crítica cultural con la que regularmente concuerda el *pathos* de ceño fruncido de los auténticos se hace visible en el hecho de que periodos que según los gustos van desde el Biedermeier hasta los pelasgos figuran como épocas de sentido presente, fiel a la tendencia a retrasar los relojes también política y socialmente, a terminar mediante medidas administrativas de las camarillas más poderosas con el dinamismo inherente a una sociedad que todavía parece demasiado abierta. Como la actual configuración de tal sociedad no tiene nada bueno que esperar de tal dinamismo, se obceca convulsivamente contra el hecho de que la cura que éste le ofrece es ella misma el mal que teme. Esto se agudiza en Heidegger; éste acopla muy inteligentemente la apelación a una franqueza arromántico-insobornable con la promesa de algo salvador que luego no se puede interpretar como otra cosa que como esa franqueza misma. El héroe de *Mahagonny* estaba de acuerdo con el lamento sobre el mundo, en el cual no hay nada a lo que poder agarrarse; a lo cual sigue en Heidegger, lo mismo que en el Brecht de las piezas didácticas, la proclamación de un orden coactivo como salvación. La falta de asidero es el reflejo especular de su contrario, la no-libertad; sólo por haberle fallado la autodeterminación, fue la humanidad buscando a tientas la determinación por otra cosa, seguramente eximida del movimiento dialéctico. La situación antropológica del llamado vacío humano, que los auténticos, como si fuera también una lúgubre invariante del mundo desencantado, suelen pintarrajear por mor del contraste, sería modificable, la exigencia de algo saciante cabría aplacarla, en cuanto se dejase de renunciar; no, por supuesto, mediante la inyección de un sentido espiritual o su sustitución por la mera palabra. La constitución social adiestra esencialmente a los hombres para la reproducción de sí mismos y la compulsión a ello se prolonga en su psicología en cuanto se desvanece exteriormente. Gracias a la autoconservación inflada hasta convertirse en la totalidad, lo que sin más se es vuelve a ser el fin. Quizá con este contrasentido desaparecería también la apariencia de lo carente de sentido, la celosamente asegurada inanidad del sujeto, sombra del estado en que cada uno es su propio prójimo. Si nunca se ha creado un pensamiento metafísico que no haya sido una constelación de elementos del mundo de la experiencia, las experiencias sustentantes de la metafísica meramente son rebajadas por un hábito de pensamiento que las sublima como sufrimiento metafísico y las separa del sufrimiento real que las ha provocado. Contra la consciencia de

esto va todo el odio de la jerga. En ella no se distingue entre Marx y la superstición racista: «El marxismo, el psicoanálisis y la teoría de las razas son hoy en día los enmascaramientos más extendidos del hombre. Lo directamente brutal en el odio y el elogio, tal como ha llegado a la dominación con el ser-ahí humano, encuentra ahí su expresión: en el marxismo, el modo en que la masa quiere comunidad; en el psicoanálisis, cómo busca la mera satisfacción del ser-ahí; en la teoría de las razas, cómo le gustaría ser mejor que los otros... Sin sociología no cabe hacer ninguna política. Sin psicología nadie domina la confusión en el trato consigo mismo y con los demás. Sin antropología se perdería la consciencia de las oscuras razones de aquello en que nos somos dados... Ninguna sociología puede decirme lo que quiero como destino, ninguna psicología aclararme lo que soy; el auténtico ser del hombre no se puede criar como raza. El límite de lo que se puede planear y hacer está por doquier. Pues el marxismo, el psicoanálisis y la teoría de las razas tienen propiedades peculiarmente destructivas. Lo mismo que el marxismo cree desenmascarar todo ser-ahí espiritual como superestructura, así el psicoanálisis como sublimación de impulsos reprimidos; lo que entonces se sigue llamando cultura está construido como una neurosis obsesiva. La teoría de las razas es causa de una concepción de la historia que es desesperanzadora; con la selección negativa de los mejores no tarda en alcanzarse la ruina del auténtico ser humano; o bien está en la esencia del hombre producir en la mezcla de razas durante este proceso elevadas posibilidades de, una vez acabada la mezcla dentro de unos cuantos siglos, dejar al infinito el ser-ahí mediocre y sin marcas de sus restos. Las tres direcciones son apropiadas para aniquilar lo que para el hombre parecía tener valor. Son, ante todo, la ruina de todo lo incondicionado, pues, en cuanto saber, hacen de sí lo incondicionado falso que reconoce como condicionado todo lo demás. No sólo la divinidad debe caer, sino también toda forma de fe filosófica. Lo más alto y lo más vulgar reciben la misma etiqueta terminológica para, juzgados, dirigirse a la nada»[26]. De entrada se reconoce con aires de superioridad la utilidad práctica de las disciplinas ilustradas, para que, luego, la irritación por el afán de destrucción impida tanto más eficazmente la reflexión sobre el contenido de verdad de la crítica. Una celosa aflicción por el olvido del ser disimula como lo esencial que lo que se preferiría sería olvidar al ente. De todo lo cual se da ya aviso lleno de barruntos en *Grünen Heinrich [Enrique el verde]:* «Hay un dicho según el

cual no sólo habría que derruir, sino también saber construir los modismos que utilizan por todas partes las gentes amables y superficiales cuando se les plantea de forma incómoda una actividad de discernimiento. Ese dicho se encuentra en su sitio allí donde se juzga a la ligera o se niega por una insensata inclinación; pero por lo general no se puede comprender. Pues no se derruye sin cesar para volver a construir; al contrario, se derruye justamente con esfuerzo para ganar espacio libre para la luz y el aire que en todas partes acuden por sí solos allí donde se elimina un objeto que estorba. Cuando se mira a las cosas a la cara y se las trata con seriedad, nada es negativo, sino que todo es positivo, por utilizar este refrán»[27]. Para los viejos luchadores era entonces más cómodo: sólo necesitaban inculcar el sentido en los dubitativos sin refranes, con el garrote del destino y del hombre nórdico. Pero para eso ellos ya tenían a su disposición la jerga: «El incremento extremo de toda la actividad y la tensión de todas las fuerzas creativas, especialmente el gran acontecimiento político como tal, por los que se caracteriza nuestra época, han puesto por así decir este fenómeno en su autenticidad y patente originariedad ante los ojos de la filosofía, y ésta lo ha abordado como un dato de la máxima relevancia filosófica, a fin de dejarse guiar por su contenido y problemática a una comprensión plena y pura del hombre y del mundo... El ser-ahí humano no carece de sentido: ésa es la explicación categórica con que este mismo ser-ahí se opone a la filosofía vitalista para afirmarse frente a ella y contra ella... Decir sí al destino y sin embargo negarlo, sufrirlo y sin embargo dominarlo, es decir, mirarlo a la cara y hacerle frente: ésa es la actitud de la verdadera humanidad. Esta actitud corresponde a la imagen ideal del hombre, tal como ésta, sin más válida y eximida de toda “vinculación temporal”, no representa otra cosa que la esencia del hombre y, al mismo tiempo y unitariamente con ello, determina el sentido genuino y profundo del destino, ese sentido que nada tiene que ver con el fatalismo y para el que precisamente el hombre alemán está abierto: este sentido asume para el hombre de sangre nórdica un contenido profundamente religioso y fundamenta lo que para éste significan vinculación al destino y fe en el destino»[28].

El lenguaje emplea la palabra «sentido» tanto para el inocuamente epistemológico objeto intencional de Husserl como para que algo se justifique como pleno de sentido, tal como se habla del sentido de la historia. Que lo fácticamente individual tenga sentido en la medida en que el todo,

previamente el sistema de la sociedad, aparece en ello; que los hechos dispersos sean siempre más que lo que inmediatamente son, sigue siendo verdadero, aunque tal sentido es un desvarío. La pregunta por el sentido como por lo que algo auténticamente es y lo que en él se oculta desplaza sin embargo a aquella por el derecho de ese algo de un modo muchas veces inadvertido y por consiguiente tanto más rápido; el análisis del significado se convierte para ella en norma no meramente para los signos, sino para lo designado. El sistema de signos que es el lenguaje, que con su puro ser-ahí transfiere de antemano todo a algo preparado por la sociedad, con su propia forma defiende a ésta aun antes de todo contenido. A ello se opone la reflexión; la jerga, sin embargo, se deja llevar por la reflexión corriente y lo que más le gustaría es reforzarla, en unión con las formaciones regresivas de la consciencia. En sus orientaciones semánticas el positivismo ha observado innumerables veces desde un punto de vista lógico la brecha histórica entre el lenguaje y lo expresado. Las formas lingüísticas, en cuanto objetualizadas –y únicamente mediante la objetualización se convierten en formas–, sobrevivieron a aquello de lo que otrora trataron, junto con su contexto. El hecho totalmente desmitologizado se sustraería al lenguaje; el mero opinar lo convierte ya, medido con el ídolo de su pura facticidad, en algo distinto. Que sin lenguaje no hay ningún hecho sigue siendo la espina en la carne y el tema del positivismo, tanto como revela el resto obstinadamente mítico del lenguaje como tal. Con razón son las matemáticas el arquetipo del pensamiento positivista: incluso como sistema alingüístico de signos. A la inversa, lo arcaico de siete vidas en el lenguaje sólo se hace fructífero cuando éste se roza críticamente con él; espejismo moral cuando desde sí lo confirma y refuerza. La jerga comparte con el positivismo la cruda imagen del arcaísmo del lenguaje; ni a la una ni al otro les importa el momento dialéctico en que el lenguaje, en cuanto algo distinto, al mismo tiempo escapa a sus orígenes mágicos, enredado en la progresiva desmitologización. Que esto se desatienda permite la utilización social del anacronismo lingüístico. La jerga glorifica simplistamente la antigüedad del lenguaje, que los positivistas, de manera igualmente simplista, querrían extirpar junto con toda expresión. La inadecuación del lenguaje a la sociedad racionalizada no induce a los auténticos a estimularlo con mayor rigor a lo que le es debido, sino a su explotación. No se les escapa que no se puede hablar absolutamente de otro modo que arcaicamente; pero lo que los positivistas deploran como regresión

lo eternizan como bendición. El bloqueo que el lenguaje hace a la expresión de una experiencia incólumemente presente se convierte para ellos en un altar. Si ya no se deja atravesar, entonces representa la omnipotencia y la indisolubilidad de lo que en el lenguaje se ha ido sedimentando. Pero el arcaísmo se venga de la jerga, cuya avidez de él viola la distancia. Es objetualizado por segunda vez; en él se repite lo que históricamente le ha ocurrido sin más a las lenguas. El nimbo en que las palabras se envuelven como las naranjas en papel de seda lo toma por su cuenta la mitología lingüística, como si no se confiara totalmente en su fuerza de irradiación; tratadas con colorantes, las palabras deben hablar ellas mismas, desprovistas de la referencia al pensamiento que debería modificarlas y por tanto siempre también desmitologizarlas. La mitología lingüística y la reificación se mezclan con aquello en que el lenguaje es antimitológico y racional. La jerga se hace practicable en toda la escala, desde el sermón hasta el anuncio publicitario. En el *medium* del concepto se asemeja sorprendentemente a las prácticas habituales de aquéllos. Las de la jerga y palabras tales como *Jägermeister, Alte Klosterfrau, Schränke*[29] forman una serie. Se explota la promesa de felicidad de lo que debió venirse abajo; se sangra lo que por mor de su hundimiento únicamente con posterioridad destella como algo concreto. Las palabras rígidamente clavadas y recubiertas por una reluciente capa aislante recuerdan, por su función al menos, las fichas positivas; apropiadas para conexiones caprichosas de efecto, despreocupadas del *pathos* de unicidad que se arrogan y que él mismo procede del mercado, para el cual lo raro es un valor de canje.

Con la aseguración del sentido a cualquier precio, la antigua pasión antisofista se infiltra en la llamada sociedad de masas. Desde la victoria de Platón y Aristóteles sobre la izquierda socrática, domina la tradición oficial de la filosofía; lo que no se plegaba a su voluntad fue apartado hacia impotentes corrientes subterráneas. Sólo el positivismo moderno ha hecho, mediante su alianza con la ciencia, respetables los motivos sofísticos. La jerga se revuelve en contra. Sin reparar en ello, transmite el juicio de la tradición. La vergüenza de los sofistas combatidos por Platón era que ellos no luchaban contra la mentira a fin de cambiar la sociedad esclavista, sino que hacían sospechosa la verdad a fin de equipar al pensamiento a favor de lo establecido. Su tipo de destrucción era ya del mismo cuño que el concepto total de ideología. Platón pudo caracterizar a los sofistas del *Gorgias* como

payasos porque el pensamiento, una vez desentendido del conocimiento de las cosas y en último término de la disposición del objeto, rebaja a farsa, espectro de la mímesis combatida por toda Ilustración, el momento de juego, que le es esencial[30]. La antisofística, sin embargo, abusa de la comprensión de tales malformaciones del pensamiento desbridado para denigrar al pensamiento mediante el pensamiento, tal como Nietzsche se lo reprochaba a Kant, el cual ya habla de raciocinar en el mismo tono que luego Hegel, autoritariamente, de razonar. En la antisofística a la moda confluyen turbiamente la necesaria crítica a la escindida razón instrumental y la oscura defensa de las instituciones contra el pensamiento. La jerga, producto de desecho de la modernidad a la que desafía, trata de protegerse a sí misma junto con las instituciones literalmente destructoras de la sospecha de lo destructivo imputando a otros grupos, en su mayoría anticonservadores, intelectualismo pecaminoso, lo cual forma parte de su propio principio no ingenuamente reflexivo. Utiliza demagógicamente el carácter doble de la antisofística. Tan falsa es una consciencia que exteriormente, según la expresión hegeliana sin estar en la cosa, se coloca por encima de ésta y la despacha desde las alturas, como en ideológica se convierte la crítica en el instante en que para autojustificarse da a entender que el pensamiento ha de tener un suelo. Aquello que la dialéctica hegeliana rebasó, el dogma de que para ser verdadero el pensamiento ha menester de algo absolutamente primero, libre de dudas, en la jerga de la autenticidad se convierte en tanto más terrorista cuanto más autocráticamente establece lo primero suyo fuera de la trama del pensamiento. En el estadio final de la mitología procesada, la antisofística es un pensamiento empedernido del origen. La recaída de la resurrecta metafísica detrás de la dialéctica la jerga la registra como el camino hacia las madres. «Cuando todo se ha cercenado, meramente queda la raíz. La raíz, que es el origen del que procedíamos y del cual nos habíamos olvidado en el entrevero de opiniones, hábitos y esquemas de concepción.»[31] Más tarde, en *Razón y existencia*: «Sólo así cabría realizar la verdadera fortaleza del hombre. El poder de lo incondicionado en él, probado en toda posibilidad de lucha y de pregunta, no necesitaría ya la sugestión, el odio, el placer de la crueldad para hacerse activo, ni la embriaguez de las grandes palabras y de los dogmas no comprendidos para tener fe en sí, y sólo así se haría auténticamente severo, duro y sobrio. Sólo por esta vía pueden desaparecer los autoengaños sin que con la aniquilación

de sus mentiras vitales sea aniquilado el hombre mismo. Sólo así se manifestaría sin velos el genuino fundamento desde las profundidades»[32].

Con la sofística, de la que reniegan y cuya arbitrariedad arrastran sus proyectos, en lugar de mostrarse a su altura los auténticos se avienen en su tesis favorita de que lo único que importa es el hombre, la frase *homo mensura* recalentada con inesperada unción. Pero el modelo social de su selecto espantapájaros es, como antaño, la libertad de residencia ciudadana, que otrora contribuyó a la emancipación del pensamiento. Sólo que en la sociedad burguesa totalmente racionalizada la movilidad de persona y de espíritu amenaza menos a los grupos de antiguo instalados, de los que de todos modos apenas quedan ya en los países altamente industrializados, que el hecho de que provoca la duradera irracionalidad del sistema, el cual con gusto amputa lo que por ejemplo todavía sigue vegetando de los comportamientos adquiridos bajo el liberalismo. Por eso tiene la jerga que defender como imperdibles formas sociales caducas, incompatibles con el estado actual de las fuerzas de producción. Si quisiese subir sin rodeos a las barricadas a favor de lo establecido mismo, la sociedad del canje, se comprometería no sólo por algo muy denostado incluso por sus creyentes, sino posiblemente incluso por la racionalidad que esa sociedad tanto promete como decepciona y por la cual podría ser superada. La forma burguesa de la racionalidad ha de siempre menester de suplementos irracionales para mantenerse como lo que es, una injusticia permanente a través del derecho. Tal irracionalidad en medio de lo racional es el clima de trabajo de la autenticidad. Ésta puede apoyarse en el hecho de que durante largos lapsos temporales la movilidad tanto literal como figurada, pieza capital de la igualdad burguesa, siempre fue injusta con aquellos que no seguían del todo el paso. Éstos experimentaron el progreso de la sociedad como un veredicto: el recuerdo inducido de su sufrimiento a consecuencia de ello pone en efervescencia a la autenticidad junto con su jerga. Sus burbujas hacen desaparecer el verdadero objeto del sufrimiento, la determinada constitución social. Pues las víctimas elegidas de la pasión contra la movilidad están ellas mismas condenadas desde que la esfera de la circulación se fundió con la de la producción. Sólo por eso tiene tanto éxito el esfuerzo de la jerga por convertir el rencor del sedentario, del mudo, en algo así como un juicio aniquilador metafísico-moral contra el que puede hablar, porque, en principio ya fallado, en Alemania se ha ejecutado sobre innumerables; porque el gesto

del castizo sigue el compás de los vencedores históricos. Eso es lo sustancial de la autenticidad, la fuente sagrada de su fuerza. El laconismo y la taciturnidad son el mejor contrapunto del parloteo existenciario y existencial: el orden al que aspira recurre a la afasia del signo y el mandato. En beatífico acuerdo son sus consumidores, la jerga llena la laguna creada por la descomposición socialmente necesaria del lenguaje. Las personas sencillas tienen pocos conocidos; se sienten incómodas en cuanto se reúnen con gente que aún no conocen y su rencor hace de ello para ellos una virtud. No de lo que menos tiene la jerga también algo de las maneras bruscas del portero de un hotel de montaña que apostrofa a los huéspedes como si fuesen intrusos y con ello se gana su confianza. A la vista del estatismo social que de nuevo alborea, frente a ello sigue entretanto cayendo un reflejo de lo humano sobre la palabra oficiosamente persuasiva de anteayer. Si la filosofía, desde las esencias exprimidas por la jerga, las posibilidades del ser, devolviese las experiencias que de forma inversa se sedimentaron en ésta a la sociedad en que, si es que la palabra «origen» debe decir algo, surgieron, iría más allá de la oposición de movilidad y estabilidad, de lo carente de suelo y lo auténtico: reconocería a ambos como momentos del mismo todo culpable en que comerciantes y héroes son mutuamente valiosos. El liberalismo que empolló a la industria cultural, cuyas formas de reflexión indignan a la jerga de la autenticidad y una de las cuales es ella misma, fue el abuelo del fascismo que la pisoteó a ella y a sus posteriores clientes. Por supuesto, la culpa de sangre de lo que hoy en día resuena en la jerga es incomparablemente mucho mayor que las maniobras mistificadoras de la movilidad, cuyo principio es incompatible con la violencia inmediata.

Heidegger no es el matador de tal política de la jerga y se guarda de su grosería. Ciertamente emplea la palabra «autenticidad» de un modo central en *Ser y tiempo*[33], y la mayoría de las demás siglas están diseminadas por su texto más conocido, con gestos de autoridad incontestada que luego la masa de los auténticos imita mecánicamente; el acuerdo en el núcleo tácito es incuestionable. Pero también, igualmente, el empeño de Heidegger en la reserva frente a todas las frases corrientes, que él despacha desenvueltamente como vulgares malentendidos. No obstante, en cuanto su voluntario autocontrol se relaja, cae en la jerga con un provincianismo que el hecho de que se haga a sí mismo temático no excusa. Bajo el título *Desde la*

experiencia del pensamiento, ha publicado un tomito de aforismos. Su forma se halla a medio camino entre el poema y el fragmento presocrático, cuyo carácter sibilino, por supuesto, al menos en no pocos de ellos, proviene del azar de un suministro discontinuo, no del secreteo. Se elogia el «esplendor de lo sencillo»[34]. Heidegger recupera de la artesanía para el espíritu la deshilachada ideología de las materias puras, como si las palabras fueran de un material puro, por así decir bruto. Pero así como tales tejidos hoy en día están mediados por su planificado contraste con la producción en masa, así Heidegger quiere dotar sintéticamente de un protosentido a las palabras puras. En la categoría de lo sencillo interviene también algo específicamente social: la elevación de lo barato según los deseos de la elite orgullosamente declinante, de manera afín a la música juvenil, que gustosa acompaña a la jerga y se deja acompañar por ella. El atraso histórico es convertido con no menos diligencia en sentimiento de tragedia fatal que en algo superior; también esto palpita en la tácita identificación de lo arcaico con lo genuino. Pero la trivialidad de lo sencillo no cabe atribuirla, como gustaría a Heidegger, a la ceguera para los valores propia de un pensamiento que ha perdido el ser, mientras que aquélla derivaría del presuntamente perceptor y se revelaría como lo más noble. Sino que es la señal de aquel mismo pensamiento preparatorio en las más sencillas palabras, al que Heidegger finge haber escapado: la abstracción. Ya en la primera redacción del libro de Bloch sobre la utopía se dice que las intenciones simbólicas, que para él son las huellas de la luz mesiánica en el mundo de las tinieblas, no son precisamente ni las relaciones ni las palabras fundamentales más simples, como «el viejo, la madre y la muerte». Pero, en la pretenciosa *Carta sobre el humanismo*, Heidegger nos hace oír: «El hombre no es el señor del ente. El hombre es el pastor del ser. En este “menos” no pierde el hombre nada, sino que gana al lograr la verdad del ser. Gana la pobreza esencial del pastor, cuya dignidad estriba en ser llamado por el ser mismo a la salvaguarda de su verdad. Esta llamada viene como la proyección de la que procede el arrojamiento del ser-ahí. El hombre es en su esencia histórico-ontológica el ente cuyo ser como existencia consiste en que mora en la cercanía del ser. El hombre es el vecino del ser»[35]. La banalidad filosófica surge allí donde se atribuye al concepto universal aquella participación mágica en lo absoluto que es desmentida por la propia conceptualidad de éste.

Un peligro del pensamiento sería, según Heidegger, el filosofar[36]. Pero

el pensador auténtico, melindroso ante algo tan modernista como la filosofía, escribe: «Cuando a la entrada del verano florecen solitarios narcisos ocultos en la pradera y la rosa de los Alpes brilla bajo el arce...»[37], o: «Cuando desde las pendientes del valle de altura por donde pasan lentos los rebaños no dejan de sonar las esquilas y cencerros...»[38]. O versos como: «Los bosques se extienden, / los arroyos descienden, / las rocas perduran, / la lluvia cae. / Los campos aguardan, / las fuentes manan, / los vientos moran, / la bendición medita»[39]. La renovación del pensamiento por un lenguaje envejecido se juzga por éste. El ideal expresivo es el arcaísmo: «Lo más antiguo de lo antiguo viene en nuestro pensamiento detrás de nosotros y sin embargo a nuestro encuentro»[40]. Pero la palabra la tiene Jungnickel: venganza del mito sobre quien lo codicia, el denunciante del pensamiento. «El carácter poético del pensar todavía está encubierto»[41], añade Heidegger para interceptar en todos los casos la crítica; «allí donde se muestra, se parece durante mucho tiempo a la utopía de un entendimiento medio poético»[42]. Sin embargo, el entendimiento medio poético del que brotan esas sabidurías se parece menos a esta o aquella utopía fracasada que al acreditado arte patrio que, después de todo, no suele hablar bien de ellas. En el Reich de Hitler, Heidegger, lo cual se puede comprender, rechazó un llamamiento a Berlín. Lo justificó en un artículo: «¿Por qué nos quedamos en la provincia?». Con experimentada estrategia desvigoriza el reproche de provincianismo convirtiéndolo en positivo. Lo cual suena entonces así: «Cuando en la profunda noche de invierno se desencadena una salvaje tempestad de nieve con sus golpes sobre la cabaña, y lo cubre y oculta todo, entonces es la hora de la filosofía. Su preguntar debe ser entonces simple y esencial»[43]. Si las preguntas son esenciales, eso puede juzgarse en todo caso por la respuesta, no se puede anticipar y en absoluto ya no según el criterio de una sencillez imitada de un acontecimiento meteorológico. Ésta dice tan poco sobre la verdad como su contrario; Kant, Hegel fueron tan complicados y tan sencillos como el contenido se lo exigía. Pero Heidegger supone una armonía preestablecida entre un contenido esencial y un murmullo íntimo. Por eso los ecos jungnickelianos no son amables debilidades. Deben acallar la sospecha de que el filósofo podría ser un intelectual: «Y el trabajo filosófico no transcurre como ocupación singular de un excéntrico. Se halla en medio del trabajo de los campesinos»[44]. A uno le gustaría conocer al menos la opinión de éstos. A Heidegger no le hace falta. Pues él toma asiento «a la

hora de la pausa en el trabajo, por la tarde, con los campesinos, en el banco junto a la estufa... o a la mesa en el rincón bajo el crucifijo, y entonces la mayor parte de las veces no hablamos nada. Fumamos en silencio nuestras pipas»[45]. Él mismo lo dice. Johann Peter Hebel, que proviene de la misma región y a quien Heidegger le gustaría colgar de la campana de la chimenea a la vista de todos, casi nunca apeló a este autoctonismo; en lugar de eso, en una de las piezas en prosa en defensa de los judíos más bellas que se han escrito en alemán, mandaba saludos a los buhoneros Scheitele y Nausel[46]. El autoctonismo, en cambio, se esponja: «Hace poco recibí el segundo llamamiento a la Universidad de Berlín. En una ocasión así me escapo de la ciudad a la cabaña. Escucho lo que dicen los montes y los bosques y los caseríos. Entonces acudo a mi viejo amigo, un campesino de setenta y cinco años. Ha leído del llamamiento a Berlín en el periódico. ¿Qué dirá? Clava lentamente la segura mirada de sus claros ojos en la mía, mantiene la boca enérgicamente cerrada, posa en mi hombro su mano fiel y prudente y sacude la cabeza de un modo apenas perceptible. Eso quiere decir: ¡inexorablemente no!»[47]. Mientras el filósofo reprocha a otros amigos de *Blubo* la publicidad del *Blubo*, que podría menoscabar su monopolio, su refleja irreflexividad degenera en la cháchara que se insinúa a la vista del entorno agrícola con el que él quiere mantener una relación íntima. La descripción del viejo campesino recuerda los más gastados clichés de las novelas del terruño de la zona de un Frenssen no menos que el elogio de la taciturnidad de la que el filósofo deja constancia no sólo en sus campesinos, sino también en sí mismo. Lo que una literatura que no se ajusta a los enmohecidos instintos del *kitsch* pequeñoburgués alemán –sobre todo el realismo francés desde la obra tardía de Balzac hasta Maupassant– ha aportado al conocimiento de los campesinos se ignora, a pesar de que sería accesible en traducciones incluso a un presocrático. El pequeño campesinado debe la continuidad de su existencia únicamente a los obsequios de esa sociedad del canje a la que según la mera apariencia se le ha quitado el fundamento y el suelo de aquél; ante el canje los campesinos sólo tienen en su horizonte una cosa peor aún, la inmediata explotación de la familia, sin la cual estarían en bancarrota: esta zapa, la crisis permanente de las pequeñas empresas agrícolas, tiene su eco en la oquedad de la jerga. Las subvenciones que se les pagan son el fundamento del ser de lo que dispara las primigenias palabras de la jerga hasta lo que significan. Lo mismo que los portavoces menos prominentes de la

autenticidad, Heidegger está lleno del rencor de la interioridad, el cual él roza filosóficamente al pensar en la crítica que de ella hace Hegel[48]. Quien por su tipo de trabajo se ve forzado a la permanencia local hace con gusto de la necesidad virtud y trata de convencerse a sí y a los demás de que su apego es de orden superior. Lo refuerzan en ello las malas experiencias con los intermediarios del campesino constantemente amenazado de insolvencia. El odio del socialmente torpe y posiblemente no admitido hacia el más pulido y tratable como ajillo de todas las salsas se aúna con la antipatía hacia el agente, desde el comerciante pecuario hasta el periodista. Las profesiones estables, ellas mismas en una fase de evolución social, en 1956 son todavía empleadas por Heidegger normativamente en nombre de una falsa eternidad de las relaciones agrarias: «El hombre intenta en vano poner en orden el globo terráqueo con sus planes, cuando él no está ordenado a los consuelos del camino rural»[49]. Norteamérica no conoce caminos rurales, ni siquiera aldeas. Una filosofía que desdeña serlo para señalar en general la diferencia, de otro modo inexistente, de la filosofía necesita del símbolo de sexta mano del campesino como prueba de su originariedad. Vale sin duda como en su tiempo la opinión de Lessing según la cual quien ejerce la crítica estética no tiene que hacerlo mejor él mismo. Lo que era cierto para la *Dramaturgia de Hamburgo* es razonable para la teoría filosófica: la autoconsciencia de su límite no la obliga a la poesía auténtica. Pero debe tener la fuerza para impedir que el pensador produzca un artículo de consumo adocenado; de lo contrario éste se convierte en argumento contra una filosofía que adopta la pose de despreciar los argumentos como perturbadores. Su noble miopía crece hasta convertirse en jerga de la autenticidad.

Lo mismo que ésta, también en Heidegger el autoctonismo resulta convicto de lo que en él hay de falso en cuanto por una vez desciende al contenido fáctico. Él trabaja con la oposición entre estar solo y soledad: «Los habitantes de las ciudades se admiran a menudo del largo, monótono estar solos de los campesinos en las montañas. No es sin embargo ningún estar solo, pero sí soledad. En las grandes ciudades el hombre puede ciertamente estar con facilidad tan solo como casi en ninguna otra parte. Pero allí nunca puede estar en soledad. Pues la soledad tiene el poder primordial de que no nos aísla, sino que lanza todo el ser-ahí a la vasta proximidad de la esencia de todas las cosas»[50]. Sea lo que sea de la distinción según el contenido, el lenguaje, al que Heidegger recurre como testigo, no la conoce tal como él afirma. El

monólogo de la *Electra* de Hoffmansthal, que sin duda entendía de tales matices, comienza: «Sola, completamente sola». Pero la *condition humaine* de la heroína es, de ser algo, aquel extremo estar retirado a sí que Heidegger, hasta cierto punto de modo optimista, confía en que conduzca «a la vasta proximidad de la esencia de todas las cosas», mientras que semejantes situaciones obligan por lo menos en la misma medida a un estrechamiento y empobrecimiento obsesivos. A la inversa, el lenguaje decidirá antes bien, contra Heidegger, que en las grandes ciudades o en las fiestas se está en soledad, pero no se puede estar solo. En todo caso, el uso actual oscila. Una filosofía que tanto se las da de su capacidad de estar a la escucha, se vuelve sorda a las palabras, mientras su énfasis suscita la creencia de que ella, tapadera de la arbitrariedad, se ajusta a las palabras. Los protosonidos de Heidegger, como la mayoría, imitan. Sin embargo, un órgano lingüístico más fino que el suyo difícilmente podría hacer mejor aquello en lo que él fracasa. Todo esfuerzo de ese tipo tiene su límite lógico-lingüístico en el momento ocasional de aun la palabra más exacta. Los significados propios de las palabras pesan mucho. Pero éstas no se agotan en ellos, sino que son afectadas en sí por el contexto. Esto es lo que subestima, a mayor gloria de la ciencia, todo análisis puro de los significados, empezando por el husserliano; más aún el de Heidegger, que se figura muy por encima de la ciencia. Lo que el lenguaje exige sólo lo satisface quien se asegura de su relación con las palabras singulares en las configuraciones de éstas. Lo mismo que la arbitrariedad en la fijación del puro momento del significado, así, por supuesto, amenaza la fe en la supremacía del momento configurativo con convertirse en lo de mala manera funcional, en lo meramente comunicativo; en el desprecio del aspecto objetivo de las palabras. En un lenguaje que sirva para algo ambas cosas se median.

La vida presuntamente sana, en oposición a la deteriorada con cuya consciencia socializada, la *«malaise»*, especula la jerga, es equiparada a través de su pulida figura lingüística, lejos de toda reflexión social, a relaciones agrarias o al menos a la sencilla economía comercial en cuanto algo indiviso, protectoramente cerrado, que transcurre con ritmo estable y continuidad ininterrumpida. El campo de asociación es la escoria del romanticismo y se transplanta sin más ni más a la situación actual, a la cual contradice más abruptamente que nunca antes. De ahí que las categorías de la jerga guste de presentarlas como si no hubieran sido abstraídas de situaciones

sociales surgidas y pasajeras, sino que se adhirieran a la esencia humana misma como su inalienable posibilidad. El hombre es la ideología de la deshumanización. De esas categorías que recuerdan relaciones sociales hasta cierto punto naturales, en las que las instituciones del canje no deben tener todavía todo el poder sobre las relaciones entre los hombres, se deduce que su núcleo, el hombre, está inmediatamente presente en los hombres contemporáneos para realizar su arquetipo. Formas de socialización pasadas, anteriores a la división del trabajo, son subrepticiamente introducidas como ellas mismas eternas. Su brillo cae sobre situaciones que otrora fueron víctimas de la progresiva racionalización y que por comparación con ellas se antojan más humanas. Lo que auténticos de grado inferior llaman con *gusto* la imagen del hombre lo localizan en una zona en la que ya no cabe preguntar de dónde surgieron esas situaciones; qué se infligió, con el paso al sedentarismo, a los cada vez subyugados y también a los que ya no pueden vagar; si no fue la situación indivisa misma, torpe y coactiva al mismo tiempo, la que incubó y mereció su ruina. El discurso sobre el hombre se hace popular no sólo en el espíritu del tabique de madera y el techado de aguilón, sino también mediante el comportamiento más al día de un radicalismo que desmonta lo que ahí meramente oculta y medita sobre la esencia desnuda que se esconde bajo todos los revestimientos culturales. Sin embargo, ya que se trata del hombre y no, causa de los hombres, de las situaciones por ellos creadas y contra ellos endurecidas, se dispersa de la crítica de éstas como si, ligada al tiempo lo mismo que su objeto, fuera de demasiado poco calado. El motivo de la *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* de Kant de que sólo mediante el antagonismo, por su propia coacción, no por la pura idea, se puede crear una situación digna del hombre es reprimido a fondo. El discurso sobre el hombre es tan indigno porque prepara para lo no-verdadero lo más verdadero. El acento sobre los existenciales del hombre, en los cuales el pensamiento enervado y hastiado de sí mismo se figura tener en sus manos la concreción que perdió con su transformación en método, meramente distrae de qué poco justamente se trata del hombre condenado a apéndice. La misma expresión de la palabra «hombre» ha cambiado históricamente. Aún en la literatura expresionista de la era de la Primera Guerra tenía él su valor histórico en virtud de la protesta contra la flagrante inhumanidad que inventó el material humano para la batalla material. La de antiguo venerable reificación de la sociedad burguesa, que en las grandes épocas aflora y se

llama elemento humano, se hace entonces palpable y con ello, polémicamente, también su contraconcepto. La frase «El hombre es bueno» era falsa, pero al menos no necesitaba de ninguna salsa metafísico-antropológica. No obstante, el expresionista «Oh, hombre», manifiesto contra lo que, meramente hecho por el hombre, es una posición usurpatoria, tenía propensión a desatender la violencia de ésta. El incontestado sentido pueril de la humanidad universal se mancha con aquello a lo que se opone; esto se podría mostrar en los escritos de Franz Werfel. La imagen que del hombre tiene la jerga es en cambio la liquidación de aquel desinhibido «Oh, hombre» y la verdad negativa sobre éste. Para la caracterización del cambio de función de «hombre» bastan dos títulos que se parecen. En la época de la Revolución de Noviembre alemana apareció un libro del pacifista Ludwig Rubiner, *El hombre en el centro;* en los años cincuenta, uno titulado *El hombre en el centro de la empresa*. Gracias a su abstracción, el concepto se puede aplicar como lubricante a la misma maquinaria que él un día quiso asaltar. Su *pathos* entre tanto evaporado resuena en la ideología de que la empresa a la que los hombres tienen que servir existe por mor de ellos. Se da a entender que la organización del trabajo tiene que ocuparse de los trabajadores a fin de que aumente su productividad. Sin embargo, la frase hecha sobre el hombre al cual anima a cuidar sería apenas tan capciosa como Elsie, la satisfecha vaca publicitaria americana, si no se apoyara en el barrunto de que a fin de cuentas las relaciones de preeminencia han sido realmente creadas por los hombres mismos y son ellos los que han de abolirlas. Su preeminencia tiene, como la mítica, también algo de fetichista y aparente. Pero tan aparente es el ser-en-sí de la institución, el reflejo de relaciones humanas petrificadas, como realmente esta apariencia domina a los hombres. Esto rebaja a mentira la apelación a la esencia humana inalienable y ha mucho alienada. Las instituciones no las creó el hombre, sino determinados hombres en determinada constelación con la naturaleza y entre ellos; ésta les impuso las instituciones tanto como ellos inconscientemente las erigieron. Todo esto fue tajantemente formulado durante el *Vormärz,* sobre todo por Marx contra la antropología de Feuerbach y contra los jóvenes hegelianos. La apariencia y la necesidad son ambos momentos del mundo mercantil; en cuanto el conocimiento aísla uno de ellos, falla. A quien acepta el mundo mercantil como el en sí que éste pretende ser lo engañan los mecanismos analizados por Marx en el capítulo sobre el fetichismo; quien desprecia ese en sí, el valor de

canje, como algo únicamente fingido, condesciende a la ideología de la humanidad universal y se aferra a formas de interrelación inmediata que históricamente son irrecuperables si es que alguna vez existieron. Una vez el capitalismo ha perdido la ingenuidad de la autoafirmación teórica, sus abogados presentan antes bien lo hecho por el hombre en categorías de vida espontánea, como si éstas valieran aquí y ahora. La jerga chapotea adrede más allá de todo esto; posiblemente orgullosa de su amnesia histórica, como si ésta fuera ya lo humanamente inmediato.

Las lenguas angélicas con que registra la palabra «hombre» las extrae de la doctrina de la imagen y semejanza de Dios. Suena tanto más irrefutable y capciosa cuanto más esmeradamente se hermetiza contra su origen teológico. Hay algo en ello que remite a un fenómeno lingüístico procedente del *Jugendstil* que hace a la jerga apta para el consumo de masas; un eslabón de la historia del espíritu entre el *Jugendstil* y ésta fue sin duda el Movimiento de la Juventud. Hauptmann eligió para una sus piezas el título *Hombres solitarios;* en una novela de la Reventlow se hace escarnio de un profesor de la *bohème* durante una fiesta de disfraces en el Múnich de hacia 1910, el cual de cada conocido al que entrega el visado para Schwabing dice: un hombre milagroso. Afín es el gesto de los actores de la primera época de Reinhardt que, poniéndose la mano sobre el corazón y desorbitando además los ojos, se ponían en escena sobre todo a sí mismos. Si un día se derribó el arquetipo teológico, la trascendencia, que poderosos tabúes habían separado del ídolo en las grandes religiones –«No debes hacerte ninguna imagen»–, se desplaza al ídolo; a éste se lo hace pasar por milagroso porque ya no hay milagros. En eso consiste el misterio de toda concreción de la autenticidad; la del ente como su propia *imago*. Mientras que ya no hay nada ante lo que tenga que inclinarse el hombre milagroso, el cual es milagroso porque ya no es nada como hombre, la jerga se comporta como antaño debió de conducirse el hombre ante la divinidad. Apela a una humildad ni interrogada ni relacionada. Sería virtud humana en sí. De siempre ha casado bien con el atrevimiento del sujeto que se pone a sí mismo. La ocultación de aquello para lo que la humildad vale invita ya de por sí a la celebración. Durante mucho tiempo estuvo esto instalado en el concepto de veneración, incluso en el goethiano. Jaspers lo recomienda expresamente, con independencia de a quién se reverencie, condena su ausencia y encuentra fácilmente la transición al culto del héroe, sin que le espanten las huellas de Carlyle: «La fuerza de la

veneración mantiene firme, en vista de figuras de grandeza humana, la medida de lo que el hombre es y puede ser. No permite que se desbarate lo que vio. Es fiel a lo que en su advenir como tradición fue eficaz; aprehende aquello de donde brotó su ser en los hombres singulares a cuya sombra llegó a la consciencia; todavía conserva como piedad que nunca renuncia. Le queda como aspiración absoluta mantener presente mediante el recuerdo lo que en el mundo ya no tiene ninguna realidad»[51]. – En la jerga, en cambio, la palabra «hombre», pese al culto de las figuras históricas y de la grandeza en sí, ya no confía en la dignidad humana como el idealismo. En lugar de eso, el hombre, como entonces ya se hace temático entre los filósofos en cuestión, debe tener como sustancia su impotencia y nulidad, a las cuales de hecho se aproxima cada vez más en la sociedad actual. Tal estado histórico es trasladado a la esencia humana pura; afirmado y eternizado a la vez. La jerga, por consiguiente, roba al concepto de hombre, que sería sublime gracias a su nulidad, justamente los rasgos que en toda la Ilustración y también en el primer idealismo alemán contenían una crítica de las situaciones en que no se hace al alma su justicia divina. La jerga acompaña a un concepto de hombre en el que se ha borrado todo recuerdo del derecho natural, por mucho que, en cuanto él mismo una invariante, su hombre se convierta en algo así como una categoría supranatural de la naturaleza. La teología opuso a la transitoriedad del hombre, intolerable en la falsa e insatisfecha, la esperanza de una vida eterna. Ésta desaparece en el elogio de la transitoriedad como algo absoluto al que Hegel, por supuesto, ya se prestó. El sufrimiento, el mal y la muerte habría que, como dice la jerga, aceptarlos: no cambiarlos. Al público se lo entrena en el ejercicio equilibrista de ajustarse a la nulidad como al ser; de honrar la miseria evitable o al menos corregible como lo más humano de la imagen del hombre; de, por mor de la innata insuficiencia humana, acatar la autoridad como tal. Ésta, aunque sólo rara vez se la llama querida por Dios, ostenta los signos de majestad que antaño tomó de Dios Padre. Pero como ya no tiene más legitimación que el hecho de ser, ciega y opacamente, se convierte en radicalmente mala. En esto se entiende el gesto lingüístico universalmente humano con el Estado totalitario. Como para éste, los sujetos para él son con respecto al poder absoluto iguales en un doble sentido. Si Hjalmar Schacht declaró al Tercer Reich que podía esperar mayorías tan considerables que apenas hacía falta falsear las cifras electorales, la verdadera democracia, con él concuerda la concepción temporalmente más inocente que

de la humanidad sostiene la jerga. Según ésta todos los hombres serían iguales entre sí en la impotencia de apoderarse del ser. Ser hombre se convierte en la forma de privilegio más general y vacía: estrictamente conforme a una consciencia que ya no tolera ningún privilegio y sin embargo está totalmente bajo su hechizo. Pero tal humanidad universal –caricatura de la igualdad de lo que lleva rostro humano– es ideología porque oculta las no mitigadas diferencias de poder social, las del hambre y la exuberancia, las de espíritu y dócil estupidez en los hombres. Con casta emoción se puede invocar al hombre en el hombre sin que le cueste nada a nadie; pero quien se opone al llamamiento cae en manos de los administradores de la jerga como alguien no humano y en caso de necesidad puede ser arrojado a sus víctimas como presa: él, no el poder, sería el arrogante que arrastra la dignidad humana por el fango. Cualquier praxis en provecho propio puede enmascararse con ayuda de la jerga como utilidad común, como servicio al hombre, sin que se haga nada en serio contra la miseria y la indigencia de los hombres. Pero que una humanidad que se toma la venganza por su mano en medio de lo universalmente inhumano no hace sino reforzar esto es necesariamente velado a los aquí y ahora indigentes. La jerga duplica el velo: la compensación y el consuelo, tal como ella y su mundo los ofrecen, están hechos a medida de su deformado deseo de lo que se les escatima.

La frase hecha sobre el hombre distorsiona el contenido de lo que bajo su concepto se piensa, no sólo su relación con la sociedad. No se preocupa del fraccionamiento real del sujeto, irrevocable desde el mero espíritu, en funciones separadas entre sí. Ya la llamada psicología platónica expresa la interiorización de la división social del trabajo. Cada resorte dentro del individuo, una vez firmemente limitado, niega su principio: se convierte en la suma de sus funciones. Contra esto está tanto peor protegida cuanto su propia unidad, a duras penas conseguida, haya resultado frágil. Sus secciones, separadas bajo la ley de la autoconservación, se endurecen de tal modo que ninguna vive sola ya, ninguna vida puede componerse a partir de ellas: se vuelven contra el sí-mismo al que deben servir. La vida, en la medida en que todavía existe, prueba la falsedad de tal escisión, en el lenguaje la de pensar, sentir y querer. Ningún pensamiento es tal, es más que una tautología, si no quiere también algo; ninguna sensación y ninguna voluntad más que fugaz emoción sin el elemento del conocimiento. La jerga puede señalar cómodamente con el dedo lo tonto de tal división: el término corriente de

alienación se lo ha tragado entretanto, sólo que con demasiada disposición a reconocer al joven Marx profundidad para escabullirse ante el crítico de la economía política. Con ello se sale del campo visual la violencia real de la partición del sujeto; el pensamiento que la testimonia es vituperado. El triunfo insaciablemente repetido sobre la psicología mecanicista del siglo XIX abusa de la ella misma ya no tan fresca visión de la teoría de la *Gestalt* como pretexto para no tener que recurrir a lo que se siente como herida; un progreso de la ciencia, por el que por lo demás no se da mucho y que precisamente aquí no tuvo lugar, exoneraría a uno de ello. Rondan en torno a Freud, dándoselas sin fundamento de más modernos que él. Al charlatán que habla de todo el hombre enraizado en el ser el psicoanálisis sigue dándole respuesta contemporánea de vez en cuando. Ninguna elevación del concepto del hombre ha podido nada contra su degradación de hecho a haz de funciones, sino meramente el cambio de las condiciones que llevaron a ella y que de modo ampliado se reproducen incesantemente. Si en lugar de esto, con ayuda de la fórmula mágica «ser-ahí», se hace abstracción de la sociedad y de la psicología de los individuos reales de ella dependiente, y se insiste en la transformación del hombre abstracto en sentido hegeliano, eso meramente tensa las riendas; la elevación no es tal, sino la continuación de una vieja ideología opresora. Mientras golpean al psicoanálisis, están pensando en el instinto, de cuya degradación se apropia irreflexivamente su moral. Así Jaspers: «La exclusividad en el amor entre los sexos compromete a dos seres humanos incondicionalmente para todo porvenir. Arraiga infundadamente en la decisión que, en el momento de auténticamente integrarse, comprometió al sí-mismo a esta fidelidad a través del otro. Lo negativo de renunciar al erotismo polígamo es la consecuencia de algo positivo que sólo es verdadero como amor presente cuando incluye la vida entera; lo negativo de no derrocharse es consecuencia de la descomprometida disposición de un ser-mismo positivo a esta fidelidad. Sin severidad en el erotismo no hay ningún ser-mismo; pero el erotismo se colma humanamente sólo por la exclusividad del compromiso incondicional»[52].

«Compromiso» es el vocablo en boga para la exigencia de disciplina. Su nombre suelda los más ínfimos trataditos con Heidegger y Jaspers. En principio el vocablo quería germanizar; a los maestros patrióticos les gustaba rumiar que eso es lo que auténticamente significa «religión». Pero no sólo el germanismo dio carta de naturaleza a los compromisos. El extranjerismo

«religión» ordenaba subordinación a algo determinado, la revelación cristiana o la ley de Dios de los judíos. En el compromiso de nuevo cuño eso ya no se nota. Mientras que, según las apariencias, la expresión revive la concreción sensible que en el extranjerismo estaba obliterada, frente a sus luminosos colores el a-qué se hunde en las sombras. En lugar de eso, se destaca el hecho del compromiso como tal. Su concepto conserva la autoridad cuya fuente él ocluye. No mejor que la palabra «compromiso» es la cosa: los compromisos se ofrecen como medicina contra el nihilismo, no en aras de su propia verdad, lo mismo que una generación antes los valores hoy de nuevo en danza. Cuentan como higiene espiritual y socavan con ello la trascendencia que ordenan; la campaña que la jerga desencadena cosecha una victoria pírrica tras otra. La de todos modos cuestionable genuinidad de indigencia y fe tiene que llegar a ser el criterio de lo anhelado y creído y se convierte en no-genuina; de ahí que nadie pueda pronunciar sin ideología la palabra «genuinidad», en Nietzsche todavía antiideológica. Pero en la jerga se extrae del murmullo sin fin de una liturgia de la interioridad. Lo mismo que un trapero, la jerga se apodera, para revenderlas, de las últimas emociones rebeldes del sujeto devuelto a sí en la caída. La protesta del sujeto vivo contra el hecho de que está por lo general condenado a desempeñar roles –la teoría americana de los roles es tan popular porque lo lamina hasta convertirlo en la estructura de la sociedad en general– es desmochada: el poder ante el que el sujeto huye a su cueva no puede nada sobre éste. La jerga es sacral no en último término como lenguaje de un reino invisible que únicamente existe en el obsesivo delirio de los silenciosos en el campo[53]. El hecho de que uno no se disperse –hoy en día en el consumo– se desgaja de su contexto social y se reinterpreta como algo esencial, donde sin embargo meramente niega algo negativo. Los pequeños burgueses vigilan a los pequeños burgueses. La disipación, consecuencia del hábito consumista, no es un mal primordial, mientras que la consciencia fue ya antes expropiada en la esfera de la producción, la cual educa a los sujetos para su disipación. Heidegger describe la situación auténtica contra la distraída: «El sí-mismo del ser-ahí cotidiano es el uno-mismo que distinguimos del sí-mismo auténtico, es decir, propiamente aprehendido. En cuanto uno-mismo, es el ser-ahí de cada caso disipado en el uno y tiene primero que encontrarse. Esta disipación caracteriza al “sujeto” de la forma de ser que conocemos como absorberse curándose en el mundo que hace frente de más cerca»[54]. De la conexión,

registrada desde Georg Simmel, ya sentida por Baudelaire, de la disipación con la gran ciudad del altocapitalismo no se acuerda. Sin embargo, lo que, lo mismo que su ser-ahí auténtico, permanece únicamente consigo no se empobrece menos que lo que se disuelve en situaciones. Hegel lo mismo que Goethe experimentaron y criticaron la interioridad como mero momento: condición de una consciencia justa tanto como algo de ésta que por su limitación se ha de superar. El recuerdo de esa crítica se reprimió desde que el no-espíritu procuró tanto más a fondo lo que otrora el espíritu exigía del espíritu. La reconciliación del interior y el exterior en la que la filosofía hegeliana aún esperaba, fue aplazada a lo imprevisible, y la intercesión a favor de la enajenación se ha hecho superflua una vez ésta rige como ley de los felizmente extrovertidos. Simultáneamente, sin embargo, se hace cada vez más insoportable la consciencia del desgarro que paulatinamente va transformando la autoconsciencia en autoengaño. Ha menester de ella, para convencerse bien, la adaptación total. La ideología puede enlazar con el hecho de que la creciente impotencia del sujeto, su mundanización, ha sido al mismo tiempo una pérdida del mundo y de la objetualidad. Con razón a una de las primeras filosofías originales después de Hegel, la de Kierkegaard, se la llamó filosofía de la interioridad, y ella precisamente se ha desprendido bruscamente de una real reconciliación intramundana. La reflexión sobre la interioridad, su autoposición y por tanto algo de su ascenso remiten a su abolición real. La jerga puso en circulación muchas de sus categorías y mediante tal contradicción aportó lo suyo a su destrucción. Desde el primer día, la historia de la interioridad tras el fracaso de la revolución burguesa en Alemania fue también la historia de su caída. Cuanto menos puede el sujeto que es para sí; cuanto más lo que otrora se declaró con autoconsciencia interioridad se contrae en un punto abstracto, tanto mayor la tentación de que la interioridad se proclame y se lance al mercado ante el cual se retrae. En cuanto término, se convierte en valor y posesión, en los cuales se atrinchera; en sentido oculto es tiranizada por la objetualización, el espantajo kierkegaardiano del mundo «estético» del mero espectador, cuya contrapartida debe ser el interior existencial. Lo que quiere permanecer absolutamente puro de la mancha de la objetualización se convierte, en cuanto propiedad fija adherida al sujeto, en cosa de segundo grado, en último término en artículo de masas de los consoladores asertos de Rilke, desde «los mendigos pueden llamarte hermano y tú sin embargo puedes ser un rey»

hasta la tristemente célebre pobreza, el gran brillo desde dentro. Los filósofos que dieron testimonio del desgraciado estado de la consciencia que es para sí, Hegel y todavía Kierkegaard, reconocieron, en línea con la tradición protestante, la interioridad esencialmente en la autonegación del sujeto, el arrepentimiento. Los herederos que por arte de birlibirloque hicieron de la consciencia desgraciada la felizmente adialéctica preservan de él únicamente la autojustificación limitada que Hegel se olió más de cien años antes del fascismo. Limpian la interioridad de lo que en ella sería verdad, de la autorreflexión, en la cual el yo se cala como pieza del mundo por encima del cual se coloca y del cual precisamente por ello es víctima. La endurecida interioridad de hoy día idolatra su propia pureza, supuestamente manchada por lo óntico: hasta ese punto al menos se solapa el enfoque de la ontología contemporánea con el culto de la interioridad. La suya del curso del mundo es también una huida del contenido empírico de la subjetividad misma. Kant, al cual por su parte todavía repugnaba ilustradamente el concepto de lo interno[55], había distinguido el sujeto empírico, al que la psicología trata como una cosa entre cosas, del trascendental, y lo había subsumido en la causalidad. A lo cual sigue, con el acento invertido, el *pathos* de los interiores. Éstos gustan de despreciar a la psicología sin no obstante, como Kant, sacrificar el presunto apoyo de la universalidad trascendental en el hombre singular; por así decir, cobran el beneficio de ambos. El hecho de que por sus determinaciones psicológicas el sujeto se convierta en un momento de la exterioridad anquilosa los tabús, hostiles a los instintos, de los interiores. Se desfogan sobre todo en los libros de Jaspers[56]. Pero en la prohibición de una satisfacción real, en su reducción a la meramente interior del sí-mismo por el sí-mismo, coinciden todos; incluso el Heidegger temprano incluye despectivamente la «capacidad de goce» entre las categorías de lo inauténtico[57]; en *Ser y tiempo* declara, coincidiendo con Jaspers, que la *Psicología de las concepciones del mundo* de éste no es tal ni por asomo[58]. El no menos detestable uso del lenguaje psicoanalítico de inculcar en los pacientes la capacidad de goce como tal, sin tener en cuenta lo que se debe gozar, es simplemente puesto patas arriba. Pero si la interioridad no puede ser ni un ente ni algo universal, sea lo que sea, del sujeto, se convierte en una magnitud imaginaria. Si en el sujeto se suprime todo ente, incluido el psíquico, entonces el resto no es menos abstracto que el sujeto trascendental, sobre el cual se imagina tener tanta ventaja la interioridad humana singular en

cuanto ser-ahí. El hecho de que en los textos existencialistas primordiales, como la *Enfermedad para la muerte* de Kierkegaard, se convierte en relación que se relaciona consigo misma, bajo la cual nada más se puede pensar; por así decir en el momento absolutizado de la mediación, sin tener en cuenta lo mediado, falla sentencia desde el primer día sobre toda filosofía de la interioridad. De ésta en la jerga no queda ya más que lo más exterior, el creerse los mejores de los autoelegidos; una pretensión de aquellos que se tienen por bendecidos para ser ellos mismos. Esta pretensión puede sin esfuerzo transformarse en la elitista o en la disposición a adherirse a elites que luego le dan rápidamente la patada a la interioridad. Síntoma de la transformación de la interioridad es la creencia de numerosas personas en que pertenecen a una familia excelente. La jerga de la autenticidad, que vende la igualdad consigo mismo como algo superior, proyecta la fórmula del canje de lo que se imagina no ser canjeable; pues en cuanto individuo biológico cada uno es él mismo. Eso es lo que queda tras descontar del alma inmortal el alma y la inmortalidad.

La totalidad de la apariencia de lo inmediato, que culmina en la interioridad convertida en mero ejemplar, hace enormemente difícil a los rociados por la jerga ver a través de ella. En su originariedad de segunda mano encuentran de hecho algo así como un contacto, comparable al sentimiento de que en la impostora comunidad popular nacionalsocialista se cuidaría de todos los camaradas, que ninguno sería olvidado: un metafísico subsidio permanente de invierno. La base social de lo cual es que muchas instancias de mediación de la economía de mercado que reforzaron la consciencia de la alienación han sido eliminadas en la transición a la economía planificada, que las vías entre el todo y los sujetos atomizados se han acortado tanto que parecen estar cerca entre sí. El progreso técnico de los medios de comunicación discurre en paralelo. Éstos, sobre todo la radio y la televisión, llegan a las poblaciones de una manera que ellas no se percatan de ninguno de los innumerables eslabones técnicos intermedios; la voz del locutor suena en el hogar como si estuviese presente y conociese a cada uno de los individuos. Su artificial lenguaje, lleno de sutilezas técnico-psicológicas –el modelo es el repelentemente confianzudo «Hasta pronto»– es del mismo linaje que la jerga de la autenticidad. La palabra clave es «encuentro»: «El libro sobre Jesús que aquí se presenta adaptado es de un género totalmente insólito. No quiere ser una biografía, una “Vida de Jesús”

en el sentido habitual, sino llevar a un encuentro existencial con Jesús»[59]. Gottfried Keller, al que en cuanto lírico los apóstoles de la armonía miran por encima del hombro[60], escribió con ese título un poema de grandiosa torpeza. El poeta se topa inesperadamente en el bosque con la «única que mi corazón desea, / blancamente tocada de pañuelo y sombrero, / transfigurada por un rayo de oro. / Estaba sola, pero yo la saludé, / intimidado, apenas al pasar / porque nunca tan solemne, / tan callada y bella la había visto». La turbia luz es la de la tristeza, y de ella recibe la palabra «encuentro» su fuerza. Pero en sí reúne el poderoso sentimiento, incapaz de expresión inmediata, de la despedida, porque no denota otra cosa que, en el sentido preciso de las palabras, el contenido real de que los dos se han topado sin intención. Lo que la jerga ha perpetrado con la palabra «encuentro» y lo que nunca se puede volver a reparar, estropea el poema de Keller más que jamás una fábrica un paisaje. «Encuentro» es alienado de su contenido literal real y resulta prácticamente explotable gracias a su idealización. En una sociedad en la que virtualmente el azar mismo de que las personas se conozcan, lo que antaño se llamaba simplemente «vida», se reduce cada vez más y, allí donde se conserva, está ya planeado como algo tolerado, no se dan ya apenas encuentros como el de Keller, sino en todo caso citas de tipo telefónico. Pero precisamente por eso se encomia el encuentro, el lenguaje embadurna con colores luminosos los contactos organizados, porque la luz se ha extinguido. El gesto lingüístico entonces es del cara a cara, tal como los dictadores lo practican. A quien mira a uno profundamente a los ojos le gustaría hipnotizarlo, ganar poder sobre él, siempre ya con la amenaza: ¿Tú también me eres fiel? ¿No eres un traidor? ¿No eres un Judas? La interpretación psicológica de la jerga podría descubrir en ese gesto lingüístico una inconsciente transposición homosexual y con ello explicar también el furioso rechazo del psicoanálisis por parte de los patriarcas de la jerga. La maniaca mirada cara a cara está emparentada con la manía racista; quiere una comunidad conjurada, el «Somos de la misma estirpe»; refuerza la endogamia. Incluso el anhelo de purgar la palabra «encuentro» y restaurarla mediante un empleo riguroso se convertiría, con la inevitable connivencia de «pureza» y «originariedad», en una componente de la jerga, de la cual querría escapar. – Lo hecho con «encuentro» satisface una necesidad específica. Esos encuentros que se niegan a sí mismos en cuanto organizados, a los que exhortan incansables la voluntad candorosamente buena, la habilidad

comercial y la taimada ambición de poder, son tapadera de las acciones espontáneas, que se han vuelto imposibles. Se consuelan o son consolados con que ya ha sucedido algo si hablan en común sobre lo que los oprime. De medio para aclararse sobre algo, la conversación se convierte en fin en sí mismo y sucedáneo de lo que según su sentido debería seguirse de ahí. La demasía de la palabra «encuentro», la sugestión de que ya acontece algo esencial cuando los citados charlan, tiene como núcleo el mismo engaño que la especulación sobre la ayuda en la palabra «afección». Antaño significó enfermedad. En eso reincide la jerga: como si el interés del individuo fuera también su miseria. Mendiga *caritas*, pero al mismo tiempo, por mor de su esencia humana, ejerce el terror. Se debe suponer un poder trascendente que exija que la afección, de nuevo según la jerga, se «perciba». La arcaica superstición que la fórmula «En la esperanza de no haber pedido en vano» explota es llevada por la jerga a excursiones existenciales, la disposición a ayudar exprimida por así decir al ser. Lo contrario a esto, que incuestionablemente irrita a los auténticos, sería el uso comunicativo en los Estados Unidos. *Being cooperative* significa allí el ideal de prestar servicios a otro sin remuneración, al menos poner tiempo a disposición con la expectativa, por vaga que sea, de que, como todos necesitamos de todos, algún día, sea cuando sea, será uno recompensado. Sin embargo, es en la «afección» alemana en lo que ha evolucionado el principio capitalista del canje en una fase en la que aún sigue dominando, mientras que la medida liberal de la equivalencia está rota. Así de dinámico es en su conjunto el carácter lingüístico de la jerga: en ella se vuelve repelente lo que nunca lo fue en modo alguno[61]. En los encuentros en los que parlotea y de los que parlotea, toma la jerga partido por lo que con la palabra «encuentro» denuncia, el mundo administrado. Se adapta a éste mediante un ritual de inadaptación. Hasta la dictadura hitleriana solicitaba la anuencia: en ésta ponía a prueba su base de masas. En suma, bajo las condiciones de una democracia formal, la administración independizada quiere en todo momento convencer de que existe por mor del todo administrado. Por eso coquetea con la jerga lo mismo que ésta con ella, la autoridad ya irracional, que se basta a sí misma. La jerga se acredita como una pieza del espíritu negativo del tiempo; desempeña un trabajo socialmente útil dentro de la tendencia ya observada por Max Weber a que las administraciones se extiendan sobre lo que luego consideran un departamento cultural. Se acumulan las ocasiones en

las que los administradores, expertos de formación jurídica u organizativa, se sienten obligados a hablar, por así decir desde el punto de vista del contenido, sobre arte, ciencia y filosofía. Temen aburrir con su aspereza, y les gustaría proclamar su adhesión al espíritu, por su parte igualmente especializado, sin que su actividad y experiencia tengan demasiado que ver con él. Si un jefe de servicios de la administración municipal saluda a un congreso de filósofos, cuyo concepto es ya tan preciso como el título de jefe de servicios de la administración municipal, entonces tiene que servirse de lo que se le ofrece en rellenos culturales. Eso es la jerga. Ésta lo protege del fastidio de expresarse en serio sobre una cosa de la que él nada entiende y le permite sin embargo fingir relaciones con ésta tal vez más que objetivas. A lo cual la jerga se presta tan bien porque por sí siempre une la apariencia de algo concreto ausente con su ennoblecimiento. Si no existiese una necesidad funcional de la antifuncional jerga, difícilmente se habría convertido ésta en un segundo lenguaje, el de los ajenos al lenguaje y los privados de lenguaje. Sin responsabilidad ante la razón, únicamente fomentado por el tono al mismo tiempo estandarizado hacia lo superior, dobla en uno espiritual el hechizo que la administración realmente ejerce. Cabría describirla como calco ideológico de la componente paralizadora de la burocracia, cuyo horror representa el sobrio lenguaje de Kafka en el polo diametralmente opuesto a la jerga. El poder de regulación social se hace para las poblaciones tangible cada vez que éstas deben solicitar algo de los inaccesibles portavoces de la administración. Como éstos, la jerga les habla directamente, sin dejarles replicar; pero además los convence de que la persona tras la ventanilla es realmente la persona que desde hace poco presenta la placa con su nombre. Las fórmulas salvíficas de la jerga son latentemente las del poder, prestadas por el escalafón de las instancias. El administrativo sazonado de autenticidad no es, pues, tampoco una mera forma decadente del lenguaje filosófico correspondiente, sino que está ya preformado en los textos más notables de éste. El «de entrada» tan querido para Heidegger, que podría tener sus raíces tanto en un procedimiento didáctico como en un cartesiano primero-luego, tutela los pensamientos en el espíritu de una sistematicidad filosófica lo mismo que mediante un orden del día aplaza los rebeldes según el estrangulador esquema «pero antes de... debemos todavía plantearnos investigaciones fundamentales»: «El capítulo, que asume la explicación del ser-en, es decir, del ser del ahí, se divide en dos partes: A. La constitución

existencial del ahí. B. El ser cotidiano del ahí y la caída del ser-ahí»[62]. Tal pedantería, que todavía crea ambiente para la reflexión filosófica supuestamente radical como ciencia sólida, es además recompensada por el subproducto de que en absoluto llega a lo que la filosofía promete. Esto se remonta a Husserl, en el curso de cuyos prolíficos prolegómenos uno se olvida fácilmente de la cuestión principal; pero la reflexión crítica abordaría en primer lugar los filosofemas que la escrupulosidad aplaza. Incluso la afirmación de que el resultado es despreciable, que tiene su honorable prehistoria en el idealismo alemán, no carece de sagacidad estratégica. De un modo análogo, las instancias kafkianas eluden las decisiones que luego, sin fundamento, sobrevienen de repente a las víctimas. El quid pro quo de lo personal y lo apersonal en la jerga; la aparente humanización de lo cosal; la cosalización real de lo humano es la luminosa calcomanía de la situación administrativa en la que el derecho abstracto y el orden objetivo del procedimiento se embozan sucesivamente en decisiones cara a cara. Inolvidable, de los primeros tiempos del Reich hitleriano, la mirada de aquellas gentes de la SA en que visiblemente se reunían la administración y el terror, arriba la carpeta de los documentos, abajo las botas altas con reborde. Algo de esa imagen conserva la jerga de la autenticidad en palabras como «misión», donde la diferencia entre algo dispuesto por instancias justas o injustas y algo absolutamente exigido, entre autoridad y sentimiento, se desvanece calculadamente. A la incorporación de la palabra «misión» a la jerga podría haber animado la primera de las *Elegías de Duino* de Rilke, uno de sus fundadores, interpretar la cual hace años todo profesor no titular consideraba una obligación: «Todo esto era misión»[63]. El verso expresa la vaga sensación de que algo inefable en la experiencia quiere algo del sujeto, como ya el del *Torso arcaico de Apolo*[64]: «Exigían no pocas estrellas que las presintieras»[65]. A ello añade todavía el poema la expresión de falta de compromiso y vanidad de tal sensación de consigna, por supuesto en cuanto insuficiencia del sujeto poético: «Pero ¿la superaste?»[66]. Rilke absolutiza la palabra «misión» bajo la protección de la apariencia estética y limita en la continuación la pretensión que su *pathos* ya anuncia. La jerga meramente tiene que, con un ligero trazo, tachar la reserva y tomar al pie de la letra la palabra con cuestionable poética absolutizada. Pero que la lírica neorromántica se comporte a veces como la jerga o al menos la prepare vacilante no puede inducir a buscar sólo en la forma su mal. Éste no se basa

sólo, como querría una opinión inocua, en la mezcla de poesía y prosa. Ambas se vuelven igualmente no-verdaderas por lo mismo. En ella es ya malo dotar a las palabras de una resonancia teológica que es desmentida por el estado del sujeto solitario y secular que ahí habla: la religión como ornamento. Dondequiera que en Hölderlin, el modelo secreto, puedan aparecer semejantes palabras y giros, todavía no son los trémolos de la jerga, por descaradamente que los administradores de ésta extiendan la mano hacia el enorme genio. En la lírica, lo mismo que en la filosofía, la jerga tiene su determinación en el hecho de que, al hacer presente algo objeto de su intención como si fuese un ser sin tensión hacia el sujeto, supone su verdad; eso hace de ella, antes de cualquier juicio discursivo, una no-verdad. La expresión no se basta a sí misma. Rechaza por engorrosa la obligación de expresar algo distinto de ella, junto con su diferencia de ello; puede no ser ya nada y, en agradecimiento, esta nada se convierte en lo supremo. El lenguaje de Rilke está todavía en la cresta, como muchas cosas irracionales de la era previa al fascismo. No sólo oscurece, sino que también registra lo que queda por debajo del umbral, lo cual escapa a la racionalidad reificada y así protesta contra ésta. El sentimiento de ser conmovido, tal como la palabra «misión» debe inspirarlo en esa elegía, es de tal esencia. Sólo se hace intolerable en cuanto se objetualiza, en cuanto adopta la pose de lo determinado y unívoco precisamente en su irracionalidad, desde el pensamiento a la escucha y perceptor de Heidegger hasta todo lo que apela e interpela, de cuya calderilla hace alarde la subalterna vanagloria de la jerga. Puesto que Rilke en el poema reconoce, con toda simplicidad, lo multívoco de «misión», la multivocidad quiere ser absuelta. Por otra parte, sin embargo, la misión es ya empleada, como en la jerga, sin un comitente, y suscita una representación del ser en general que se adapta a la jerga. Esto a su vez se aviene a la religiosidad de artesanía del Rilke temprano, sobre todo del *Libro de horas*, que con giros teológicos somete algo psicológico a una especie de procedimiento ennoblecedor; a la lírica, que se permite cualquier metáfora, incluso lo sin más ametafórico como símil, no la perturban ni la cuestión de la objetividad de lo que las emociones del sujeto supuestamente susurran a éste, ni la de si las palabras espigadas en la cultura tapan de alguna manera las experiencias cuya objetivación es la idea de tal lírica. Al enromarse contra la verdad y la precisión de sus palabras –incluso lo más vago debería estar determinado como vago, no introducido de contrabando como determinado–, es mala

también en cuanto lírica a pesar de su virtuosismo; la problemática de aquello a lo que aspira a elevarse, de su contenido, es también la de la forma que hace creer que es capaz de trascendencia, y por ello se convierte en apariencia en un sentido más funesto que la del estético. Sin embargo, lo verdadero malo tras esa apariencia es justamente la alianza de la misión con la administración a la que en su servicio niega. Sus palabras son números de protocolo o aquel «ref.» del lenguaje burocrático cuyo disimulo sigue siendo la misión de la jerga. La mirada selectiva a palabras escogidas tal como fueron tratadas léxicamente en los días de la fenomenología preheideg-geriana de las pequeñas imágenes fue ya precursora del inventario burocrático. El que a partir de ahí preparaba significados, partero de las palabras puras de hoy en día, se comportaba en todos los casos coactivamente, sin tener en cuenta los santuarios de la filosofía esencialista. El método que prohíbe la más mínima mezcla de una palabra con la contigua tenía, objetivamente, la misma disposición que el pequeño funcionario que vigila que todo permanezca tan estrictamente en su categoría como él mismo en su categoría de sueldo. Incluso la muerte es tratada por un manual, en las ordenanzas de las SS y en las filosofías existenciales; la rutina burocrática cabalgando como Pegaso, in extremis como un caballo del Apocalipsis. En la jerga el sol que ésta tiene en el corazón saca a la luz el lóbrego secreto del método como el de un procedimiento que se impone en lugar de aquello de lo que trata. Así es como en general se determina la jerga. Indiferente al asunto mismo, cabe aplicarla a fines prescritos por una orden, en vez de que el lenguaje, como antaño en la gran filosofía, fluya de la exigencia del asunto. Tal indiferencia del procedimiento lingüístico se ha convertido en metafísica del lenguaje: lo que según la forma a la que él se refiere parece volar se pone con ello como lo superior. Cuanto menos es teóricamente posible el sistema filosófico al que Nietzsche llamó deshonesto, tanto más lo que meramente en el sistema tenía su relevancia se transforma en mera aseveración. Herencia del rigor destruido del sistema es la eficaz confusión lingüística. Por supuesto, en cuanto dispositivo inane, una y otra vez se cae de los chanclos y tropieza en la majadería.

La misión se arroga, en la jerga vulgar de la autenticidad, una autoridad incuestionada. Su falibilidad la disimula el uso absoluto de la palabra. Al ser pasados por alto los gremios o personas que asignan la misión, se instaura como nido lingüístico de órdenes totalitarias, sin interpelación racional sobre

el derecho de quienes se reconocen el carisma de caudillo. Una teología avergonzada se aparea con una desvergüenza mundana. Existen vínculos transversales entre la jerga de la autenticidad y las viejas frases hechas de escuela, como el «Así se hace aquí» observado por Tucholsky o el truco del mando militar de vestir el imperativo con una proposición predicativa a fin de, borrando la huella lingüística de la voluntad de los jefes, conferir a lo querido el énfasis de que debe ser obedecido porque lo requerido ya ocurre fácticamente: «Los participantes en la marcha conmemorativa de los héroes se reúnen en Lüneburg». Así hace también Heidegger restallar la fusta cuando en la proposición «La muerte es» el verbo lo pone en cursiva[67]. La traducción gramatical del imperativo en la predicación lo hace categórico; no tolera ninguna negativa, pues ya no es en absoluto, como antaño el kantiano, obligado, sino que describe la obediencia como un hecho consumado, extirpa una posible resistencia incluso según la mera forma lógica. La objeción de la razón es desterrada del perímetro de lo socialmente en general pensable. Tal irracionalidad de lo que, aunque aun en el estadio del mito endosado, no renuncia llamarse pensamiento, ya era, por supuesto, la sombra de la Ilustración kantiana, la cual asegura afablemente que para obrar bien no es menester un conocimiento del imperativo categórico, mientras éste, si de verdad debe identificarse con el principio de razón, atribuye a cada uno que obra la razón que, en cuanto incólume, sería la filosófica.

Christian Stütze ha publicado una sátira, el «Discurso solemne en estancias». Arroja la jerga como síndrome con gran fuerza cómica:

> ¡Muy honorable señor presidente, señores ministros, secretarios de Estado, alcaldes, consejeros, jefes de negociado y ayudantes, damas y caballeros muy estimados de nuestra vida cultural, representantes de la ciencia, de la economía y de la clase media autónoma, distinguida asamblea solemne, señoras y señores!
>
> No es por casualidad que hoy nos hayamos reunido aquí para celebrar este día. Pues precisamente en una época como la nuestra, en la que los genuinos valores humanos deben ser más que nunca nuestra más seria y profundamente íntima afección, se espera de nosotros una aserción. No quisiera exponerles ninguna solución patentada, sino solamente plantear para su discusión una serie de temas candentes que de todos modos están en el ambiente. Lo que necesitamos no es desde luego opiniones prefabricadas, que a nosotros no nos van, sino que lo que necesitamos es más bien el diálogo genuino que nos conmueva en nuestra humanidad. Es el conocimiento del poder del encuentro en la configuración del ámbito intrahumano lo que nos ha convocado. En este ámbito

intrahumano están establecidas las cosas que cuentan. No necesito decirles a lo que con ello me refiero. Todos ustedes, que en un sentido particular y eminente tienen que tratar con personas, me comprenderán.

En una época como la nuestra –ya lo dije–, en la que la óptica de las cosas por así decir se ha desenfocado en todas partes, importa más que nunca la individual que sabe de la esencia de las cosas mismas, de las cosas como tales, de las cosas en su autenticidad. Necesitamos personas que sean capaces de ello. ¿Quiénes son esas personas?, me preguntarán ustedes; y yo les respondo: ¡Ustedes! Al haberse reunido aquí, demuestran ustedes más claramente de lo que las palabras podrían hacer que ponen énfasis en su afección. Les doy las gracias por ello. Pero también porque con esta adhesión a una buena causa se oponen con energía a la ola de materialismo en que amenaza con hundirse todo a nuestro alrededor.

Para decirlo enseguida anticipadamente: ustedes han venido aquí para recibir directrices, para escuchar. En el plano interpersonal, de este encuentro esperan una contribución al restablecimiento del clima de colaboración humana, de calor del nido que a nuestra moderna sociedad industrial parece faltarle en tan espantosa medida...

Pero ¿qué significa esto para nosotros en nuestra situación concreta aquí y ahora? Pronunciar la pregunta significa plantearla. Significa incluso mucho más. Significa exponernos a ella, ponérnosla. No deberíamos olvidar esto. Pero el hombre moderno lo olvida demasiado fácilmente en la prisa y el trajín de cada día. Sin embargo, ustedes, que pertenecen a los silenciosos en el campo, lo saben. Nuestros problemas provienen, en efecto, de un ámbito que estamos llamados a cultivar. La saludable perplejidad que deriva de este hecho abre horizontes que no deberíamos cerrar abandonando por aburrimiento. Lo que cuenta es pensar con el corazón y sintonizar la antena humana en la misma longitud de onda. Nadie sabe hoy en día mejor que el hombre qué es lo que en último término importa[68].

Bien, aquí está todo junto: la afección profundamente seria, el diálogo genuino, las cosas en su autenticidad con vaga reminiscencia de Heidegger, el encuentro en el plano interhumano, la pregunta por mor de sí misma, incluso el un poco anacrónico ejército de reserva de los silenciosos en el campo. La alocución de largo aliento, que designa por su función a los notables presentes, somete de antemano el todo –él mismo inaprehensible– a un motivo administrativo. Aunque no se experimenta lo que el solemne orador pretende, la jerga lo pone de manifiesto. La afección es el clima de trabajo. La apostrofación de los oyentes como aquellos «que en un sentido particular y eminente tienen que tratar con personas» deja traslucir que se trata de aquella clase de liderazgo de personas para la cual las personas son un

pretexto para el liderazgo. Con esto concuerda precisamente la coriácea frase hecha contra la «ola de materialismo» que los líderes económicos pura sangre suelen condenar en los de ellos dependientes. Ésa es la razón de ser de lo superior en la jerga. En actos fallidos, ésta reconoce a la administración como su esencia. El «plano interpersonal» que debe contribuir «al restablecimiento del clima de colaboración humana» coloca la palabra «plano» junto a «interpersonal», con la asociación tan sociológica como familiar de yo y tú; sin embargo, los planos –plano regional, plano federal– son los de competencias jurídico-administrativas. En el mismo aliento que la exhortación a pensar con el corazón –la fórmula pascaliana según la cual *les grandes hommes proviennent du coeur* ha gustado de siempre a los hombres de negocios– se sintoniza «la antena humana en la misma longitud de onda». Pero el contenido en su conjunto es una flagrante necedad, frases como «pronunciar la pregunta significa plantearla» o «Nadie sabe hoy en día mejor que el hombre qué es lo que en último término importa». Tal necedad tiene una vez más su razón en el mundo: ocultar qué se manipula y qué debe conseguirse; por eso, como dice el alemán administrativo, todo contenido es puesto entre paréntesis, mientras sin embargo no se puede renunciar a la apariencia de contenido a fin de que los oyentes –de nuevo según el mismo alemán– sigan la pista. El propósito, la intención, se contrae en un lenguaje inframundano desprovisto de intención, fiel a la determinación objetiva de la jerga misma, la cual no tiene más contenido que el embalaje.

La jerga se adapta a toro pasado a las necesidades de la filosofía en boga hacia 1925 en cuanto a concreción de la experiencia, el pensamiento y el comportamiento en medio de una constitución global que transcurre realmente según algo abstracto, el canje. Tampoco la jerga, pues, es capaz ni está dispuesta a concretar lo que condena a la abstracción. Gira en círculo; querría ser inmediatamente concreta, sin derivar en mera facticidad, y con ello se ve forzada a una secreta abstracción, poco a poco al mismo formalismo contra el que antaño la propia escuela de Heidegger, la fenomenológica, tronó. Para la crítica teórica esto se hace evidente en la ontología existencial; sobre todo en la pareja de conceptos autenticidad e inautenticidad en *Ser y tiempo*. Ya ahí el impulso a la concreción se hermana con un «no me toques». Se habla como desde una profundidad que se profanaría en cuanto contenido que ella querría sin embargo volver a ser y

que querría expresarse. La técnica defensiva de Heidegger de retirarse a la eternidad tiene como escenario aquella «pura y vertiginosa altura»[69]de la que Hegel trata en la polémica contra Reinhold; como éste, tampoco Heidegger puede hartarse de preliminares rituales al «ingreso en el templo»[70]; sólo que casi nadie se arriesga ya a ponerle el cascabel al gato. Heidegger no es de ningún modo incomprensible, como los positivistas le escriben en rojo al margen; pero él se rodea del tabú de que cualquier comprensión lo falsea enseguida. La insalvabilidad de lo que este pensamiento quiere salvar es convertida con astucia de diplomático en su elemento propio. Rechaza todo contenido contra el que cupiera argumentar; la metafísica fallaría con respecto a él tanto como la traducción a afirmaciones ónticas, las cuales a su vez, en cuanto «componentes» de las ciencias singulares, no son vistas con malos ojos[71]. También de la autenticidad y la inautenticidad se trata por de pronto con cautela. Heidegger se protege contra el reproche de pintura en blanco y negro. No ofrecería ninguna pauta de juicio filosófico, sino que introduciría términos descriptivos, neutrales, en el estilo de lo que en la fenomenología temprana se llamaba investigación y en la lectura weberiana de la sociología denunciada por Heidegger neutralidad axiológica: «Los dos modos de ser de la autenticidad y la inautenticidad –estas expresiones son elegidas terminológicamente en el sentido más estricto de las palabras– se fundamentan en el hecho de que el ser-ahí se determina en general por el ser-en-cada-caso-mío. Pero la inautenticidad del ser-ahí no significa por ejemplo un ser “menos” o un grado “inferior” de ser. La inautenticidad puede más bien determinar al ser-ahí según su más plena concreción en su solicitud, ocupación, interés, capacidad de goce»[72]. Todavía en un pasaje muy posterior de *Ser y tiempo*, que se ocupa de la categoría del «se» característica de la inautenticidad, dice Heidegger que «la interpretación tiene un propósito puramente ontológico y está muy lejos de una moralizadora crítica del ser-ahí y de aspiraciones de “filosofía cultural”». Incluso la expresión «habladurías» no debe aquí «usarse con un significado “despectivo”»[73]. Las comillas de «despectivo» son los guantes de una metafísica melindrosa. Las ventajas de semejantes dispositivos filosóficos, que tienen su modelo en las aseveraciones de pureza científica en los textos de Husserl, son considerables. La de la autenticidad necesita sus cláusulas de reserva para, llegada la ocasión, persuadir de que no es una filosofía. La reputación de

objetividad científica aumenta su autoridad y deja al mismo tiempo la decisión entre ser auténtico e inauténtico a un arbitrio que, de un modo en absoluto tan distinto al «valor» de Max Weber, está dispensado del juicio racional. La voltereta se ejecuta con tanta elegancia porque las expresiones «terminológicamente elegidas» no se agotan en la libertad subjetiva de elección de su aplicación, sino que –como el filósofo del lenguaje Heidegger debería ser el primero en admitir– ellas mismas contienen objetivamente aquellas normas de las que Heidegger las deslinda. Los nominalistas vieron esto mejor que el posterior místico del lenguaje. Ya Hobbes señala, siguiendo la doctrina de los ídolos de Bacon, «que con las palabras los hombres suelen expresar al mismo tiempo sus propios afectos, que aquéllas por tanto ya encierran un cierto juicio sobre la cosa»[74]. La trivialidad de esta observación no exime de recordarla allí donde es meramente ignorada. Aunque, en cuanto contemplador neutral de esencias, Heidegger concede que la inautenticidad podría «determinar el ser-ahí según su más plena concreción», los adjetivos con que califica ese modo de ser están de antemano cargados de odio. Caracterizan, como solicitud e interés, unas propiedades que se han vendido al mundo del canje y la mercancía y se asimilan a él. Es solícito quien lleva a cabo una empresa por mor de ella misma, quien confunde medios y fines; interesado en sentido exacto quien, o bien, según las reglas de juego burguesas demasiado abiertamente, percibe su propia ventaja, o bien, disfrazándola de cosa objetiva, meramente sirve a esa ventaja. Se incluye ahí la capacidad de goce. Según costumbre pequeñoburguesa, las deformaciones que el mundo del lucro inflige a los hombres se explican por la codicia de éstos, como si fueran culpables de ser engañados acerca de su subjetividad. En cambio, con la filosofía de la cultura en la que por ejemplo afloraron tales cuestiones la heideggeriana no quiere tener en común absolutamente nada. De hecho, su concepto es tan petulante como el de filosofía social; la limitación de la filosofía a un dominio específico es incompatible con el hecho de que debería reflejar la separación institucional, deducirla ella misma, reconocer también lo necesariamente separado a su vez como no-separado. La filosofía de la cultura se pliega mediante su autorrestricción al reparto de los fenómenos en ámbitos objetuales y eventualmente a su jerarquización. Como el lugar de la cultura en la construcción de supuestos estratos es inevitablemente casi el de algo derivado, una filosofía que en ella se mueva con exquisitez se contentaría con

lo que los funcionarios promueven como ensayismo y eludiría lo que se ha transmitido bajo el nombre de problemas de la constitución y de lo que por supuesto ella sólo por cerrilismo podría apartar la vista. Heidegger, que está familiarizado con el esquema husserliano de disciplinas eidético-filosóficas aquí y objetualmente orientadas allí, y que lo ha fundido con la crítica idealista de la reificación, no pierde todo esto de vista. Pero no debe pasarse en él por alto un armónico de la expresión «filosofía de la cultura»: el denuesto de lo que se adhiere a lo secundario como el parásito a la vida ya producida. Se irrita contra cualquier mediación incluso en el espíritu, que es él mismo esencialmente mediación. En el que prospera esta actitud contra la filosofía de la cultura es aquel clima académico en que al judío Georg Simmel se le daban palmaditas en el hombro porque, al menos en la intención, se sumergía en la concreción siempre sólo prometida por los sistemas y violaba el tabú de la filosofía tradicional, la cual tiene que ver, si no ya con los temas fundamentales de la metafísica occidental, sí al menos con la pregunta por su posibilidad. La crítica de la limitada filosofía de la cultura está taimadamente limitada. No más que ésta vale un concepto químicamente puro de filosofía como la pregunta por la esencia incólume debajo de lo primero puesto o hecho por hombres. El ámbito objetual de lo puro, ni en cuanto verdaderamente filosófico ni siquiera en cuanto algo explicativo o sustentante, tiene ventaja alguna sobre la cultura. Es como ésta una determinación de la reflexión. Si la especializada filosofía de la cultura absolutiza la figura de lo devenido frente a aquello de lo que vive, la ontología fundamental, a la que espanta el espíritu objetualizado mediante la cosalidad, escamotea su propia mediación cultural. Sea lo que fuere de la posibilidad de una filosofía de la naturaleza hoy en día, aquella originariedad que en el atlas filosófico ocupa el lugar antaño señalado a la naturaleza es tanto parte de lo para ella despreciable en cuanto cultura como a la inversa. Incluso la infraestructura material de la sociedad en que el trabajo y el pensamiento humanos están hincados, sólo a través de la cual se convierten éstos realmente en trabajo social, es cultura, sin que por ello se atenúe el contraste con la superestructura. La naturaleza filosófica debe ser considerada como historia y la historia como naturaleza. Ya la contraposición inventada ad hoc por Gundolf para George, entre vivencias originarias y vivencias culturales era, en cuanto contraposición en el seno de la superestructura, ideología, a fin de oscurecer la de infraestructura e ideología. Las categorías

que él popularizó y entre las que no falta la posteriormente muy exitosa del ser divino[75] fueron vendidas como sustanciales, mientras que precisamente en el neorromanticismo lo que resalta llamativamente es la mediación cultural, el *Jugendstil*. Bloch se ha burlado de Gundolf, con razón, a propósito de las vivencias originarias de hoy en día. De éstas, parte de un expresionismo recalentado, Heidegger ha hecho luego, con la bendición de la opinión pública, una institución permanente. Lo que de ocuparse de la cultura, de la cual por lo demás forman parte sus propias divagaciones filológicas, le repugna, el partir de la experiencia de algo derivado, no se ha de evitar, sino introducir en la consciencia. En el mundo universalmente mediado todo lo primariamente experimentado está culturalmente preformado. Quien quiere lo otro debe partir de la inmanencia de la cultura para traspasarla. Pero la ontología fundamental se ahorra esto adrede al simular un comienzo fuera. Por eso sucumbe tanto más a las mediaciones culturales; éstas retornan como momentos sociales de su propia pureza. La filosofía se imbrica socialmente con tanta mayor profundidad cuando mayor es el celo con que, pensando en sí misma, se aparta de la sociedad y del espíritu objetivo de ésta. Se agarra firmemente al ciego destino social, el cual, según la terminología heideggeriana, ha arrojado a uno a este y no a otro lugar. Eso era conforme al fascismo. Con la caída del liberalismo mercantil surgieron desnudas las relaciones de dominio. Lo escueto del mandato, la auténtica ley del «tiempo precario», puede sin esfuerzo confundirse con lo originario. De ahí que bajo el capitalismo industrial desmesuradamente concentrado del Tercer Reich pudiera fanfarronear de la sangre y el suelo sin producir carcajadas. La jerga de la autenticidad propone esto, de modo menos firme; impunemente, porque entonces las sociales, como las diferencias entre el maestro de escuela nombrado catedrático y el catedrático de carrera, entre el optimismo oficial de la mortífera máquina de guerra y el filosófico fruncimiento de la frente de los demasiado autocráticamente conmovidos por el ser para la muerte, conducían en ocasiones a fricciones.

Las protestas de Heidegger contra la filosofía de la cultura tienen consecuencias funestas en la ontología de la autenticidad: lo que ésta al principio destierra meramente a la esfera de la mediación cultural, lo sigue empujando sin demora al infierno. Al cual por supuesto el mundo es bastante parecido, sumergido en una turbia ola de cháchara como la forma decadente del lenguaje. Karl Kraus condensó esto en la tesis de que la frase hecha hoy

en día da a luz a la realidad; sobre todo a aquella que tras la catástrofe ha resucitado bajo el nombre de cultura. Ésta, como Valéry definió la política, en gran medida sólo sigue existiendo para apartar a los hombres de lo que en algo les afecta. En el mismo sentido que Kraus, al cual no menciona, dice Heidegger en *Ser y tiempo*: «El oír y comprender se ha aferrado anticipadamente a lo hablado en cuanto tal»[76]. Así, la industria de la comunicación y sus fórmulas se interponen entre la cosa y el sujeto y lo ciegan contra precisamente aquello a lo que se refiere la cháchara. «Lo hablado en cuanto tal traza círculos más amplios y adopta un carácter autoritario. La cosa es así porque así se dice.»[77] Pero Heidegger achaca el diagnóstico crítico a una situación ontológica negativa, el «ser cotidiano del ahí», que en verdad es de esencia histórica: el enredo del espíritu con la esfera de la circulación en una fase en la que el espíritu objetivo es recubierto por el proceso de explotación económica como por el moho, el cual sofoca la calidad espiritual. Esta confusión ha surgido y lo que se ha de hacer es eliminarla, no deplorarla y admitirla como esencia del ser-ahí. Heidegger percibe correctamente lo abstracto de la cháchara «en cuanto tal», que se ha enajenado de la referencia a la cosa; pero de lo *páthicamente* abstracto de la cháchara deriva él la invarianza metafísica de ésta, por cuestionable que sea. Sólo ya si, en una economía racional, desapareciese el derroche publicitario, disminuiría la cháchara. A los hombres les es impuesta por una constitución social que los niega como sujetos, mucho antes de los consorcios periodísticos. Pero la crítica de Heidegger se convierte en ideológica al golpear indiferenciadamente al espíritu emancipado como aquello que de él resulta bajo compromisos sumamente reales. Condena las habladurías, pero no la brutalidad, pactar con la cual es la verdadera culpa de las en sí mucho más inocentes habladurías. En cuanto Heidegger quiere reducir las habladurías al silencio, su lenguaje tintinea con el armamento: «Para poder callar, el ser-ahí debe tener algo que decir, esto es, disponer de una auténtica y rica apertura de sí mismo. Entonces hace patente la taciturnidad y echa abajo las “habladurías”»[78]. En las palabras «echar abajo» habla como rara vez en otras partes su lenguaje, el de la violencia. Pero el hecho de que aquello a lo que quiere llegar esté de acuerdo con la situación que deplora se confirmó en el Reich hitleriano. Bajo el dominio del «se», nadie tendría que responder de nada, opina Heidegger: «El “se” está en todas partes ahí, pero de tal manera que siempre se ha escabullido ya también de donde el ser-ahí

urge una decisión. Sin embargo, como el “se” simula todo juzgar y decidir, le quita al ser-ahí de cada caso la responsabilidad. El “se” puede por así decir permitirse que “se” apele constantemente a él. Puede responder de todo con suma facilidad, porque no es nadie que haya de hacer frente a nada. El “se” siempre “ha sido”, y sin embargo puede decirse que no ha sido “nadie”. En la cotidianeidad del ser-ahí es lo más obra de aquello de lo que tenemos que decir que no ha sido nadie»[79]. Justamente eso se cumplió bajo el nacionalsocialismo en cuanto el estado universal de obediencia debida con el cual ulteriormente se excusan los torturadores. – El boceto heideggeriano del «se» aún se aproxima al máximo a lo que es, a la relación de canje, allí donde se ocupa de la medianía: «El “se” mismo tiene sus propios modos de ser. La mencionada tendencia del ser-con que llamamos la distanciación se funda en que el ser-unos-con-otros en cuanto tal se cuida de la medianía. Ésta es un carácter existenciario del “se”. De ésta es de lo que para el “se” va esencialmente en su ser. Por eso se mantiene fácticamente en la medianía de lo que es como es debido, lo que se admite y lo que no, a lo que se otorga crédito y a lo que se le niega. Esta medianía en el modelo de lo que puede y debe arriesgarse vigila sobre todo conato de excepción. Toda prelación es derogada sin meter ruido. Todo lo originario es allanado de la noche a la mañana como cosa ha mucho sabida. Todo lo conquistado con lucha se vuelve vulgar. Todo misterio pierde su fuerza. Este cuidado de la medianía vuelve a descubrir una tendencia esencial del ser-ahí, a la que llamamos el aplanamiento de todas las posibilidades de ser»[80]. La nivelación descrita según la manera de las elites que se certifican a sí mismas esa «prelación» como la violencia que ellas mismas quieren perpetrar no es otra que aquella de que cada vez es objeto aquello por canjear por su inevitable reducción a la forma de la equivalencia; la crítica de la economía política aprehende el valor de canje en el tiempo de trabajo que de media ha de emplear la sociedad. En el celo contra el «se» negativamente ontologizado, la resistencia contra el anonimato capitalista pasa adrede por alto la ley del valor que se impone; un sufrimiento que no quiere tener palabra para aquello de lo que sufre. Al ser interpretado como posibilidad del ser aquel anonimato cuyo origen social es inconfundible, queda exonerada la sociedad, la cual descalifica y determina al mismo tiempo las relaciones entre sus miembros.

La movilidad de las palabras tenía incuestionablemente en sí desde el comienzo su degradación. En la palabra funcional el engaño, inherente al

principio mismo de canje, echa mano del espíritu; como éste no puede existir sin la idea de verdad, en él se hace flagrante lo que en la praxis material se agazapa tras el libre y justo canje de bienes. Pero sin movilidad jamás habría llegado el lenguaje a ser capaz de aquella relación con la cosa por cuya medida juzga Heidegger el lenguaje comunicativo. La filosofía del lenguaje tendría que indagar en éste la conversión de la cantidad en la calidad de la cháchara o, mejor, el ensamblaje de ambos aspectos; pero no dirigir autoritariamente a izquierda y derecha las ovejas y los carneros del espíritu lingüístico. Ningún pensamiento podría desplegarse en algo no pensado ya, sin el chorro de irresponsabilidad por el que Heidegger se acalora; en eso se distingue la palabra hablada de la auténticamente escrita, e incluso en ésta pueden los positivistas fácilmente tachar de irresponsable el exceso con respecto a lo que es el caso. La afasia y el tedio no están más altos que las habladurías. Incluso aquella objetividad de cuño lingüístico que presupone la más extrema vigilancia contra la frase hecha tiene como condición la movilidad, por quebrada que sea, de la expresión: la urbanidad. Sin frases hechas y conforme a la cosa no es capaz de escribir nadie que no sea él mismo también un literato; su defensa sería oportuna tras el asesinato de los judíos. Kraus mismo despreció tal vez más a los iliteratos que a los literatos. Por otro lado, el juicio sumario sobre las habladurías, a las que ontológicamente subordina en un sentido negativo, permite siempre de nuevo la justificación de la frase hecha como fatalidad. Una vez las habladurías son un «encontrarse», tampoco hay que molestarse mucho si la autenticidad se convierte en habladurías. Eso le sucede hoy en día a la propia leyenda de Heidegger. Entresáquense algunas frases de *La idea de la universidad alemana y la reforma de las universidades alemanas,* de Ernst Anrich: «No es ninguna injerencia» –a saber, en la autonomía académica– «si desde el claro reconocimiento de que hoy en día no se puede situar una determinada filosofía como determinante en el centro de la universidad para mantener alerta la universalidad y la responsabilidad ante el conjunto de la realidad, se exige de ese juramento hipocrático que todo científico en ese cuerpo practique su ciencia bajo la pregunta última por el fundamento del ser y el todo del ser, y una y otra vez intercambie puntos de vista sobre estos problemas en la corporación que de ahí extrae su dignidad. Si el estudiante exige con razón que la esencia de sus estudios ha de ser que desde su especialidad vaya penetrando hasta avistar el ser y la responsabilidad ante el

conjunto del ser, entonces el profesor debe exigir que en su curso resulte claro cómo su propia investigación es en último término impulsada por los esfuerzos en torno a esta pregunta; cabe esperar que todos sus cursos sean en este sentido un llamamiento y un despertar»[81]. En un contexto organizativo, enormemente óntico, tales frases utilizan la jerga de la autenticidad exactamente del mismo modo que Heidegger lo esboza en *Ser y tiempo* como una característica de las habladurías. Pero la autoridad a la que aquí la jerga se obliga no es otra que la de la misma filosofía heideggeriana. El hecho de que en el capítulo en cuestión se repita con retórico tesón «no es ninguna injerencia» debe precisamente ocultar una, a saber, el juramento –el mismo Anrich emplea la mítica palabra– sobre la llamada pregunta del ser, mientras que en el mismo aliento concede que a ninguna filosofía determinada se la podría hoy en día situar en el centro de la universidad; como si la ominosa pregunta del ser estuviera más allá de la crítica. A quien con razón la desdeñe, y con ella la cháchara a propósito suyo, lo mejor sin duda sería expulsarlo de la universidad. Con lo cual enlaza hábilmente Anrich el hecho de que, en fórmulas como la de la pregunta por el fundamento del ser, resuena para los cándidos una resistencia al trajín desespiritualizado de las ciencias del espíritu. Un derecho humano de los estudiantes, su necesidad de algo esencial, se desvanece en la jerga con la mitología heideggeriana de la esencia del ser. El espíritu que ellos echan de menos en las universidades se convierte tácitamente en monopolio de una doctrina que por su parte calumnia al espíritu en su forma de razón.

Lo mismo que en el concepto de habladurías, también en el con simpatía descrito de ser-a-la-mano, ancestro filosófico del recogimiento, la experiencia del sufrimiento es reinterpretada en lo contrario. En no pocas etapas históricas de la agricultura y en la sencilla economía mercantil, la producción estuvo no radicalmente sometida al canje, más próxima a los trabajadores y consumidores, y las relaciones entre éstos no enteramente reificadas. La idea que queda por realizar de algo indesfigurado difícilmente habría podido crearse sin un vestigio del recuerdo de tales situaciones, por más que éstas probablemente infligieron inmediatamente más brutalidad a los que estaban a su merced que el capitalismo durante largos periodos. De todos modos, el pensamiento identificador, que reduce lo diferenciado a la igualdad del concepto y está adiestrado en el canje, trocea esta identidad más inocente. Pero lo que en su juventud Hegel y Marx condenaron como alienación y

reificación, y contra lo que hoy en día todos están espontáneamente unidos, Heidegger lo interpreta ontológicamente, ahistóricamente al mismo tiempo y, en cuanto modo de ser del ser-ahí, como algo corpóreo. La ideología del ser-a-la-mano y su contrapartida quedan al desnudo, por ejemplo, en la praxis de aquellos adeptos al movimiento musical juvenil que juran que un violín adecuado tendría que habérselo construido a sí mismo el violinista. Como la técnica ha superado y hecho superfluas las formas artesanales de producción, la proximidad que les era inherente se ha hecho tan inane como el *do it yourself*. El afuncional ser-sí-mismo de las cosas, su liberación de la coacción a la identidad que ejerce el espíritu dominador, sería la utopía. Ésta presupone la alteración del todo. Sin embargo, en medio del omnicomprensivo complejo de funciones, a éste lo dora cualquier luz ontológica sobre los restos del llamado ser-a-la-mano. Por amor a éste la jerga de la autenticidad habla como si fuera la voz de los hombres y las cosas que son por mor de sí mismas. Mediante esta maniobra se convierte tanto más en algo para otro, para conexiones causales planeadas y pedagógicamente ornadas. Ya el wagneriano «ser alemán significa hacer una cosa por mor de ella misma» aumentó como *slogan* la exportación del espíritu alemán, el cual compitió con éxito contra el más progresista pensamiento mercantil de Occidente mediante la marca de que no era ninguna mercancía. Esto aclara lo que de artesanal tiene la jerga. Ofrece refugio al gastado lema de que el arte ha de ser llevado a la vida y allí ser más que arte, pero también más que mero uso. Practica la artesanía a la sombra de la industria, de un modo tan selecto como barato; colecciona impulsos de reformadores *kitsch* de la vida enterrados por la praxis bajo sí, y les ahorra la inútil prueba de la realización. En lugar de eso, el lenguaje se remanga y da a entender que la acción adecuada en el lugar adecuado vale más que la reflexión. La actitud contemplativa, sin ninguna perspectiva sobre la praxis transformadora, simpatiza tanto más sorprendentemente con el aquí y ahora, el servicio de las tareas dentro de lo dado.

En el análisis de la curiosidad, Heidegger se ve obligado a insinuar algo de la dinámica histórica que necesariamente disuelve las estáticas relaciones[82] de las cuales se nutre la teoría del ser-a-la-mano; llamar a éstas sanas se lo deja a los secuaces. Sin duda sanciona incluso como posibilidad ontológica la de «des-alejar» consagrada por el guión de que los hombres se eleven por encima de la mera inmediatez de la reproducción de la propia vida. Se desliza sin embargo hasta la difamación de la consciencia liberada de su cárcel: «El

cuidado se convierte en preocuparse de las posibilidades de ver, permaneciendo en reposo, el “mundo” sólo en su “aspecto”. El ser-ahí busca lo lejano exclusivamente para acercárselo en su aspecto. El ser-ahí se deja arrastrar únicamente por el aspecto del mundo, una forma de ser en que se preocupa de quedar exento de sí mismo en cuanto ser-en-el-mundo, exento del ser cabe lo contigua y cotidianamente a-la-mano. Pero la curiosidad que ha quedado en libertad no se preocupa de ver para comprender lo visto, es decir, para entrar en un ser con respecto a esto, sino sólo para ver. Sólo busca lo nuevo para saltar de ello nuevamente a algo nuevo»[83]. Para Heidegger el camino a la consciencia con libertad de traslado está prediseñado, es inevitable, pero es tan poco propicio a la liberada como los coartados por su círculo de deberes que desconfían del arte y del espíritu emancipado de la praxis por fútiles. La consciencia emancipada él la equipara a la curiosidad. El odio a ésta se asocia a aquel contra la movilidad: ambos los inculca también en el espíritu el retrógrado proverbio: «Quédate en tu tierra y gánate la vida honestamente». En el psicoanálisis genético es conocida la amenaza de castración contra la investigación infantil en torno al sexo; el brutal «Eso no es asunto tuyo» es consonante con la actitud presuntamente suprapsicológica del ontólogo. En la curiosidad el pensador insulta al pensamiento; sin ella el sujeto quedaría encarcelado en la sorda coacción a la repetición, nunca se desplegaría hasta convertirse en experiencia. Una visión tan iluminista está sin duda tan lejos de ser total como de mejorar, por causa de los vituperios de Heidegger al «se», la situación social cuyos síntomas él reprueba. Sólo que su objeción a la curiosidad deriva del decir-sí a cualquier precio; ésta no tiene «nada que ver con la admirativa contemplación del ente, con el ϑaumavzein, no le importa ser llevada por la admiración a la incomprensión, sino que se preocupa de saber, pero simplemente para tener sabido»[84]. En el *Escrito sobre la diferencia* Hegel criticó la curiosidad de modo mucho más incisivo: no como encontrarse, sino como postura de la consciencia reificada con respecto al objeto muerto: «El espíritu vivo que habita en una filosofía exige para desvelarse que lo dé a luz un espíritu afín. Ante el comportamiento histórico que surge de un interés cualquiera por el conocimiento de opiniones, él pasa de largo como un fenómeno ajeno y no revela su interior. Puede serle indiferente tener que contribuir a engrosar la superflua colección de momias y todo el cúmulo de las contingencias; pues él mismo se le ha escapado de entre las manos a la curiosidad que colecciona

conocimientos»[85]. Lo que de la curiosidad como de todo ser codicioso repugna no se puede atenuar. Pero no es la emoción a tientas, sino aquello en que ésta se convirtió reactivamente, bajo presión de una frustración durante la primera infancia, lo que deforma a lo que una vez quiso librarse de lo perenne, de lo idéntico. Son curiosos caracteres cuya exigencia infantil de verdad con respecto a lo sexual no se satisfizo; su placer es un sórdido sucedáneo. A quien se escamotea lo que le concierne se inmiscuye de mala manera en lo que no le concierne, se embriaga envidioso ante la información sobre la cosa en la que él mismo no debe participar. Así se comporta toda codicia frente al libre deseo. A la arrogancia heideggeriana frente a lo meramente óntico le es indiferente la génesis de la curiosidad. La mutilación la contabiliza en el debe del mutilado en cuanto el del ser-ahí en general. Para él la actividad no tentada por la curiosidad, el saber ocioso, heterónomamente comprometida, se convierte en garantía existencial: ésa es sin duda la prehistoria filosófica del cliché del compromiso. Al denunciar una posibilidad que según su propia doctrina es puramente ontológica, Heidegger se convierte en abogado de la miseria de la vida. Lo mismo que la frase hecha idealista, la autenticidad, mediante la proyección de sus existenciales, se coloca anticipadamente del lado de la carencia frente a la saciedad y la abundancia, y, por tanto, pese a su deliberada neutralidad y su alejamiento de la sociedad, del de las relaciones de producción que absurdamente perpetúan la carencia. – Si, finalmente, Heidegger llama «tercer carácter esencial de este fenómeno» a «la falta de paradero»[86], esto conjura, con la técnica demagógicamente probada de la alusión, la cual silencia aquello en que se espera una connivencia secreta, lo ahasvérico. La dicha de la movilidad se convierte en maldición sobre los apátridas. Pero lo contrario del «ser-ahí cotidiano» que «constantentemente se desarraiga»[87] es aquella «admirativa contemplación del ente»[88], de ningún modo ya del ser. El intelectual sin raíces porta en la filosofía de 1927 la mácula amarilla del subversivo.

Cuán profundamente inherente es lo social al análisis heideggeriano de la autenticidad lo confiesa contra su voluntad su uso del lenguaje. Como se sabe, Heidegger sustituye la tradicional categoría de la subjetividad por el ser-ahí, cuya esencia es la existencia. Pero el ser «de que va para este ente en su ser es, en cada caso, mío»[89]. Por eso debe la subjetividad distinguirse de otro ente; impedirse que el ser ahí «se capte ontológicamente como caso y ejemplar de un género de ente en cuanto dado»[90]. Esta construcción,

inspirada por la doctrina kierkegaardiana de la «“transparencia” del sí-mismo»[91], quiere permitir el partir de un ente –el que para la epistemocrítica tradicional vale como dato inmediato de los hechos de la consciencia– que, no obstante, como antaño el yo del idealismo especulativo, debe ser más que meramente fáctico. Detrás del impersonal «de que va» no hay más que el hecho de que el ser-ahí es consciencia. La aparición de esa fórmula es la *scène à faire* de Heidegger. El ser se convierte de un concepto abstracto en lo absolutamente precedente, no sólo puesto, pues Heidegger muestra previamente y llama ser-ahí a un ente que, al mismo tiempo, sería no sólo el ente, sino la condición pura de éste, sin por ello perder nada de individuación, plenitud y corporeidad. Según este esquema procede, voluntaria o involuntariamente, la jerga hasta la saciedad. Cura al ser-ahí de la herida de lo absurdo y convoca a la salvación a partir del mundo de las ideas en el ser-ahí. Heidegger tapia esto en el título de propiedad de la persona en sí misma. El hecho de que el ser-ahí se pertenecería, de que sería «en cada caso, mío», se extrae de la individuación como única determinación general que todavía queda tras el desmontaje del sujeto trascendental y de su metafísica. El *principium individuationis* opuesto en cuanto principio a lo individual singular que a su vez sería su propia esencia, la otrora hegeliana unidad dialéctica de lo universal y lo particular, se convierte en relación de propiedad. Ésta adquiere rango y derecho de a priori filosófico. «La mención del ser-ahí conforme al carácter de ser-en-cada-caso-mío de este ente» debe «siempre connotar el pronombre personal»[92]. La distinción entre autenticidad e inautenticidad, la verdaderamente kierkegaardiana, depende de si ese ente, el ser-ahí, elige o no él mismo su ser-en-cada-caso-mío[93]. Como criterio de autenticidad o inautenticidad resulta, hasta nueva orden, la decisión del sujeto individual por sí mismo en cuanto su propiedad. De la reificación que con ello se hace del sujeto, el concepto del cual fue construido como contrapartida de la cosidad, se hace mofa en el lenguaje que precisamente vuelve a cometer el crimen; el concepto general del ser-en-cada-caso-mío, el cual lleva a la subjetividad en sí misma en cuanto el título de propiedad, en el argot berlinés se lee como una variante de villanía[94]. Este título de propiedad lo reclama a partir de ahora lo que siempre ha pasado bajo el nombre de existenciario o existencial. La alternativa entre autenticidad e inautenticidad, en cuanto disyuntiva ontológica más allá de las condiciones reales, se orienta por si uno se decide por sí o no, en el

entendimiento sumamente formal, pero en realidad extraordinariamente rico en consecuencias, del pertenecerse a sí mismo. Una vez se ha alcanzado tal ontología de lo más óntico, la filosofía ya no necesita preocuparse del origen histórico-socio-natural de ese título de propiedad del individuo en sí mismo que presentan palabras como «yo» y, más aún, «personalidad»; tampoco de hasta qué punto la sociedad y la psicología toleran que una persona sea o se convierta en ella misma, ni de si el antiguo mal no se concentraría una vez más en el concepto de tal mismidad. La relación social que se encapsula en la identidad del sujeto se desocializa hasta convertirse en un en-sí. El individuo que ya no puede confiar en ninguna propiedad firme se agarra a sí mismo en su más extrema abstracción como a lo último y presuntamente imperdible. La metafísica acaba en el lamentable consuelo: pase lo que pase, siempre se es lo que se es. Como los hombres de ningún modo siguen siendo lo que son, ni social ni siquiera biológicamente, se resarcen con el magro resto de la igualdad consigo mismo como algo distintivo en cuanto al ser y al sentido. Eso imperdible que no tiene ningún tipo de sustrato fuera del propio concepto, la tautológica mismidad del sí-mismo, debe proveer el suelo, como Heidegger lo llama, que los auténticos tienen y del que los inauténticos carecen. Lo que es la esencia del ser-ahí, por tanto más que su mero ser-ahí, no es más que su mismidad: ello mismo. No es la objeción contra el de Heidegger que, como todo lenguaje filosófico, esté plagado de figuras de una empiria por encima de la cual le gustaría elevarse, sino que de la mala empiria haga trascendencia.

Heidegger busca coartadas contra el subjetivismo epistemocrítico. El ser-en-cada-caso-mío o la identidad-a-sí del sí-mismo auténticamente existente habría de separarse de la identidad del sujeto[95]. De lo contrario se abriría paso el idealismo del, según su propia pretensión, incipiente pensamiento; sin embargo, el ser heideggeriano, al cual en último término se atribuyen todo tipo de proezas, sigue siendo un sujeto sin sujeto, por así decir el decapitado yo absoluto de Fichte en la tradicional contraposición con el meramente puesto. Pero la distinción no es sostenible. Si lo diferenciador, que el ser-en-cada-caso-mío corresponde a las personas reales, no fuese el principio abstractamente preordenado de éstas, se acabaría con su primacía ontológica. A la inversa, incluso la identidad idealista se remitía de una manera pasada de moda, en cuanto unidad precisamente de las «representaciones» de una consciencia, a lo fáctico como condición de su propia posibilidad. Casi

irreconocible, esto en Heidegger se eleva de nuevo, reinterpretado como eje de todo su enfoque. Éste se vuelve contra la crítica posible análogamente a como antaño Hegel contra la filosofía de la reflexión. Aquélla marra una estructura recientemente descubierta o redescubierta más allá del dualismo de hecho y esencia todavía tradicionalmente enseñado por Husserl. Ahora bien, del dispositivo que esa estructura debe elaborar depende no sólo la filosofía de Heidegger, sino a continuación toda la jerga de la autenticidad. En *Ser y tiempo* se la encuentra en un pasaje muy temprano, allí donde se trata de la prelación del ser-ahí. Heidegger interpreta la subjetividad como concepto de la indiferencia: esencia y hecho en uno. La prelación del ser-ahí sería doble. Por un lado, sería óntica, es decir, determinada por la existencia. El ser-ahí designaría, con otras palabras, lo fáctico, lo que es ahí. Por otro lado, sin embargo, sería «el ser-ahí... en razón de su determinidad por la existencia en él mismo ontológico»[96]. Con esto se atribuye a la subjetividad inmediatamente algo contradictorio: que ella misma sería fáctica, de hecho, y que, como quería la filosofía tradicional, posibilitaría, en cuanto consciencia, la facticidad en general, el concepto puro frente a ésta, la esencia, en último término el husserliano ei\doς e[gw. Contra la doctrina tradicional del sujeto, este carácter doble, al mismo tiempo en cuanto el de una absoluta unidad en sí antes de la caída en la escisión, reivindica el rango de hallazgo normativo. Por mor de éste se sirve Heidegger de un procedimiento arcaizante: escolástico. Atribuye esos dos caracteres junto con su unidad al ser-ahí como propiedades, indiferente en cambio al hecho de que éstas, fijadas como tales, chocan con el principio de contradicción. El ser-ahí no «es», según Heidegger, meramente óntico –esto, teniendo en cuenta lo comprendido bajo el concepto de ser-ahí, sería una tautología–, sino también ontológico. En esta predicación de lo óntico y lo ontológico del ser-ahí se hace aprehensible como falso el momento regresivo. El concepto de lo ontológico no puede adherirse a un sustrato como si fuera el predicado de éste. Predicado de un concepto no lo es ni el ser-fáctico –según la crítica kantiana del argumento ontológico para la demostración de la existencia de Dios, ninguna filosofía debería ya atreverse a aseverar eso– ni su no ser-no-fáctico, su esencialidad. Ésta está localizada más bien en la relación del concepto con la facticidad en él sintetizada; nunca le adviene, como sugiere Heidegger, en cuanto cualidad «en él mismo». El hecho de que el ser-ahí «sea» óntico u ontológico no puede estrictamente ser juzgado en absoluto, pues lo que con «ser-ahí» se denota es

un sustrato y en ese sentido el sentido del concepto ser-ahí algo no-conceptual. «Óntico» y «ontológico» son por el contrario expresiones para diversas formas de reflexión, aplicables únicamente a determinaciones del ser-ahí o a su posición en la teoría, no inmediatamente al sustrato denotado. Su lugar es el de la mediación conceptual. Ésta Heidegger la explica como inmediatez sui géneris y con ello, del mismo golpe, el ser-ahí se convierte en un tercero, sin darse cuenta de que el carácter doble que Heidegger aumenta a triple no puede en absoluto representarse con independencia de lo que conceptualmente le sucede al sustrato. Que no hay nada que se mantenga idéntico sin la unidad categorial, ni ésta sin lo por ella sintetizado, aparece en Heidegger como el fundamento de los momentos que se han de distinguir; éstos como derivados. No hay nada entre el cielo y la tierra ni óntico ni ontológico, sino que sólo se convierte en ello gracias a las constelaciones a que la filosofía lo lleva. El lenguaje tenía para ello un órgano cuando hablaba de teorías, juicios, argumentos ontológicos, en lugar de algo ontológico *sans façon*. Mediante tal objetualización se haría ya de ello en todo caso aquello óntico contra lo que el sentido literal de «ontológico», logos de algo óntico, se agudiza. Heidegger, que después de *Ser y tiempo* intentó interpretar según su proyecto la *Crítica de la razón pura*, cometió antes algo muy parecido a lo que Kant critica en la forma racionalista de la ontología, una anfibología de los conceptos de la reflexión. La confusión puede habérsele escapado a Heidegger; para su proyecto es muy favorable. Pues salta a la vista que, según la terminología usual, el concepto de un ente que dice lo que esencialmente le adviene a éste es ontológico; sin embargo, si se convierte inadvertidamente en la esencia ontológica del ente en sí, lo que resulta es precisamente aquel concepto de ser que precede a los conceptos de la reflexión; en primer lugar, en *Ser y tiempo*, la hipóstasis de la esfera ontológica, de la que se nutre toda la filosofía heideggeriana. La anfibología se apoya en el hecho de que en el concepto de sujeto confluyen su propia determinación como ente-ahí, tal como todavía persiste indestructible en entrelazamiento kantiano del sujeto trascendental con la unidad de la consciencia personal, y la del sujeto en cuanto consciencia sin más, en cuanto constituyente de todo ente-ahí. Mientras que esta fusión es inevitable al concepto de sujeto, expresión de la dialéctica de sujeto y objeto dentro del sujeto y comprobante de su propia conceptualidad; mientras que la subjetividad no cabe reducirla sin mediación a ninguno de sus polos

pertenecientes a diferentes gevnh, tal inevitabilidad se convierte, por la carencia del concepto, en una imaginaria cosa misma: la mediación en identidad no mediada de lo mediador y lo mediado. Ciertamente lo uno no existe sin lo otro; de ningún modo, sin embargo, son ambos, como alega la tesis fundamental de Heidegger, uno. De otro modo, en su identidad el pensamiento de la identificación habría devorado el momento no-idéntico, el ente-ahí, al cual apunta la palabra «ser-ahí», y reinstaurado no obstante en secreto aquella creatividad del sujeto absoluto a la que se imagina sustraído el partir de lo en-cada-caso-mío. La tesis del carácter doble del ser-ahí como óntico y ontológico expulsa al ser-ahí de sí mismo. Ése es el idea-lismo embozado de Heidegger. Para él la dialéctica entre ente y concepto en el sujeto se convierte en un ser de orden superior y con ello la dialéctica queda en suspenso. Lo que se gloría de recuperar algo sustancial tras los conceptos de la reflexión de sujeto y objeto reifica meramente en un en-sí la indisolubilidad de los conceptos de la reflexión, la irreductibilidad del uno al otro. Ésta es la forma filosófica normal de la subrepción que luego la jerga comete incesantemente. Implícitamente y sin teología, ésta vindica que lo esencial es real y, en la misma jugada, que el ente es esencial, lleno de sentido, justificado.

Hasta qué punto, no obstante las seguridades de Heidegger, el ser-en-cada-caso-mío y por tanto la autenticidad desembocan en la pura identidad puede mostrarse *e contrario*. A saber, lo que para él es siempre «inauténtico», todas las categorías del «se», son aquellas en las que un sujeto no es él mismo, en las que es no-idéntico consigo. Así, por ejemplo, la del no-detenerse en cuanto un abandonarse al mundo[97]: el sujeto se enajena en otro en lugar de quedarse cabe sí mismo «para, sabiendo, estar en la verdad»[98]. Lo que en la fenomenología hegeliana era un momento necesario en la experiencia de la consciencia se convierte para Heidegger en *anathema*, pues la experiencia de la consciencia es comprimida a la de sí misma; la identidad, sin embargo, el huero núcleo de esa mismidad, ocupa con ello el lugar del ideal. Incluso el culto de la mismidad es reactivo; su concepto se eterniza precisamente en el instante en que ya se ha desvanecido. El pensamiento tardoburgués se retroforma como nuda autoconservación, como el *sese conservare* spinozista de la burguesía temprana. Pero quien se obstina en su mero ser-así, porque todo lo demás le ha sido amputado, con ello lo fetichiza. Una mismidad desligada, fijada, se convierte justamente por eso en algo exterior, el sujeto en

su propio objeto, que lo cuida y mantiene. Ésta es la respuesta ideológica al hecho de que la situación actual produce visiblemente en todas partes aquella debilidad del yo que extingue el concepto de sujeto en cuanto individualidad. La debilidad tanto como su contrario invaden la filosofía de Heidegger. La autenticidad debe apaciguar la consciencia de la debilidad y sin embargo se asimila a ella. Roba al sujeto vivo toda determinación del mismo modo en que es realmente despojado de sus propiedades. Sin embargo, lo que el mundo inflige a los hombres se convierte en posibilidad ontológica de la inautenticidad del hombre. De ahí sólo hay un paso a la crítica corriente de la cultura que, autojustificada, da punzadas sobre el achatamiento, la superficialidad, la masificación.

El uso lingüístico preterminológico de «auténtico» subraya lo que es esencial a una cosa, en oposición a lo accidental. Quien no se da por contento con los insípidos ejemplos de los libros de texto ha menester con frecuencia, para cerciorarse de lo esencial, de la reflexión no menos que de la teoría desplegada. Qué es auténtico en los fenómenos y qué secundario casi nunca sobresale derechamente de ellos. Para que sea determinado en su objetividad, debe ser subjetivamente reflejado. Sin duda, para un trabajador es esencial a primera vista que debe vender su fuerza de trabajo; que los medios de producción no le pertenecen; que él produce bienes materiales, no que es miembro de una cooperativa de pequeños campesinos hortofrutícolas, aunque a él mismo eso se le pueda antojar más esencial. Sin embargo, en cuanto la pregunta va, por ejemplo, sobre lo esencial en un concepto tan central como el capitalismo, Marx y las definiciones verbales de Max Weber dicen algo sumamente diferente. Sin que ello implique ni por lo más mínimo la relatividad de la verdad, la distinción entre esencial e inesencial, auténtico e inauténtico queda al arbitrio definitorio. La razón de esto reside en el lenguaje. Éste aplica la palabra «auténtico» de un modo fluctuante; vacila también según su peso, análogamente a las expresiones ocasionales. En el juicio sobre lo auténtico de un concepto entra el interés por éste; lo auténtico en él también se convierte siempre en tal bajo el punto de vista de algo distinto de él. Nunca es puro en sí mismo; si no, la decisión al respecto degenera en charlatanería. No obstante, lo esencial de una cosa tiene siempre también su *fundamentum in re*. El nominalismo está equivocado frente al empleo ingenuo en la medida en que es ciego al momento de objetividad de lo que la palabra significa, el cual entra y se modifica en las configuraciones

del lenguaje. En los significados mantiene un no dirimido proceso con los actos que confieren significado de un modo meramente subjetivo. La consciencia del momento objetivo en la autenticidad, impulso de toda la escuela de Brentano, sobre todo de Husserl, ha contribuido a la doctrina heideggeriana de la autenticidad, según la cual la esencia de una cosa no es algo fabricado a capricho por el pensamiento subjetivo, una unidad de características obtenida por destilación. En Heidegger eso se convierte en el nimbo de lo auténtico: un momento en el concepto se convierte en éste sin más. El *fundamentum in re* es espetado por los fenomenólogos como singularización que es en sí de la esencia; se convierte él mismo en cósico como una *res*, nombrable sin tener en cuenta la mediación subjetiva del concepto. El enfoque de Heidegger querría escapar al husserliano de esencia y hecho y a toda la disputa del nominalismo, pero queda tributario de su escuela en el cortocircuito que infiltra lo auténtico como determinación de las cosas inmediatamente y por tanto como un dominio particular. De ahí la sustantivación de la autenticidad, su promoción a existencial, a «encontrarse». Gracias a la presunta independencia del pensamiento, el momento objetivo de lo que es esencial aumenta hasta convertirse en algo superior, en último término en un absoluto frente a la relatividad del sujeto, en el *summum bonum*, mientras simultáneamente es expuesto, según las costumbres de Scheler, como hallazgo puramente descriptivo. Los nervios del lenguaje, que por supuesto para los auténticos pueden ser sospechosos en cuanto decadentes, se revuelven contra la sustantivación de que aquí es objeto la palabra clave. «-Idad» es el concepto general para lo que una cosa es; siempre la sustantivación de una propiedad; así, «laboriosidad» es aquella que corresponde a todos los laboriosos como lo común a ellos. En cambio, «autenticidad» no nombra nada auténtico en cuanto propiedad específica, sino que sigue siendo formal, relativa a un contenido en la palabra ahorrado, posiblemente rechazado, incluso cuando la palabra se emplea como adjetivo. No dice qué sea una cosa, sino si, en qué medida, es lo ya presupuesto en su concepto, en implícita oposición a lo que meramente parece. El significado la palabra lo recibiría en todo caso de la propiedad de la que es predicada. Pero el sufijo «-idad» estimula la creencia en que ya portaría ese contenido en sí. La mera categoría de relación es pescada y por su parte expuesta como algo concreto; lo supremo sería, según esta lógica, lo que es absolutamente lo que es. El Platón repristinado es más platónico que el auténtico, el cual, al menos

en el periodo intermedio, a cada cosa, incluso la más baja, le asignó su idea, y la pura concordancia con ésta de la cosa de ningún modo la confundió con el bien. En nombre de la autenticidad contemporánea, sin embargo, incluso un torturador podría presentar toda clase de reclamaciones ontológicas de indemnización en la medida en que él no ha sido sino un buen torturador.

Ahora bien, la primacía del concepto sobre la cosa es desplazada, mediante la alianza de la autenticidad con el «ser-en-cada-caso-mío», a la pura singularidad, de manera tan artificial como otrora la *haeccitas* de la tardoescolástica de Duns Scoto, la cual convierte la indisolubilidad del esto-aquí mismo, su no-ser-universal, en un universal, paradigma de una ontologización de lo óntico. El tabú sobre la reflexión subjetiva aprovecha al subjetivismo: la autenticidad sería, según el lenguaje tradicional de la filosofía, tanto como la subjetividad en cuanto tal. Pero con ello, inadvertidamente, ésta también sería el juez de la autenticidad. Como se le niega toda determinación objetiva, sobre ella determina el arbitrio del sujeto, que se es auténtico a sí mismo. La pretensión jurisdiccional de la razón, que Husserl aún mantenía, se desmorona. Huellas de la reflexión sobre tal arbitrio llevaba todavía el concepto de proyecto en *Ser y tiempo*, que de hecho luego permitió el crecimiento de toda clase de otros proyectos ontológicos posibles, la mayoría cómodamente aguados. Con estudiada estrategia, el Heidegger tardío lo remodeló. Si en el del filosofante se había salvado incluso algo de la libertad del pensamiento contra la mera positividad, el proyecto se convierte, en cuanto del ser mismo, en algo que se proyecta a sí, lo cual impide al pensamiento la libertad. Lo provocador de una evidente teoría auxiliar asusta a Heidegger tan poco como la sospecha de *hybris*: el blindado era tan consciente de los puntos desprotegidos, que prefirió recurrir a un dispositivo más violento que llamar a la subjetividad por su nombre. Va cambiando tácticamente de dirección con el momento subjetivo de la autenticidad: ésta ya no es para él algo lógico mediado por la subjetividad, sino algo objetivamente encontrable en el sujeto, en el ser-ahí mismo. El sujeto observador transcribe al sujeto en cuanto observado lo que es auténtico: la postura ante la muerte. Tal dislocación hurta al sujeto el momento de la libertad y la espontaneidad: se petrifica totalmente, lo mismo que los «encontrarse» heideggerianos, en algo así como un atributo de la sustancia «ser-ahí». El odio a la psicología reificante hace desaparecer en los vivos precisamente aquello por lo que serían otra cosa que císicos. En cuanto modo

de comportamiento que es atribuido al ser-sujeto del sujeto, no al sujeto en cuanto alguien que se comporta, la autenticidad, absolutamente inobjetual según la doctrina, es objetualizada, en cuanto posibilidad prescrita y preordenada al sujeto, sin que él mismo pueda nada al respecto. Se juzga según la lógica de aquel chiste del cochero que, al pedirle explicaciones de por qué fustiga tan despiadadamente a su caballo, contesta que, después de todo, éste ha aceptado ser un caballo y, por tanto, tiene que correr. Introducida en principio de un modo descriptivo, la categoría de autenticidad, que nació de la pregunta comparativamente inocente de qué es auténtico en algo, se convierte en un destino míticamente impuesto. En medio de la total distancia que separa de la naturaleza a un andamiaje ontológico que querría erigirse más allá de todo ente, funciona como algo meramente natural. Los judíos son castigados por serlo, ontológica y naturalmente a la vez. El hallazgo del análisis existencial de Heidegger, según el cual el sujeto es auténtico en la medida en que se posee a sí mismo, distingue positivamente a aquel que dispone soberanamente de sí como de su propiedad, que tiene una actitud: al mismo tiempo interiorización y apoteosis del principio que domina a la naturaleza. «El hombre es el que es justamente en el testimonio de su propio ser-ahí.»[99] El testimonio de tal ser-hombre, que constituye «el ser-ahí del hombre», ocurre «por crear un mundo y su ascensión lo mismo que por la destrucción del mismo y su hundimiento. El testimonio de ser-hombre y por tanto su auténtica consumación ocurren desde la libertad de decisión. Ésta recurre a lo necesario y se pone en la vinculación a un mando supremo»[100]. Noblemente pero ya por entero dentro de la jerga, se dice lo mismo que cuando un suboficial despotrica contra los bajos instintos. Fuera de la tautología, meramente asoma todavía el imperativo: lleva cuidado. No en vano, en Kierkegaard, el ancestro de toda la filosofía existencial, la vida recta se define por la decisión sin más. A ella se atienen todos sus seguidores, incluidos los teólogos dialécticos y los existencialistas franceses. La subjetividad, el ser-ahí mismo, son buscados en el control absoluto del individuo sobre sí mismo, sin tener en cuenta las determinaciones de la objetividad a las que se ve uncido, limitado en Alemania por la «vinculación al mando», completamente abstracta y que por tanto se ha de concretar cada vez según las relaciones de poder, lo mismo que en la expresión fetiche «como un soldado». A este precio se entierra el hacha de guerra entre los ontólogos existenciales y los filósofos de la existencia: «Acción del guerrero.

La resolución en situaciones excepcionales que nunca se repiten de modo absolutamente idéntico es la fuerza para la decisión bajo lo extremo: vida o muerte. La disposición al riesgo junto con la estimación simultánea de lo posible y una habilidad acompañada de presencia de ánimo son los rasgos fundamentales de esta acción, para la cual se pueden ciertamente formular reglas, pero que en lo esencial no cabe reducir a reglas ni jamás deducirla de reglas. En lo extremo se revela qué soy y puedo yo auténticamente»[101]. Los portavoces de la existencia se mueven hacia la mitología heroizante, incluso allí donde no lo notan. El ilimitado control de sí mismo, no aminorado por ninguna heteronomía, converge sin duda con la libertad. Los hombres quedarían reconciliados con su concepto en cuanto sus determinaciones no les fueran impuestas, en una feliz inversión del dominio sobre la naturaleza. Nada, sin embargo, es menos deseado por la filosofía y la jerga de la autenticidad. Se hipostasía el ser dueño de sí mismo sin el derecho de llegar a ser uno mismo. No se anhela el fin de los controles, sino que los controles son incluso introducidos en el ser del ser-ahí, según la antigua costumbre del idealismo alemán de que de la libertad no se debe hablar sin añadir que es una sola cosa con la obediencia. Una vez de las palabras del lenguaje empírico *tel quel* se extrapola como su significado auténtico lo que es auténtico, el mundo meramente ente, el que decide qué es cada vez propio de las palabras, se convierte en la instancia suprema sobre lo que debe ser y lo que no. Hoy en día, sin embargo, una cosa sólo es esencialmente lo que es bajo la no-esencia dominante; la esencia es algo negativo[102].

El parágrafo 50 de *Ser y tiempo*, titulado «El diseño de la estructura ontológico-existenciaria de la muerte» sin que la prensa enrojeciese, contiene la frase: «Al ser-ahí en cuanto ser-en-el-mundo pueden, sin embargo, serle inminentes muchas cosas»[103]. Una vez se atribuyó a un aforista local de Fráncfort la sentencia: «Quien mira por la ventana percibe no pocas cosas». A este nivel traza Heidegger su concepción de la autenticidad misma como el ser para la muerte. Tal ser debe ser más que la mortalidad devaluada en cuanto empírico-cósica; pero él pone todo el cuidado en, por amor de la ontología, separarlo una vez más también de la reflexión subjetiva sobre la muerte. El ser-uno-mismo no estribaría en una situación de excepción del sujeto desligada del «se»[104], no sería una figura de su consciencia, el auténtico ser para la muerte no sería un «pensar en la muerte»[105], algo que

no gusta al filósofo monopolista: «Necesaria es en la actual penuria del mundo menos filosofía, pero más atención al pensar; menos literatura, pero más cuidado de las letras»[106]. El comportamiento que él reprueba «medita la posibilidad, cuándo y cómo podría sin duda realizarse. Este cavilar sobre la muerte no le quita del todo ciertamente su carácter de posibilidad, la muerte sigue siendo considerada como venidera, pero sí que la debilita queriendo disponer de ella mediante el cálculo. En cuanto algo posible, debe mostrar poco de su posibilidad. En el ser para la muerte, en cambio, si es que ha de abrir, entendiendo, la caracterizada posibilidad en cuanto tal, la posibilidad debe entenderse no debilitada en cuanto posibilidad, desarrollársela en cuanto posibilidad, y en el comportamiento con respecto a ella aguantársela en cuanto posibilidad»[107]. La reflexión sobre la muerte es denigrada antiintelectualísticamente en nombre de algo presuntamente más profundo y reemplazada por el «aguantar», un gesto también de mudez interior. El oficial, cabría completar, aprende a morir según la tradición del cuerpo de cadetes, para lo cual sin embargo es mejor si él mismo no se ocupa de lo que en su profesión, junto al matar a otros, es lo más importante. Es más, la ideología fascista tuvo que apartar de la reflexión el sacrificio anunciado a favor de la supremacía alemana, porque la posibilidad de que lograra aquello por lo que se ofrecía era desde un principio demasiado exigua para que tal reflexión la hubiera soportado. «El sacrificio nos hará libres», escribió, en polémica variación de una consigna socialdemócrata, un funcionario nacionalsocialista en 1938[108]. Todavía en la octava edición de *¿Qué es metafísica?*, aparecida en 1960, ha conservado, sin atenuación oportunista, las frases: «El sacrificio es, exento de toda coacción porque surge del abismo de la libertad, el prodigarse de la esencia humana en la salvaguarda de la verdad del ser para el ente. En el sacrificio acontece la oculta gratitud, la única que honra la gratuidad con que el ser se ha transpropiado a la esencia del hombre en el pensar, a fin de que éste asuma en la relación con el ser la vigilancia del ser»[109]. Sin embargo, una vez la autenticidad no debe ser ni la situación empírica del tener que morir ni el comportamiento subjetivamente reflexivo con respecto a él, se convierte en la gracia, por así decir en una cualidad racial de la interioridad, que se tiene o no sin que de ella pueda indicarse más que justamente, de manera tautológica, la participación en ella. En los excursos anejos sobre la muerte, pues, Heidegger es irresistiblemente empujado también a modos de hablar tautológicos: «Es la

posibilidad de la imposibilidad de cualquier comportamiento hacia..., de todo existir»[110], es decir, sencillísimamente, la posibilidad de que no se exista más. Pronto se objetaría, sin embargo, que pensar los modos de ser del ser sería en todo caso tautológico, pues éstos no serían otra cosa que ellos mismos. Entonces, sin embargo, la mera recitación maquinal de palabras debería, bajo renuncia a cualquier predicación pensante, liquidar al pensamiento mismo. El estratega se guardó de explicitar esa consecuencia; el filósofo la extrajo en la cosa. La carencia teórica, la indeterminabilidad, la autenticidad, en pro de su propia dignidad, la transforma luego de nuevo en el dictado de algo que se ha de aceptar sin preguntas. Pero lo que debe ser más que mero ser-ahí chupa la sangre de lo meramente ente-ahí, justamente de aquella caducidad que no se puede reducir a su concepto puro, sino que va adherida precisamente al sustrato no-conceptual. La pura tautología que propaga el concepto al negarse a determinarlo y en lugar de eso lo repite rígidamente es espíritu en cuanto acto de violencia. La afección de la jerga, que siempre quiere tener una, es equiparar la esencia –la «autenticidad»– al hecho más brutal de todos. La coacción a la repetición, sin embargo, delata un fracaso; el rebote del espíritu violento contra aquello que habría de pensar en tanto deba seguir siendo espíritu.

La violencia es inherente lo mismo a la forma lingüística que al núcleo de la filosofía heideggeriana; a la constelación en que coloca autoconservación y muerte. El hecho de que la muerte, con la cual el principio autoconservador amenaza en cuanto última ratio a los a él sometidos, sea transformada en la propia esencia de ese principio significa la teodicea de la muerte. De ningún modo sólo con no-verdad. El yo del idealismo que se pone absolutamente a sí mismo, que consiste por entero en sí, se convierte, según el conocimiento de Hegel, en su propia negación y se asemeja a la muerte: «La única obra y acto de la libertad universal es, por tanto, la muerte, y ciertamente una muerte que no tiene ningún ámbito interno ni cumplimiento, pues lo que se niega es el punto incumplido del sí-mismo absolutamente libre; es, por ende, la muerte más fría y más chata, sin más significado que cortar una cabeza de col o un sorbo de agua»[111]. Lo que, sin embargo, el Hegel decepcionado adujo contra la Revolución francesa y lo que por supuesto tocó la esencia violenta de la mismidad absoluta se convierte para Heidegger no tanto en motor de la crítica a aquélla como en algo ineludible y por tanto en un mandato. La violencia es complicidad con la muerte no sólo hacia fuera; el hecho de que

todo, incluido uno mismo, merezca sucumbir y de que por otra parte se siga el propio mezquino interés con un «¡bah!» despectivo siempre han concordado. Lo mismo que la particularidad, en cuanto ley de la totalidad, se cumple en la aniquilación, así también la obcecación que subjetivamente la acompaña tiene, a pesar de su aferramiento a la vida, algo de nihilista. –Desde Spinoza, la filosofía ha sido consciente, con claridad cambiante, de la identidad del sí-mismo y la autoconservación. Lo que en la autoconservación se afirma, el yo, es constituido al mismo tiempo por ésta, su identidad por lo en él no-idéntico. Esto vibra todavía en la más extrema sublimación idealista, la deducción kantiana de las categorías, donde los momentos en que se representa la identidad de la consciencia y la unidad de la consciencia que se conforma a partir de ellos se condicionan recíprocamente en contra del propósito deductivo en la medida en que se den sin más estos y no otros momentos. El «yo pienso» kantiano es únicamente el abstracto punto de referencia de un proceso de persistencia, nada autónomo frente a él; en tal medida ya sí-mismo en cuanto autoconservación. Sin duda, Heidegger, a diferencia de la abstracta unidad trascendental de Kant, tiene a la vista en su concepto de mismidad algo emparentado con el sujeto husserliano, por cierto fenomenológicamente reducido, pero –bajo la «puesta entre paréntesis» de su existencia empírica– completo, con todas sus vivencias[112]. Pero la mismidad concreta querida por Heidegger no cabe tenerla sin el sujeto empírico, de hecho; ninguna posibilidad pura de lo óntico, sino siempre al mismo tiempo óntica ella misma también. Sólo en la relación con su contenido, en éste, puede representarse algo bajo un sí-mismo; no lo óntico sustraído y el sí-mismo ontológico conservado como resto o como estructura de lo óntico en general; absurdo afirmar de algo de tal manera diluido que «exista auténticamente». Por eso Heidegger extiende dogmáticamente sólo y por entero en vano su concepto del ser-ahí en oposición a la identidad, mientras continúa sin interrupción la tradición de la doctrina de la identidad con la definición implícita del sí-mismo por su propia conservación. Desde luego contra su propósito, ha entrado en la protohistoria de la subjetividad en lugar de desvelar ontológicamente el ser-ahí como protofenómeno; pues no es tal. Pero a la intrínsecamente tautológica relación entre el sí-mismo y la autoconservación le da un giro como si, dicho kantianamente, fuera un juicio sintético; como si la autoconservación y su antítesis, la muerte, fusionada con el propio sentido de aquélla, fueran aquello por lo que la mismidad se

determina cualitativamente.

En cuanto Heidegger se explica abiertamente, también su categoría ser-ahí, lo mismo que en el pensamiento burgués de primera hora, se determina por el principio autoconservador y con ello por el ente que se afirma. Según sus propias palabras: «El elemento primario del "cuidado", el sí-de-antemano, quiere sin embargo decir: el ser-ahí existe en cada caso por mor de sí mismo»[113]. Por poco que quiera que este «por mor de sí mismo» se entienda naturalistamente, tampoco se puede eliminar el eco lingüístico en cuanto momento de la cosa; acabar con la categoría heideggeriana del «cuidado», que según él «forma la totalidad del todo estructural del ser-ahí»[114]. Según su voluntad, «el ser mismo de la totalidad debe entenderse como fenómeno existencial del ser-ahí en cada caso propio»[115], la orientación existencial debe ser ganada en el ser en cada caso propio. Esto asigna a la autoconservación la posición ontológica clave en el llamado análisis del ser-ahí. Pero con ello necesariamente también a la muerte. Ésta no meramente determina, en cuanto límite, la concepción heideggeriana del ser-ahí, sino que coincide, en el curso de su proyecto, con el principio de la mismidad abstracta que se retira absolutamente a sí y persevera en sí. «Nadie puede quitar al otro su morir», lo mismo que en el idealismo kantiano ningún yo al otro sus vivencias, sus «representaciones». La perogrullada confiere a lo en cada caso mío su improcedente *pathos*. Pero la muerte se convierte en el núcleo del sí-mismo en cuanto éste se reduce por completo a sí. Si se ha desprendido de todas las cualidades, en cuanto fáctico-contingentes, lo que queda es lo en doble sentido miserable de que debe morir: luego está muerto. De ahí el acento de esa frase: «La muerte *es*». La irreemplazabilidad de la muerte se convierte para la ontología de *Ser y tiempo* en el carácter esencial de la subjetividad misma; determina todas las demás determinaciones hasta el paso a aquella doctrina de la autenticidad que tiene en la muerte no sólo su medida, sino su ideal. La muerte se convierte en lo esencial del ser-ahí[116]. Si el pensamiento recurre a la individualidad absoluta aislada, entre las manos de hecho no le queda más que la mortalidad; todo lo demás deriva sólo del mundo, el cual, para Heidegger como para los idealistas, es secundario. «Con la muerte es inminente para el ser-ahí él mismo en su más propio poder-ser.»[117] La muerte se convierte en el vicario de Dios, para el que el Heidegger de *Ser y tiempo* todavía se era demasiado moderno. Incluso sólo pensar la posibilidad de abolir la muerte sería para él blasfemo; el ser para la

muerte en cuanto existencial está expresamente separado de la posibilidad de su abolición meramente –¡meramente!– óntica. Como, en cuanto horizonte existencial del ser-ahí, es absoluta, se convierte en lo absoluto en cuanto lo venerable. Se regresa al culto a la muerte; por eso desde el principio la jerga toleró bien el rearme. Hoy como entonces vale la contestación que Horkheimer dio a una fanática que dijo que Heidegger al menos había por fin vuelto a poner a los hombres ante la muerte: Ludendorff se ha ocupado de eso mucho mejor. La muerte y el ser-ahí están identificados, la muerte se convierte en una pura identidad en cuanto lo que le adviene a un ente y en absoluto a nadie más que a él mismo. Sobre lo más próximo y más trivial en la relación entre el ser-ahí y la muerte, su no-identidad sin más: que la muerte destruye al ser-ahí, que verdaderamente lo niega, sobre eso el análisis del ser-ahí resbala sin por su parte, desprenderse de la trivialidad. «La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del ser-ahí.»[118] Así hablan los profesores de instituto en *El despertar de la primavera* de Wedekind. La *characteristica universalis* del ser-ahí en cuanto algo mortal ocupa el lugar de lo que debe morir. Así es maniobrada la muerte a la posición de lo auténtico, el ser-ahí ontológicamente «distinguido»[119] por lo que de todos modos es; el juicio analítico se convierte en filosofema abisal, en lo particular del concepto la más vacía universalidad de éste; a la muerte, en cuanto «distinguida inminencia»[120], se le concede una condecoración. Si la experiencia filosófico-histórica de la ausencia de sentido ontológico desencadenó otrora el movimiento del filosofar heideggeriano, para su teoría de la muerte tal ausencia, la ceguera de lo inevitable, se convierte justamente en lo que falta. Con ello su pensamiento hace salir lo huero que suena en la jerga en cuanto se golpea en ella. Tautología y nihilidad se unen en santa alianza. La muerte sólo cabe experimentarla como algo sin sentido. Ése sería el sentido de la experiencia de la muerte y, puesto que ésta constituye el sentido del ser-ahí, el sentido de éste al mismo tiempo. La irrecuperable metafísica hegeliana, que tenía lo positivamente absoluto suyo en la totalidad de las negaciones, se interioriza hasta un punto adimensional, pero en tal construcción se convierte en la «furia del desaparecer»[121] hegeliana, en la teodicea inmediata de la aniquilación.

Pensar la identidad ha sido a lo largo de la historia algo mortal que todo lo devora. Virtualmente la identidad siempre busca la totalidad; el uno en cuanto el punto sin determinación y el todo-uno, igualmente sin determinación

puesto que no tiene ninguna determinación fuera de sí, son ellos mismos uno. Lo que no tolera nada más allá de sí mismo se entiende en Heidegger, igual que siempre en el idealismo, como todo. El más mínimo vestigio más allá de tal identidad sería tan insoportable como para el fascista el de otra índole en el último rincón del mundo. No en último término por eso quiere la ontología de Heidegger prescindir de cualquier facticidad; ésta desmentiría el principio de identidad, no sería de la esencia del concepto, el cual, justamente por mor de su omnipotencia, quisiera disimular que es concepto; los dictadores encarcelan a los que les llaman dictadores. Sin embargo, la identidad, que en rigor ya no sería idéntica con nada más que consigo misma, se aniquila a sí misma; si ya no va de otro, si ya no es identidad de algo, no es, como Hegel caló, en absoluto. La totalidad es, pues, también el agente de las ponderaciones de Heidegger sobre la muerte. Se aplican a la totalidad[122] como a lo constitutivamente preordenado a sus partes, que el predecesor de Heidegger, Scheler, ya había trasplantado de la en principio menos exigente psicología de la *Gestalt* a la metafísica. La totalidad fue en la Alemania prefascista la divisa de todos los fanáticos opuestos al sumariamente rechazado por anticuado siglo XIX. En particular se apuntaba al psicoanálisis; éste representaba a la Ilustración en general. En los años en torno a la primera publicación de *Ser y tiempo*, la doctrina de la precedencia del todo sobre las partes fascinaba como imagen guía a todo el pensamiento apologético lo mismo que hoy en día aún a los adeptos de la jerga. Heidegger se hizo traer abiertamente y sin complicaciones el concepto de los hábitos de pensamiento entonces en boga. Que la filosofía tenía que proyectar totalidad era para él tan dogmático como en otro tiempo sólo para un idealista la obligación con el sistema: «Así surge, pues, la tarea de situar en el tener-previo al ser-ahí como un todo. Esto, sin embargo, significa desarrollar de una buena vez la cuestión del poder-ser-total de este ente. En el ser-ahí, mientras es, falta en cada caso aún algo que él puede ser y será. A esta falta es inherente el "fin" mismo. El "fin" del ser-en-el-mundo es la muerte. Este fin, inherente al poder-ser, es decir, a la existencia, deslinda y determina la totalidad en cada caso posible del ser-ahí»[123]. El modelo cogitativo era especialmente sin duda la «buena forma» de la teoría de la *Gestalt*, un arquetipo de aquel acuerdo entre interior y exterior que la «consciencia en cuanto fatalidad» destruiría. La concepción porta por su parte las señales de la misma división científica del trabajo de la que despotrica su talante antimecanicista. La interioridad de los individuos

está para ella intacta más allá de la sociedad. Que haya una unidad redonda entre el sujeto y el mundo en torno depende del sujeto. La totalidad sólo podría serlo en la medida en que éste se opusiera irreflexivamente a la realidad. Con lo cual es la adaptación, la aquiescencia social, meta ya de una categoría según las apariencias tan puramente antropológica o existencial como la de totalidad; mediante la apriorística toma de partido a favor del sujeto tal como luego la ejerce la jerga en nombre del hombre, desaparece la meditación sobre si la realidad, con la que los hombres deben estar inmediatamente de acuerdo a fin de convertirse ellos mismos en totalidades, merece el acuerdo; si al final no es ésta, en cuanto heterónoma, la que les niega la totalidad, y si el ideal de totalidad no contribuye a la opresión de aquellos y al progresivo troceamiento de los carentes de poder. La atomización del hombre es también, en cuanto expresión de la situación global, la verdad; ésta cabría cambiarla con aquélla, no impugnarla en él y acusar de olvido del ser a los que la reconocen. La ligera incomodidad de Heidegger con un optimismo que con el descubrimiento de la forma estructurada antes de todo armazón mental se jactaba en secreto de haber demostrado a Dios en el laboratorio se agazapó en la retórica e involuntariamente cómica pregunta de si a la vista de la muerte podía hablarse de totalidad; pero la tesis de la estructuración inmediatamente dada, objetiva, le vino como anillo al dedo. Con una construcción auxiliar montó la obligación, aceptada sin más, con la totalidad, junto con la experiencia de la vida literalmente frágil, de la cual había menester a su vez el gesto de la seriedad insobornable. Es, según un esquema *hélas!* hegeliano por él casi mecánicamente aplaudido, *justement* la fragilidad del ser-ahí. La muerte lo convertiría en totalidad. La finitud, la caducidad del ser-ahí, lo compactaría como su principio. Como, a pesar de todos los fruncimientos de ceño, la negatividad es *tabou*, Heidegger piensa con la mira desviada. Si la filosofía pudiese determinar de alguna manera la estructura del ser-ahí, ambas cosas a la vez se convertirían para ella en troceadas y en el todo, en idénticas a sí y no-idénticas, y eso por supuesto llevaría a una dialéctica que atravesaría la proyectada ontología del ser-ahí. Pero en Heidegger, gracias a esa doctrina, de manera más ejemplar que en ninguna otra parte lo negativo, en cuanto la esencia, se convierte sencilla, no-dialécticamente, en lo positivo. Él ha incorporado la desde el punto de vista científico-psicológico limitada teoría de la totalidad a la filosofía; la antítesis del ente disperso frente al ser

eleáticamente unívoco es tácitamente contabilizada en el debe del pensamiento mecanicista –el chivo expiatorio primordial es Aristóteles–. Que éste, como repite incansable una de las expresiones más sospechosas, debe ser superado, tampoco Heidegger lo ha dudado lo más mínimo; tal talante le procuró la doble aureola de lo moderno y lo supratemporal. El lenguaje irracionalista de los lacayos de los años veinte deliraba con la «unidad de cuerpo y alma». La conexión de los momentos entes con el todo debía ser el sentido de los hombres reales, lo mismo que en el arte; según el modelo del *Jugendstil*, el consuelo se expande de manera estetizante por la desconsolada empiria. Evidentemente, la analítica heideggeriana de la muerte se contenta precavidamente con aplicar la categoría de totalidad a la del ser-ahí en lugar de a los individuos. La deuda con el teorema psicológico de la totalidad –léase: la renuncia a todo sesgo causal que sustraiga a la naturaleza las presuntas totalidades y las transfiera a la trascendencia del ser– acaba sin embargo por saldarse. Pues esta trascendencia no es justamente tal; no sobrepasa kantianamente la posibilidad de la experiencia, sino que se presenta como si la experiencia misma se percibiera a sí inmediata, irrefutablemente, por así decir cara a cara. Una ficticia proximidad corporal a los fenómenos ayuda al antiintelectualismo. El orgullo de ser dueño de éstos en cuanto indeformados se basa, implícitamente, en la sentencia según la cual el mundo estaría dividido en piezas cósicas por un pensamiento deshilachador, no por la institución social. Todavía se habla, según las reglas de entonces en el ramo de la filosofía, de análisis, pero éste ya no querría analizar nada.

El capítulo central de *Ser y tiempo* trata de «El posible ser-total del ser-ahí y el ser para la muerte»[124]. Se pregunta, como luego se demuestra de manera meramente retórica, «si este ente puede en cuanto existente en general ser accesible en su ser-total»[125]. La autoconservación ontologizada como cuidado podría contradecirla abiertamente «un posible ser-total de este ente»[126]. Heidegger no se queda en el hecho de que en su determinación ontológica del cuidado «como la totalidad del todo estructural del ser-ahí»[127]mediante la transposición del ente-ahí individual al ser-ahí ya se estipulaba la totalidad que luego él destapa circunstanciadamente. De modo inmanente a Heidegger cabe prever lo que más tarde expone con tanto aplomo: que la vida de un hombre se redondee en un todo como en una imagen bíblica y épica no se excluye a priori por el hecho de que todos deben

morir. Al esfuerzo de fundamentar la totalidad existenciaria Heidegger puede haberse visto obligado por lo innegable de que la vida de los individuos hoy en día escaparía a la totalidad[128]. Ésta debe sobrevivir contra la experiencia histórica. A este efecto la totalidad del ente, en lo cual desemboca la teoría de Heidegger –a la jerga esto se le convierte en la «afección»–, es segregada, según un acreditado procedimiento, del ente meramente sumativo, «en el cual aún falta algo»[129]. El último tiene «el modo de ser de lo a mano»[130]; a lo cual se contrapone la totalidad elevada a totalidad existenciaria más allá de la vida empíricamente individual. «El junto-con del ente como el cual es el ser-ahí "en su transcurso" hasta haber completado "su curso" no se constituye por medio de un remiendo "corriente" de un ente que por sí mismo está ya en alguna forma y "en algún lugar a la mano". El ser-ahí no es sólo junto-con cuando se ha llenado su aún-no, tanto menos que justamente entonces ya no es. El ser-ahí siempre existe en cada caso ya justamente de tal manera que siempre le pertenece su aún-no.»[131]Esto vale sólo en la medida en que en el concepto de ser-ahí ya se ha pensado la mortalidad, en la medida en que se supone la filosofía de Heidegger. Como para el ontólogo la totalidad no puede ser la unidad de todo el contenido de la vida real, sino que, cualitativamente, debe ser un tercero, la unidad no es buscada en la vida en cuanto algo en sí armonioso, articulado y continuo, sino en el punto que limita la vida y la aniquila junto con su totalidad. En cuanto no ente, o al menos en cuanto ente sui géneris fuera de la vida, este ente sería, a su vez, ontológico: «Pero este no junto-con perteneciente a un tal modo del junto-con, el faltar en cuanto suspensión, no puede de ninguna manera determinar ontológicamente el aún-no que como muerte posible pertenece al ser-ahí. Este ente no tiene en general el modo de ser de algo intramundamente a la mano»[132]. La muerte se convierte, sustraída a la facticidad, en la fundadora ontológica de la totalidad. Pero con ello en lo conferidor de sentido en medio de aquel troceamiento en cuanto el cual la topografía ontológica registra la consciencia atomizada de la era tardoindustrial, según el hábito cogitativo no puesto en duda por Heidegger, que equipara sin más un todo estructural con su propio sentido, aunque fuera la contradicción de todo sentido. Según esto, de la muerte, la negación del ser-ahí, se predica el ser con énfasis[133]. Constituyente ontológico del ser-ahí, sólo la muerte pertrecha a éste con la dignidad de la totalidad: «La muerte en cuanto fin del ser-ahí es la posibilidad más propia, irreferente, cierta y en cuanto tal indeterminada, irrebasable del

ser-ahí»[134]. Con ello responde entonces Heidegger a su propia pregunta inicial, meramente formulada con el fin de la refutación: «Por eso la conclusión formal del aún-no del ser-ahí, del que se hace además la exégesis ontológicamente inadecuada que lo explica como suspensión, no insiste correctamente en la no-totalidad del ser-ahí. El fenómeno del aún-no, tomado del sí-de-antemano, está tan lejos de ser, al igual que la estructura del cuidado en general, una instancia contra un posible ser-total existente, que este sí-de-antemano es lo único que hace posible un tal ser para el fin. El problema del posible ser-total del ente que en cada caso somos nosotros mismos insiste correctamente si la cura como constitución fundamental del ser-ahí "conecta" con la muerte como la posibilidad extrema de este ente»[135]. El ser-ahí se convertiría ontológicamente en el todo gracias a la muerte, que lo desgarra ónticamente. Pero ésta sería auténtica en cuanto lo sustraído al «se». Para ello tiene que aguantar su irreemplazabilidad. Al censurar Heidegger todas las posiciones reales pensables con respecto a la muerte como manifestaciones del «se» –es más, según su veredicto meramente el «se» habla precisamente «de la muerte como "caso" que se presenta constantemente»–[136], extirpa su muerte auténtica, lo más real de todo y, sin embargo, más allá de la facticidad. Irreemplazable, la muerte se convierte en aconceptual, lo mismo que el puro esto-ahí; su concepto la tomaría ya anticipadamente y la reemplazaría como todo concepto lo bajo él comprendido. Con el mismo aliento, sin embargo, Heidegger calumnia a la facticidad, la única que le permite hablar de irreemplazabilidad; pues la muerte en cuanto concepto universal designaría la de todos y no ya la en cada caso propia. La muerte como acontecimiento, precisamente la fáctica, no debe ser la muerte auténtica; por eso la muerte ontológica tampoco es en absoluto tan temible. «La publicidad del convivir cotidiano "conoce" de la muerte como suceso que ocurre constantemente, como "caso de muerte". Este o aquel próximo o lejano "muere". Día a día y hora a hora "mueren" desconocidos. "La muerte" sucede como acontecimiento conocido que ocurre intramundamente. En cuanto tal permanece en el no-sorprender característico de lo que sucede cotidianamente. El "se" ya se ha asegurado una interpretación también para este acontecimiento. El habla expresa o también mayoritariamente elusiva, "fugaz", quiere decir al respecto: al fin y al cabo también se muere alguna vez, pero por lo pronto no le toca a uno»[137]. En el celo de la distinción entre la muerte como acontecimiento y como lo auténtico, Heidegger no se

arredra ante el sofisma: «El análisis del “se muere” descubre inequívocamente el modo-de-ser del cotidiano ser para la muerte. Ésta se entiende en tal habla como un algo indeterminado que ha de llegar alguna vez de cualquier parte, pero que por lo pronto es para uno mismo algo aún no dado y, por tanto, no amenazador. El “se muere” difunde la opinión de que la muerte alcanzaría por así decir al “se”. La interpretación pública del ser-ahí dice “se muere” porque con ello otro cualquiera y uno mismo puede persuadirse de que: en ningún caso precisamente yo; pues este “se” es el nadie»[138]. La interpretación de que la muerte alcanzaría por así decir al «se» presupone ya la hipóstasis heideggeriana de los existenciales, cuyo lado negro es el «se», y desprecia falseándolo lo justo que esa habla expresa por muy gastada que esté: que la muerte sería una determinación universal, que abarca lo mismo al álter ego que al propio. Si uno dice «se muere», se incluye, en todo caso eufemísticamente, a sí; el aplazamiento objetado por Heidegger, sin embargo, sí acierta, el hablante debe realmente de seguir viviendo, de lo contrario no hablaría. Por lo demás tales argumentaciones provocadas por Heidegger se mueven en una esfera de estupidez que por su parte desmiente la autenticidad que en ella debe cristalizar como piedra filosofal; si algo conviene al «se», es tal pro y contra. El «acaecimiento» poco estimado por Heidegger y que «no pertenece propiamente a nadie»[139] pertenece del todo, como se suele decir, a alguien, a saber, al que muere; únicamente una filosofía solipsista podría reconocer a la muerte de «mí» un *prius* ontológico frente a la de cualquier otro. También la muerte se hace enfáticamente más experimentable en la de otro que en la propia. El Schopenhauer del cuarto libro de *El mundo como voluntad y representación* no dejó escapar esto: «También en él, como en el animal, que no piensa, reina como situación permanente aquella seguridad que surge de la más íntima consciencia de que él es la naturaleza, el mundo mismo, en virtud de la cual a ningún hombre intranquiliza notablemente la idea de una muerte cierta y nunca lejana, sino que todos siguen viviendo como si todos tuvieran que vivir eternamente; lo cual llega tan lejos que podría decirse que nadie tiene un convencimiento auténticamente vivo de la certeza de su muerte, pues de ser así no habría tan gran diferencia entre su estado de ánimo y el de un condenado a muerte; sino que cada uno reconoce ciertamente esa certeza *in abstracto* y teóricamente, pero la deja a un lado, como a otras verdades teóricas pero que no son aplicables a la praxis, sin de ningún modo aceptarlas

en su consciencia viva»[140]. Para Heidegger en el «se» confluyen turbiamente, lo cual es un mero derivado ideológico de la relación de canje, los *idola fori* de los discursos fúnebres y las esquelas mortuorias, y la humanidad, que no-identifica a los otros, sino a sí con el otro, empuja más allá del hechizo de la mismidad abstracta y cala a ésta en su mediación. La condena general sobre aquella zona que la filosofía, de manera bastante ambigua, llamó la intersubjetividad, espera la victoria sobre la consciencia reificada por parte de un sujeto supuestamente exento de reificación, primario, que en verdad es algo tan poco inmediato y primero como cualquier otra cosa. «La muerte», rezan las frases clave de Heidegger, «es la posibilidad más propia del ser-ahí. El ser para ella abre al ser-ahí su más propio poder-ser, en el que va sin más del ser del ser-ahí. En él puede hacérsele patente al ser-ahí que en la señalada posibilidad de sí mismo queda arrancado al "se", es decir, precursando puede arrancarse en cada caso ya a él»[141]. La muerte se convierte en la esencia de lo mortal, contra lo más próximo, que sea ahí, y por tanto artificialmente, en algo más allá del ente, salvado del «se» y contrafigura sublimada de éste, lo auténtico; la autenticidad es la muerte. La soledad del individuo en la muerte, el hecho de que su «irreferencialidad» singulariza «al ser-ahí en sí mismo»[142], se convierte en sustrato de la mismidad. Esto totalmente sobre sí mismo es la más extrema consolidación del «se» del sí-mismo, el arquetipo de la obstinación, en la autonegación. De hecho, la abstracta mismidad in extremis, el rechinar de dientes que no dice nada más que yo, yo, yo, es tan fútil como aquello en que el sí-mismo se convierte en la muerte; pero el lenguaje de Heidegger infla esto negativo hasta convertirlo en lo sustancial. Ése es el contenido del que luego se sacaron los patrones para el procedimiento formal de la jerga. La doctrina de Heidegger se torna involuntariamente una exégesis del impertinente chiste: «Gratis es la muerte, y cuesta la vida». Se enamora de la muerte en cuanto lo presuntamente sustraído sin más a la relación universal de canje; se engaña sobre el hecho de que permanece encerrada en el mismo ciclo fatal que la relación de canje, a la cual sublima como el «se». En cuanto lo absolutamente ajeno al sujeto, la muerte es modelo de toda reificación. Sólo la ideología la celebra como remedio contra el canje, al cual ella rebaja a la forma más desesperanzada de eternidad en lugar de ser redimido por el canje justo al cumplirse por fin de modo justo. Si para Heidegger como justificación del ser-ahí este mismo, por mor de su

ignominiosa figura histórica, no basta, entonces únicamente su aniquilación sería él mismo. Surge como máxima suprema que las cosas son así, que hay que conformarse –positivamente: adaptarse–, el lamentable mandamiento de que hay que obedecer a lo que es. Ni siquiera obedecer; el ser-ahí no tiene ninguna elección en absoluto, por eso la muerte es frente a él tan ontológica. Si se llamase no-ideológico a un pensamiento que aproximara la ideología al valor límite de la nada, entonces Heidegger sería no-ideológico. Pero su pretensión de abrir el sentido del ser-ahí convierte una vez más su operación en ideología, análogamente a como hace el discurso hoy en día en boga sobre la pérdida de ideología que da en la ideología y apunta a la verdad.

Con la frase «El "se" no deja brotar el coraje para la angustia ante la muerte»[143], Heidegger desenmascara de hecho estados de cosas de la ideología, el intento de integración de la muerte en la misma inmanencia social que no tiene ningún poder sobre la muerte, como, por ejemplo, en la parodia de Evelyn Waugh *The Loved One*. No pocas formulaciones de Heidegger se aproximan mucho al mecanismo de represión de la muerte: «Mas la tentación, el aquietamiento y la alienación caracterizan el modo-de-ser del caer. El cotidiano ser para la muerte es en cuanto cadente una constante huida ante ella»[144]. Sin embargo, la alienación designa una relación social: incluso aquella con la muerte; el hombre y las instituciones de la piedad reproducen comercialmente la voluntad inconsciente de olvidar aquello ante lo que se debe tener angustia. No son menester ni la ontología fundamental ni su nomenclatura para llegar a consideraciones como: «El "se" procura de este modo una tranquilización permanente respecto de la muerte. En el fondo esto no vale sólo para el moribundo, sino otro tanto para los "consoladores". Y ni siquiera en el caso de fallecer debe ser perturbada e inquietada por el acontecimiento la publicidad en su procurada incuria. En el morir de los otros se ve sin embargo no rara vez una inconveniencia social, cuando no toda una falta de tacto, de que debe guardarse a la publicidad»[145]. Así, ya el asesor Brack de Ibsen había comentado el suicidio de Hedda Gabler con la apostilla: «Esas cosas no se hacen». Heidegger, que no quiere encanallarse con la psicología, ha calado psicológicamente la esencia reactiva de la integración de la muerte. En *Ser y tiempo* eso se pone en clave: «Pero, con la cadente huida ante la muerte, la cotidianidad del ser-ahí atestigua que también el "se" mismo está determinado en cada caso ya como ser para la muerte, incluso cuando no se

mueve expresamente dentro de un “pensar en la muerte”. Para el ser-ahí va constantemente, también en la cotidianeidad del término medio, de este poder-ser más propio, irreferente e irrebasable, aun cuando sólo en el modo del procurar de una indiferencia no importunada frente a la más extrema posibilidad de su existencia»[146]. Pese a todo, no penetra lo suficiente para, en la convulsión del «disfrutad de la vida», en ese bobo lugar común que él con razón desprecia, «se muere también alguna vez, pero de momento aún no»[147], sentir y respetar la desesperación que éste reprime. La protesta contra la represión de la muerte tendría su lugar en una crítica de la ideología liberal: debería recordar la naturalidad que la cultura niega porque ésta misma, en cuanto dominio, continúa la naturalidad en lo que se desconoce como antítesis de la naturaleza. Pero, al igual que el fascismo, defiende la más brutal figura de la naturalidad contra la mediada, sublimada. El ser para la muerte heideggeriano se opone irracionalmente a su irracional represión. Ésta es impuesta por la vida convencionalizada, modelada según la forma de las mercancías; no por una estructura del ser, por negativa que fuera. Es pensable una situación social en la que los hombres ya no tuvieran que reprimir la muerte, quizá pudieran experimentarla de otro modo que con angustia, la marca del crudo estado de naturaleza que la doctrina de Heidegger eterniza con palabras supranaturalistas. La muerte se reprime por autoconservación obcecada; de su horror participa la represión misma. En una vida ya no deformada, denegadora, que ya no engañara a los hombres acerca de lo suyo, éstos sin duda ya no necesitarían esperar primero en vano que se les concediera lo denegado y por consiguiente tampoco en absoluto temer ya tanto perderlo, por muy profundamente que tal angustia esté encarnada en ellos. Sin embargo, del hecho de que los hombres reprimen la muerte no cabe deducir que ella misma sería lo auténtico; el que menos Heidegger, que se cuida de atestiguar autenticidad a aquellos que no reprimen la muerte.

La ontologización de la muerte es caracterizada por Heidegger, en una especie de acto filosófico fallido, con el hecho de que su certidumbre es cualitativamente superior a los demás fenómenos; por supuesto, él abjura de ello mediante la referencia a la cotidianeidad: «Con el caracterizado encontrarse cotidiano, la superioridad “angustiosamente” preocupada, aparentemente exenta de angustia frente al “hecho” cierto de la muerte, concede a la cotidianeidad una certidumbre “superior” a la sólo

empírica»[148]. El «superior» tiene, a pesar de las comillas, la fuerza probatoria de la confesión de que la teoría sancionaría la muerte. El partisano de la autenticidad comete el pecado del que acusa a las *minores gentes* del «se». Mediante la autenticidad de la muerte escapa a ésta. Lo que ahí se anuncia con certeza superior a la meramente empírica la limpia tan falsamente de la miseria y el hedor del reventar animal como sólo una muerte wagneriana de amor o redención, análogamente a la inserción de la muerte en la higiene que Heidegger imputa a los inauténticos. Mediante lo que la alta estilización de la muerte como autenticidad calla se convierte él en cómplice de lo que ella tiene de atroz. Incluso en el cínico materialismo de la sala de autopsias es esto más sinceramente reconocido, objetivamente denunciado con más fuerza, que en las tiradas ontológicas. Éstas tienen como núcleo la supraempírica certeza de la muerte como algo existencialmente diseñado para el ser-ahí; la pureza de la experiencia repercute en lo que sin metáfora fue antaño, pureza como ausencia de suciedad. Pero la muerte no es en ningún sentido pura; tampoco nada apodíctico. De lo contrario, las promesas de las grandes religiones estarían olvidadas del ser. Sin embargo, de ningún modo se ha menester de ellas aquí. Lo mismo que no pocos organismos inferiores no mueren en el mismo sentido que los superiores, individualizados, así a la vista del potencial de la disposición sobre procesos orgánicos que va adquiriendo perfil no cabe a fortiori descartar la idea de la abolición de la muerte. Puede ser muy inverosímil; sin embargo, se puede pensar lo que desde el punto de vista ontológico-existencial ni siquiera se podría pensar. Pero la afirmación de la dignidad ontológica de la muerte se hace nula ya ante la posibilidad de que en ella, según el lenguaje de Heidegger de una manera óntica, algo cambie; al sofocar Heidegger en germen, como dicen los inquisidores, semejantes esperanzas, el auténtico habla por todos aquellos que, en cuanto oyen hablar de ese potencial, entonan el coro de que nada sería peor que si ya no hubiera muerte. Es lícita la presunción de que siempre se trata de los adeptos a la jerga. El entusiasmo a favor de la eternidad de la muerte prolonga la amenaza con ella; políticamente hace campaña a favor de la inevitabilidad de las guerras. Kant, que admitió la inmortalidad entre las ideas, no se abandonó a esa clase de profundidad en la que nada prospera más que la confirmación de lo harto acostumbrado. Con la restauración de la transición de lo inorgánico a la vida se modificaría a fondo el horizonte existenciario de la muerte en Heidegger. En ninguna parte podrían ser más

alérgicos que aquí su filosofía y todo lo que con ella va nadando hasta los últimos canales de desagüe de la creencia alemana en el ser. El acuerdo con el ente que motiva su desplazamiento al ser vive de la complicidad con la muerte. En la metafísica de ésta se cuece todo el infortunio al que se condena físicamente la sociedad burguesa por medio de su propio proceso de movimiento.

Bajo cuerda, la doctrina del «precursar» en cuanto el auténtico ser para la muerte, la «posibilidad de una anticipación existencial de todo el ser-ahí, es decir, la posibilidad de existir como poder-ser total»[149], se transforma en lo que el ser para la muerte no querría ser y sin embargo tiene que ser si es que se quiere decir algo más que una tautología, a saber: un comportamiento. Ciertamente nada se dice de en qué se diferencia este comportamiento del hecho de que se ha de morir, pero sin embargo debe recibir su dignidad en una aceptación sin lenguaje ni reflexión de tal haber-de. «Pero el precursar no esquiva la irrebasabilidad como el inauténtico ser para la muerte, sino que se pone en libertad para ello. El ponerse, precursando, en libertad para la muerte propia libera de la perdición en las posibilidades que contingentemente se ofrecen, de tal manera ciertamente que ante todo hace comprender y elegir auténticamente las posibilidades fácticas que están antepuestas a la irrebasable. El precursar abre a la existencia como posibilidad extrema la abnegación y rompe así todo aferrarse a la existencia en cada caso alcanzada.»[150] Sólo rara vez tienen las palabras de Heidegger tanta verdad como las últimas. La meditación del hombre sobre sí mismo en cuanto naturaleza sería al mismo tiempo la reflexión crítica del principio de autoconservación; la vida correcta, sin duda una que no se aferre «a la existencia en cada caso alcanzada». Pero al extrapolar en la doctrina heideggeriana tales modos de comportamiento de la muerte a partir del ser-ahí en cuanto el sentido positivo de ésta, al incluso consolidarse en su abnegación el sí-mismo como instancia, Heidegger echa a perder lo que consigue. La resignación se anquilosa hasta la obstinación, que hace de la disolución del sí-mismo la posición de éste, la inflexibilidad estoica; mediante la tenaz identificación con el sí-mismo se convierte en la absolutización del principio negativo. A la obstinación están encadenadas todas las categorías a través de las cuales luego Heidegger explica el auténtico ser para la muerte: la posibilidad de la muerte debe «ser aguantada»[151]; lo que debiera ser otra cosa que la rigidez y la violencia

acrecienta ésta al extremo. Para Heidegger el sujeto nunca es tan auténtico como en ese aguantar, según el arquetipo, por ejemplo, del yo que soporta un máximo de dolor. Incluso lo que contrasta con la rigidez del sí-mismo porta lingüísticamente los rasgos de su violencia: él lo denomina un «romper»[152]. Lo mismo que para él el ser ahí –el sujeto– es la muerte, así el ser para la muerte es sujeto, pura voluntad. Una resolución ontológica no puede preguntar para qué muere. La intacta mismidad tiene la última palabra. «Esta señalada apertura auténtica, que en el ser-ahí mismo la conciencia de éste atestigua –el proyectarse, silencioso y dispuesto a la angustia, en el más propio ser-culpable–, la llamamos la resolución.»[153] Pero el coraje para la angustia sería la vida recta, no-ideológica, sólo en la medida en que ya no necesitase prestarse como ideología para todo lo que cabe temer.

La jerga de la autenticidad es ideología en cuanto lenguaje, abstracción hecha de todo contenido particular. El sentido lo afirma mediante el gesto de esa dignidad con que Heidegger reviste la muerte. También la dignidad es de esencia idealista. Una vez el sujeto se imaginó como una pequeña deidad en la consciencia de su propia libertad, lo mismo que como legislador soberano. Tales motivos han sido extirpados en la dignidad de tono heideggeriano: «Pero ¿de qué otro modo podría llegar jamás una humanidad al agradecer originario si el favor del ser, por medio de la abierta referencia a sí mismo, no le concediese al hombre la nobleza de esa pobreza en la que la libertad del sacrificio esconde el tesoro de su esencia? El sacrificio es la despedida del ente en el camino que conduce a la preservación del favor del ser. El sacrificio puede ciertamente ser preparado y favorecido por el trabajar y el producir en el ente, pero nunca ser consumado por estos medios. Su consumación procede del empeño desde el que cada hombre histórico actúa –también el pensar esencial es un actuar–, que conserva al ser-ahí adquirido para la preservación de la dignidad del ser. Este empeño es la ecuanimidad, que no deja que se impugne la oculta disposición para la esencia de despedida de todo sacrificio. El sacrificio se encuentra en casa en la esencia del acontecimiento, en cuanto el cual el ser reclama al hombre para la verdad del ser. Por eso, el sacrificio no tolera ningún cálculo por el que siempre no se hace sino contabilizar una utilidad o inutilidad, por altos o bajos que se hayan puesto los fines. Esta contabilidad deforma la esencia del sacrificio. La persecución de fines enturbia la claridad del temor, dispuesto a la angustia; del coraje para el sacrificio, que se atreve a asumir la vecindad a lo

indestructible»[154]. La solemnidad de estas frases, en las que la dignidad, por lo demás en cuanto la del ser y no la de los hombres, desempeña su papel, se diferencia de los entierros secularizados únicamente por el entusiasmo por el sacrificio irracional: así quizá hablaran los oficiales de aviación cuando, de retorno de una ciudad recién arrasada, bebían champán a la salud de los que no regresaron. La dignidad nunca fue mucho mejor que la actitud de autoconservación, que se las da de más; la criatura imita al creador. En ella se mediatizaba una categoría feudal de la que la sociedad burguesa se sirve póstumamente para la legitimación de su jerarquía. Siempre tuvo tendencia al fraude, tal como en ocasiones festivas lo pone de manifiesto la presunción de los dignatarios de mentalidad conforme a lo prescrito. La dignidad heideggeriana es una vez más la sombra de tal ideología prestada; en lugar del sujeto, que de todos modos fundó la suya en la pretensión pitagórica, todo lo problemática que se quiera, de que él sería el buen ciudadano de un buen Estado, únicamente aparece todavía el respeto que el sujeto merecería porque ha de morir como todos los demás. En tal medida es Heidegger involuntariamente demócrata. La identificación con lo inevitable es, en cuanto sacrificio, todo el consuelo de la filosofía de la consolación: la última identidad. El gastado principio de la autoconservación del yo, que se sostiene orgulloso conservando su vida a costa de los demás, es revalorizado por la muerte que lo extingue. La filosofía heideggeriana se cerró a lo que antaño era la puerta a la vida eterna; en lugar de eso, adora la pesadez y el tamaño de la puerta. El vacío se convierte en *arcanum* del éxtasis permanente de un numen taciturno. También en las personas reservadas es a menudo incierto si la profundidad de su interioridad, tal como la dan a entender, tiembla ante la profanación, o si su frialdad tiene tan poco que decir como cualquier otra cosa a ella. El resto es piedad, en el caso más humano sentimientos bullendo sin amparo de aquellos a los que se les muere alguien al que han amado, en el peor lo *convenu* que santifica la muerte con la idea de una voluntad divina y una gracia divina, aun allí donde la teología ha empalidecido. Eso es explotado por el lenguaje y se convierte en el esquema de la jerga de la autenticidad. Su muy digna conducta es una formación de reacción a la secularización de la muerte; el lenguaje quiere apresar lo huidizo sin creerlo ni nombrarlo. La muerte desnuda se convierte en el contenido del discurso, que éste sólo tendría en algo trascendente. Lo falso de la dotación de sentido, la nada en cuanto algo, engendra la mendacidad lingüística. Así quiso el

Jugendstil insuflar a partir de sí sentido, en negación abstracta, a una vida experimentada como vacía de sentido. Su quimérico manifiesto estaba grabado en las nuevas tablas de Nietzsche. Nada semejante puede arrancársele ya voluntariamente al ser-ahí tardoburgués. Por eso es arrojado el sentido a la muerte. Así concluían los dramas tardíos de Ibsen, donde la autodestrucción libremente consumada de una vida enmarañada sin salida del convencionalismo se descarga desde la acción, como si fuera la consumación, rayana ya con la purificadora muerte de la incineración laica. Pero la forma dramática dejaba abierta la inutilidad; el sentido subjetivamente consolador de la autoconservación resultaba objetivamente desconsolador. La última palabra la tenía la ironía trágica. Cuanta menos fuerza tiene entonces socialmente el individuo, tanto menos puede percatarse con calma de su propia impotencia. Igualmente debe esponjarse hasta la mismidad, lo mismo que su futilidad hasta lo auténtico, hasta el ser. De la involuntaria parodia de Heidegger llevada a cabo por un autor que uno tras otro publicó libros con los títulos de *Encuentro con la nada* y *Encuentro con el ser* no debe en absoluto culparse a él, sino al modelo, que se cree por encima de tales depravaciones. Tampoco Heidegger se encontró con la nada más que para una superior propedéutica del ser. La cadencia heideggeriana se profetiza en el estudio de Schiller sobre la dignidad como un cerrarse o afianzarse en sí mismo: «Si en teatros y salones de baile se tiene ocasión de observar la gracia afectada, la falta de dignidad se puede estudiar a menudo en los despachos ministeriales y en los gabinetes de los eruditos (principalmente en las universidades). Si la verdadera dignidad se contenta con impedir el dominio del afecto y pone límites al instinto natural sólo allí donde éste quiere hacer de amo, en los movimientos involuntarios, la falsa dignidad rige también con férreo cetro los voluntarios, suprime tanto los movimientos morales, que son sagrados para la verdadera dignidad, como los sensoriales, y borra todo el juego mímico del alma en los rasgos del semblante. No sólo es rigurosa con la naturaleza que se resiste, sino dura con la que se somete, y busca su ridícula grandeza en el avasallamiento y, donde no puede lograrlo, en su ocultación. Ni más ni menos que si hubiera jurado odio implacable a todo lo que se llama naturaleza, mete el cuerpo en largas y plegadas vestiduras que esconden toda la contextura humana, limita el uso de los miembros con un molesto aparato de adornos inútiles y hasta corta el cabello para reemplazar el don de la naturaleza por una hechura del arte. Si la verdadera dignidad, que nunca se

avergüenza de la naturaleza sino sólo de la bárbara, sigue siendo libre y franca aun allí donde se contiene; si en los ojos brilla el sentimiento y por la frente elocuente se extiende el espíritu risueño y sereno, la gravedad arruga la suya, se encierra misteriosamente en sí misma y vigila con todo cuidado sus rasgos como un comediante. Todos los músculos de su rostro están en tensión, toda verdadera expresión natural desaparece y el hombre entero es como una carta sellada. Pero la falsa dignidad no siempre desacierta al sujetar el juego mímico de sus rasgos a una rigurosa disciplina, porque quizá podría delatar más de lo que se quisiera poner de manifiesto, una precaución de la que por supuesto no tiene necesidad la verdadera dignidad. Ésta sólo dominará a la naturaleza, nunca la ocultará; en la falsa, por el contrario, la naturaleza sólo domina tanto más violentamente por dentro al estar sometida por fuera»[155]. Para el kantiano que creía en la disyunción de precio y dignidad de su maestro, la segunda era aún algo deseable. Esto le quitaba la visión plena a la que tanto se acercó el gran escritor: que a la dignidad le es inmanente su forma de caída, algo observable en cuanto los intelectuales se congracian con el poder que no tienen y al que tendrían que resistir. En la jerga de la autenticidad se derrumba al fin la dignidad kantiana, aquella humanidad que no tiene su concepto en la autorreflexión, sino en la diferencia de la animalidad oprimida.

[1] Theodor W. ADORNO, *Das getreue Korrepetitor. Lehrschriften zur musikalischen Praxis* [ed. cast.: *El fiel correpetidor. Instrucciones para la praxis musical,* Madrid, Akal, de próxima publicación], Fráncfort, 1963, p. 218.

[2] Cfr. Walter BENJAMIN, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit [La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica],* en *Schriften I,* Fráncfort, 1955, en p. 374.

[3] Otto Friedrich BOLLNOW, *Neue Geborgenheit [Nuevo amparo],* Stuttgart, 1956, p. 205

[4] Cfr. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Halle, ^{3}1931, pp. 173 ss., § 37 [ed. cast.: *El ser y el tiempo,* México, Fondo de Cultura Económica, 1974, pp. 192 ss.].

[5] *Himmelsfahrtkommando*: por mor de la coherencia con el contexto, se ha mantenido la traducción literal, «comando de ascensión a los cielos», en lugar de la acuñada de «comando suicida». *[N. del T.]*

[6] Cfr. Heidegger, *op. cit.*, p. 154 [ed. cast.: *op. cit.*, pp. 172 ss.].

[7] Ulrich SONNEMANN, *Das Land der unbegrenzten Zumutbarkeiten. Deutsche Reflexionen [El país de las cosas razonablemente exigibles. Reflexiones alemanas],* Reinbeck bei Hamburg, 1965, pp. 196 ss.

[8] Karl JASPERS, *Die geistige Situation der Zeit [La situación espiritual de la época]*, Berlín, 21947, p. 169 [ed. cast.: *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, Madrid, Labor, 1933, p. 184].

[9] *Ibid.* [ed. cast.: *ibid.*, p. 185].

[10] *Op. cit.*, pp. 127 ss. [ed. cast.: *op. cit.*, p. 141].

[11] Otto Friedrich Bollnow, *op. cit.*, pp. 26 ss.

[12] *Op. cit.*, p. 51.

[13] *Op. cit.*, p. 57.

[14] *Op. cit.*, p. 61.

[15] *Ibid.*

[16] *Op. cit.*, p. 63.

[17] *Op. cit.*, p. 100.

[18] Jaspers, *op. cit.*, p. 128 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 142].

[19] Cfr. *Gruppenexperiment, Frankfürter Beiträge zur Soziologie [Experimento con grupos, Contribuciones frankfurtianas a la sociología]*, vol. 2, Fráncfort, 1955, pp. 482 ss.

[20] Jaspers, *op. cit.*, p. 146 [ed. cast.: *op. cit.*, pp. 160 ss.].

[21] *Op. cit.*, pp. 147 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 161].

[22] Heinz SCHWITZKE, «Drei Grundthesen zum Fernsehen», *Rundfunk und Fernsehen [Radio y televisión]*, fascículo 2, Hamburgo, 1953, pp. 11 ss.

[23] Bollnow, *op. cit.*, pp. 37 ss.

[24] *Op. cit.*, p. 170.

[25] Cfr. Theodor W. ADORNO, *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Fráncfort, 1963, p. 137 [ed. cast.: *Intervenciones. Nueve modelos de crítica*, Caracas, Monte Ávila, 1969, pp. 127 ss.].

[26] Jaspers, *op. cit.*, pp. 142 ss. [ed. cast.: *op. cit.*, p. 157].

[27] Gottfried KELLER, *Der grüne Heinrich*, IV/2 [ed. cast.: *Enrique el verde*, Madrid, Espasa, 2002], pp. 693 ss., citado en Friedrick POLLOCK, «Sombarts "Widerlegung" des Marxismus» [«La "refutación" del marxismo por Sombart»], *Beihefte zum Archiv für der Geschichte des Sozialismus und der Arbeitsbewegung [Suplementos al archivo para la historia del socialismo y del movimiento obrero]*, Carl Grünberg (ed.), fascículo 3, Leipzig, 1926, p. 63.

[28] Wilhelm GREBE, *Der tätige Mensch. Untersuchungen zur Philosophie des Handelns [El hombre activo. Investigaciones sobre la filosofía de la acción]*, Berlín, 1937, citado en Theodor W. Adorno, «Rezension», *Zeitschrift für Sozialforschung [Revista para la investigación social]*, 8 (1939-1940), pp. 235 ss.

[29] *Jägermeister* [«Maestro cazador»], *Alte Klosterfrau* [«Anciana monja de clausura»], *Schränke* [«Armarios»] son conocidos nombres de vinos y licores. *[N. del T.]*

[30] Cfr. Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947, pp. 20 ss. [ed. cast.: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1997, pp. 63 ss.].

[31] JASPERS, *Die philosophische Glaube*, Múnich, 1948, p. 125 [ed. cast.: *La fe filosófica*, Buenos Aires, Losada, 1953, p. 125].

[32] JASPERS, *Vernunft und Existenz*, Múnich, 1960, pp. 88 ss. [ed. cast.: *Razón y*

existencia, Buenos Aires, Nova, 1959, p. 97].

[33] Cfr. Heidegger, *op. cit.*, pp. 260 ss.; también p. 43 [ed. cast.: *op. cit.*, pp. 291 ss. y 54 ss.].

[34] HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens,* cit., p. 13 [ed. cast.: *Desde la experiencia del pensamiento,* cit., 1986, p. 73].

[35] HEIDEGGER, *Über den Humanismus,* Fráncfort, 1949, p. 29 [ed. cast.: *Carta sobre el humanismo,* Madrid, Taurus, 1970, p. 40].

[36] Cfr. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, cit., p. 15 [ed. cast.: *De la experiencia del pensamiento,* cit., p. 75].

[37] *Op. cit.*, p. 12 [ed. cast.: *op. cit.,* p. 72].

[38] *Op. cit.*, p. 22 [ed. cast.: *op. cit.,* p. 82].

[39] *Op. cit.*, p. 27 [ed. cast.: *op. cit.,* p. 87].

[40] *Op. cit.*, p. 19 [ed. cast.: *op. cit.,* p. 79].

[41] *Op. cit.*, p. 23 [ed. cast.: *op. cit.,* p. 83].

[42] *Ibid.*

[43] Citado según Guido SCHNEEBERGER, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken [Relectura de Heidegger. Documentos sobre su vida y pensamiento],* Berna, 1962, p. 216.

[44] *Ibid.*

[45] *Op. cit.*, p. 217.

[46] Johann Peter HEBEL, *Werke [Obras],* vol. 2.º, Berlín, 1874, p. 254.

[47] Schneeberger, *op. cit.*, p. 218.

[48] Cfr. Heidegger, *Sein und Zeit,* cit., pp. 204 ss. [ed. cast.: *El ser y el tiempo,* cit., pp. 461 ss.].

[49] HEIDEGGER, *Der Feldweg [La senda rural],* Fráncfort, 1956, p. 4.

[50] Citado en Guido Schneeberger, *op. cit.*, p. 217.

[51] Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, cit., p. 170 [ed. cast.: *Ambiente espiritual de nuestro tiempo,* cit., pp. 185 s.].

[52] *Op. cit.*, p. 171 [ed. cast.: *op. cit.,* pp. 186 ss.].

[53] «Silenciosos en el campo» *[Stille im Lande]:* así fueron llamados en el siglo XVIII los pietistas que buscaban en la plácida tranquilidad campestre el lugar idóneo para el cultivo de su devoción. *[N. del T.]*

[54] Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 129 [ed. cast.: *El ser y el tiempo*, cit., p. 146].

[55] Cfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 332 ss. (la anfibología de los conceptos de la reflexión) [ed. cast.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978, pp. 286 ss.].

[56] Cfr., ya a este respecto, Karl JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlín, [3]1925, pp. 132 ss. [ed. cast.: *Psicología de las concepciones del mundo,* Madrid, Gredos, 1967, p. 169].

[57] Cfr. Heidegger, *Sein und Zeit,* cit., p. 43 [ed. cast.: *El ser y el tiempo,* cit., p. 55].

[58] Cfr. *op. cit.*, p. 249 y, especialmente, pp. 301 ss. [ed. cast.: *op. cit.*, pp. 270 y 327].

[59] *Archiv für Liturgiewissenschaft [Archivo para la ciencia de la liturgia]* (1960), sobre el *Jesus* de Rudolf Bultmann.

[60] Cfr. Bruno RUSS, *Das Problem des Todes in der Lyrik Gottfried Kellers, Inaugural-Dissertation [El problema de la muerte en la lírica de Gottfried Keller, lección inaugural]*, Fráncfort del Meno, 1959, pp. 189 ss. y 200 ss.

[61] Sobre el cambio de funciones alecciona al autor su propio trabajo. Ni siquiera en la *Filosofía de la nueva música*, aparecida en América, nada le advirtió contra «afección»; sólo una crítica alemana lo enfrentó contra lo santurrón de la palabra. Incluso quien detesta la jerga no está seguro ante el contagio; tanta más razón para temerla.

[62] Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 133 [ed. cast.: *El ser y el tiempo*, cit., p. 150].

[63] Rainer Maria RILKE, *Duineser Elegien*, Nueva York, s. a., p. 8 [ed. cast.: *Elegías de Duino*, en *Obras de Rainer Maria Rilke*, Barcelona, Plaza y Janés, 1967, p. 771].

[64] Cfr. Rainer Maria RILKE, *Der neuen Gedichte anderer Teil*, Leipzig, 1919, p. 1 [ed. cast.: *De la segunda parte de las nuevas poesías (1907-1908)*, en *Obras de Rainer Maria Rilke*, cit., p. 651].

[65] Rainer Maria RILKE, *Duinerser Elegien*, cit., p. 7 [ed. cast.: *Elegías de Duino*, cit., p. 771].

[66] *Op. cit.*, p. 8 [ed. cast.: *ibid.*].

[67] Cfr. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 259 [ed. cast.: *El ser y el tiempo*, cit., p. 289].

[68] Christian Schütze, «Gestantze Festsprache», en el *Stuttgarter Zeitung* del 2 de diciembre de 1962, citado en *Die Monat* de enero de 1963, fascículo 160, p. 63.

[69] Hegel, *WW* 1, en Glockner (ed.), Stuttgart, 1958: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, p. 43 [ed. cast.: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 16].

[70] *Ibid.*

[71] En el tratado sobre la identidad y la diferencia, Heidegger, en un momento de distracción, deja ver sus cartas: «Pero, si, por una vez, suponemos que la diferencia es un añadido de nuestra representación, entonces surge la pregunta: ¿un añadido a qué? Se responde: al ente. Bien. Pero ¿qué significa esto: "el ente"? ¿Qué significa sino: lo que es? Así llevamos el supuesto añadido, la representación de la diferencia, al dominio del ser. Pero "ser" dice él mismo: ser que es ente. Vayamos donde vayamos con la diferencia como supuesto añadido, siempre nos encontramos ya con el ente y el ser en su diferencia. Aquí es como en el cuento de Grimm de la liebre y el erizo: "Ya estoy aquí"» (HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, p. 60 [ed. cast.: *Identidad y diferencia*, Valencia, Anthropos, 1988, p. 135). Lo que aquí, con ayuda de una hipóstasis muy primitiva de la cópula, se dice de la llamada diferencia ontológica para transferir la precedencia ontológica de esa diferencia al ser mismo es en verdad la fórmula del método de Heidegger. Éste se asegura al captar las posibles objeciones como momentos que ya se habrían tenido en cuenta en cada una de las tesis mantenidas; conclusiones erróneas que el mejor lógico podría registrar son proyectadas en la estructura objetiva de aquello de lo que el pensamiento trata y por lo cual se justifica.

[72] Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 43 [ed. cast.: *El ser y el tiempo*, cit., p. 55].

[73] *Op. cit.*, p. 167 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 186].

[74] Citado según Rudolf EUCKEN, *Geschichte der philosophischen Terminologie [Historia de la terminología filosófica]*, Leipzig, 1879, p. 86; cfr. Thomas HOBBES, *Levia-*

than, caps. 4 y 5 [ed. cast.: *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1983, pp. 138 ss.].

[75] Cfr. Friedrich GUNDOLF, *George*, Berlín, [3]1930, p. 269.

[76] Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 168 [ed. cast.: *El ser y el tiempo*, cit., p. 187].

[77] *Op. cit.* [ed. cast. cit.: *op. cit.*, p. 188].

[78] *Op. cit.*, p. 165 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 184].

[79] *Op. cit.*, p. 127 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 144].

[80] *Ibid.* [ed. cast.: *op. cit.*, pp. 143 ss.].

[81] Ernst ANRICH, *Die Idee des deutschen Universität und die Reform der deutschen Universitäten*, Darmstadt, 1960, p. 114.

[82] Cfr. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 172 [ed. cast.: *El ser y el tiempo*, cit., p. 189].

[83] *Op. cit.* [ed. cast.: *op. cit.*, pp. 191 ss.].

[84] *Op. cit.* [ed. cast.: *op. cit.*, p. 192].

[85] Hegel, *WW* 1, cit.: *Aufsätze aus den kritischen Journal der Philosophie und anderer Schriften aus der Jenenser Zeit (Differenzschrift)*, p. 40 [ed. cast.: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, cit., pp. 12 ss.].

[86] Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 173 [ed. cast.: *El ser y el tiempo*, cit., p. 192].

[87] *Ibid.*

[88] *Op. cit.*, p. 172 [ed. cast.: *ibid.*].

[89] *Op. cit.*, p. 42 [ed. cast.: *op. cit.*, pp. 54].

[90] *Ibid.*

[91] Cfr. Sören KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode*, Düsseldorf, 1954, p. 10 [ed. cast.: *La enfermedad mortal*, Madrid, Sarpe, 1984, p. 35].

[92] *Op. cit.*, p. 42 [ed. cast.: *op. cit.*, pp. 54].

[93] *Ibid.*

[94] En dialecto berlinés, donde la *g* y la *j* se pronuncian igual [dz], *Jemeinheit* [«ser-en-cada-caso-mío»] y *Gemeinheit* [«villanía»] resultan palabras homófonas. *[N. del T.]*

[95] Cfr. *op. cit.*, p. 130 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 147].

[96] *Op. cit.*, p. 13 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 23].

[97] Cfr. *op. cit.*, p. 172 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 192].

[98] *Ibid.*

[99] HEIDEGGER, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, Múnich, 1937, p. 6 [ed. cast.: *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Barcelona, Anthropos, 2000, p. 22].

[100] *Ibid.* [ed. cast.: *ibid.*, p. 23].

[101] Jaspers, *Von der Wahrheit*, nueva edición 6.000-10.000, Múnich, 1958, p. 340.

[102] Juego de palabras entre *Wesen* («esencia») y *Unwesen* («no-esencia», pero también «abuso», «desorden», «confusión» e, incluso, «monstruo» y «monstruosidad»). *[N. del T.]*

[103] Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 250 [ed. cast.: *El ser y el tiempo*, cit., p. 273].

[104] Cfr. *op. cit.*, p. 130 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 147].

[105] *Op. cit.*, p. 261 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 285].

[106] Heidegger, *Über den Humanismus*, cit., p. 47 [ed. cast.: *Carta sobre el humanismo*, cit., p. 65].

[107] Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 261 [ed. cast.: *El ser y el tiempo*, cit., p. 285].

[108] Cfr. la crítica de Herbert Marcuse en *Zeitschrift für Sozialforschung [Revista para la investigación social]*, vol. VII, 1938, p. 408.

[109] HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, Fráncfort del Meno, ^{8}1960, p. 49 [ed. cast.: *¿Qué es metafísica?*, Madrid, Alianza, 2003, p. 57].

[110] Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 262 [ed. cast.: *El ser y el tiempo*, cit., p. 286].

[111] Hegel, *WW* 2, cit., *Phänomenologie des Geistes*, p. 454 [ed. cast.: *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, p. 347].

[112] Cfr. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 130 [ed. cast.: *El ser y el tiempo*, cit., p. 147]; *vid. supra*, p. 466.

[113] *Op. cit.*, p. 236 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 258].

[114] *Ibid.*

[115] *Op. cit.*, p. 240 [ed. cast.: *op. cit.*, pp. 262 ss.].

[116] *Ibid.* [ed. cast.: *op. cit.*, p. 262]. Cfr. sobre esto la crítica que Adolf Sternberger hizo en 1932 especialmente al § 47 de *Ser y tiempo* (*Der verstandene Tod [La muerte entendida]*, tesis doctoral presentada en Fráncfort [Gräfenhainichen, 1933]).

[117] *Op. cit.*, p. 250 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 273].

[118] *Op. cit.*, pp. 250 ss. [ed. cast.: *ibid.*].

[119] Cfr. *op. cit.*, p. 250 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 273].

[120] *Op. cit.*, p. 251 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 274].

[121] Hegel, *WW* 2, cit., p. 453 [ed. cast.: *Fenomenología del espíritu*, cit., p. 346].

[122] En ocasiones Heidegger menciona despectivamente el concepto de totalidad de otros, pero sólo por mor de la prerrogativa del propio.

[123] Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., pp. 233 ss. [ed. cast.: *El ser y el tiempo*, cit., pp. 255 ss.].

[124] *Op. cit.*, p. 235 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 258].

[125] *Op. cit.*, p. 236 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 258].

[126] *Ibid.*

[127] *Ibid.*

[128] Cfr. *Einleitung zu Walter Benjamin [Introducción a Walter Benjamin]*, en *Schriften [Escritos]*, cit., I, p. XXII.

[129] Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 242 [ed. cast.: *El ser y el tiempo*, cit., p. 265].

[130] *Ibid.*

[131] *Op. cit.*, p. 243 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 265].

[132] *Op. cit.*, pp. 242 ss. [ed. cast.: *op. cit.*, p. 265].

[133] Cfr. *supra* p. 479.

[134] Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., pp. 258 ss. [ed. cast.: *El ser y el tiempo*, cit., p. 282].

[135] *Op. cit.*, p. 259 [ed. cast.; *op. cit.*, pp. 282 ss.].

[136] *Op. cit.*, p. 253 [ed. cast.; *op. cit.*, p. 276].

[137] *Op. cit.*, pp. 252 s. [ed. cast.: *op. cit.*, p. 276].

[138] *Op. cit.*, pp. 253 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 276].

[139] *Ibid.*

[140] SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke in fünf Bänden [Obras completas en cinco volúmenes]*, edición del Gran Duque Wilhelm Ernst, Leipzig, s. a., vol. I: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, p. 376 [ed. cast.: *El mundo como voluntad y representación*, México, Porrúa, 1983, pp. 222 s.].

[141] Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 263 [ed. cast.: *El ser y el tiempo*, cit., p. 287].

[142] *Ibid.*

[143] *Op. cit.*, p. 254 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 277].

[144] *Ibid.* [ed. cast.: *op. cit.*, p. 278].

[145] *Op. cit.*, pp. 253 ss. [ed. cast.: *op. cit.*, p. 277].

[146] *Op. cit.*, p. 254 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 278].

[147] *Op. cit.*, p. 255 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 279].

[148] *Op. cit.*, p. 258 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 281].

[149] *Op. cit.*, p. 264 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 288].

[150] *Ibid.* [ed. cast.: *op. cit.*, pp. 287 ss.].

[151] *Op. cit.*, p. 261 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 285].

[152] *Op. cit.*, p. 264 [ed. cast.: *op. cit.*, p. 288].

[153] *Op. cit.*, pp. 296 ss. [ed. cast.: *op. cit.*, p. 323].

[154] Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, cit., p. 45 [ed. cast.: *¿Qué es metafísica?*, cit., pp. 58 ss.].

[155] Friedrich von SCHILLER, *Sämmtliche Werke [Obras completas]*, primera parte del octavo volumen, Stuttgart y Tubinga, 1818, pp. 96 y ss.: *Über Anmuth und Würde* [ed. cast.: *Sobre gracia y dignidad*, Barcelona, Icaria, 1985, pp. 65 ss.].

Noticia

El autor concibió *La jerga de la autenticidad* como parte de la *Dialéctica negativa*. Excluyó de ésta el texto no sólo porque su extensión incurría en desproporción con respecto al resto. Los elementos fisonómico-lingüísticos y sociológicos ya no se adaptaban muy bien al plan del libro. La resistencia contra la división espiritual del trabajo quiere que ésta sea reflexionada, no ignorada. Sin duda la *Jerga* es filosófica por su intención y por su temática. Mientras la filosofía satisfizo su concepto, tenía un contenido real. En su retirada a la idea de su concepto puro se abandona a sí misma. Pero justamente eso fue lo primero que se desarrolló en el libro entonces incompleto, mientras que la *Jerga* procede según aquella concepción sin fundamentarla ya del todo. Por eso se publicó antes, como una especie de propedéutica.

Al respetar hasta tal punto la división del trabajo, el autor, por supuesto, la ha provocado al mismo tiempo tanto más bruscamente. A quien le reprochara que seduce filosófica, sociológica, estéticamente, sin mantener separadas y en lo posible tratar por separado las categorías según su origen, habría de responderle que la reclamación se proyectaría sobre los objetos de la necesidad de orden de la ciencia clasificatoria, la cual luego habría de proclamar que ellos la elevarían. El autor, sin embargo, se siente más inclinado a abandonarse a ellos que a esquematizar pedantemente, en aras de una cuestionable norma aplicada desde fuera, lo que precisamente se determina por la interpenetración de los momentos que el ideal metodológico de todo el mundo desagrega. Por otra parte, en tal unidad del asunto podría hacerse tanto más visible el nexo de sus propios ensayos, por ejemplo el de los filosóficos con los de teoría musical, como la «Crítica del músico» en *Disonancias*. Lo que en la mala forma lingüística se percibe estéticamente, se interpreta sociológicamente, es derivado de la no-verdad del contenido con ella asentado, de la filosofía implícita.

Esto provoca irritación: pasajes de Jaspers, bloques de ideas de Heidegger son tratados en el mismo plano que una actitud lingüística que presumiblemente los jefes de escuela rechazan con indignación. El texto de la *Jerga* contiene sin embargo, tomadas de un arsenal verdaderamente

inagotable, pruebas suficientes de que ellos mismos ya escriben del mismo modo que, para confirmar su propia superioridad, desprecian en los pequeños. Sus filosofemas ponen de manifiesto de qué se nutre la jerga y qué no decirlo expresamente constituye una parte de su fuerza de sugestión. Si en los ambiciosos proyectos de la filosofía alemana de la segunda mitad del siglo XX se ha sedimentado y articulado hacia dónde se tiraba entonces de ese espíritu objetivo que seguía siendo lo que era y por eso hoy en día todavía habla la jerga, sólo en la crítica de esos proyectos cabe determinar objetivamente la no-verdad que resuena desde la mendacidad de la jerga vulgar. Su fisonomía conduce a lo que en Heidegger se desvela.

No es nada nuevo el hecho de que lo elevado se emplee como tapadera de algo bajo: a fin de mantener a las víctimas potenciales bajo el yugo. Pero la ideología de lo elevado ya no se confiesa sin abandono de ella. Hacer esto visible quizá ayude a no quedarse en la vaga e incomprometida sospecha de ideología, ella misma poco a poco rebajada a ideología. La ideología alemana contemporánea se guarda de doctrinas aprehensibles como las liberales o incluso las elitistas. Ha resbalado hasta el lenguaje. A ello llevaron cambios sociales y antropológicos, sin que el velo se rasgara. Que ese lenguaje es de hecho ideología, apariencia socialmente necesaria, puede inmanentemente descubrirse en la contradicción entre su cómo y su qué. La jerga, en su imposibilidad objetiva, reacciona a la incipiente del lenguaje mismo. Éste se vende al mercado, a los disparates, a la vulgaridad dominante. O bien se sienta en el tribunal, se envuelve en la toga y refuerza así el privilegio. La jerga es la síntesis feliz y por eso explota.

Mostrar esto tiene el aspecto de una intervención práctica. Tan irresistible como parece la jerga en la Alemania actual es de flaca y achacosa; el hecho de haberse convertido a sí misma en ideología la hace saltar por los aires en cuanto se reconoce. Si la jerga enmudeciera en Alemania, con ello algo se habría conseguido de lo que demasiado pronto e injustificadamente se ensalza en la *skepsis* aun tímida. Los interesados, que disponen de la jerga como instrumento de poder o que deben su notoriedad pública al efecto psicológico-social de ella, no se deshabituarán a ella. Otros se avergonzarán: incluso los secuaces de creencias autoritarias temen el ridículo en cuanto sienten lo arcilloso de la autoridad en que buscan sostén. Si la jerga es una forma muy de hoy de la no-verdad en la Alemania más reciente, entonces en su negación determinada podría experimentarse una verdad que se resiste a su

formulación positiva.

Se han incorporado al texto algunas secciones de la primera parte publicadas en la *Neuen Rundschau* en 1963, tercer fascículo.

Junio de 1967

Nota del editor

La primera edición de la *Dialéctica negativa* la publicó en 1966 la editorial Suhrkamp en Fráncfort del Meno. Ya un año después apareció una segunda edición, con la que se llegó a los 5.000 o 7.000 ejemplares; sobre sus cambios Adorno habla en la «Nota» de la segunda edición. La ponencia de 1932 «La idea de la historia natural», mencionada en la «Nota» y hasta entonces sin publicar, se reproduce en el primer volumen de la obra completa. – La presente edición de la *Dialéctica negativa* se sirve de la composición de la segunda edición, a la que sin embargo se le han corregido una serie de erratas.

La *Jerga de la autenticidad* se publicó por primera vez en 1964 como volumen 91 de la «edition Suhrkamp». Adorno permitió que el volumen se reeditara sin alteraciones, excepción hecha de unas cuantas correcciones. La nuestra sigue la última edición en vida del autor –con la que se llegó de 24.000 a 30.000 ejemplares–, aparecida en febrero de 1969.

A diferencia de la *Jerga*, para la *Dialéctica negativa* Adorno tenía la intención de escribir interpolaciones adicionales. Del contenido de éstas dio cuenta en la guarda de su manuscrito de la segunda edición.

La primera de estas notas –fechada en «noviembre de 1968»– dice: *En una eventual nueva edición, introducir en el capítulo dedicado a la libertad una nota al pie sobre la filosofía kantiana de la religión, donde lo radicalmente malo es reducido a una m á x i m a y pensado como la posibilidad del carácter inteligible. Esto contradice mi interpretación dada en el texto, pero conduce a una antinomia. Pues si la ley moral debe ser el principio puro de la razón, es incomprensible cómo lo radicalmente malo debe ser un principio puro de la razón. K[ant] se ve obligado a admitir un p r i n c i p i o malo –consecuencia del por él criticado pecado original–, algo así como el Yago de Shakespeare. El mal se convierte en algo puramente espiritual. En Kant el diablo resucita: el ilustrado se convierte en maniqueo. – Pero también la representación de lo indisolublemente bueno en la naturaleza humana es mística. Para la autotrascendentalización del formalismo kantiano.*

Una segunda adición –originalmente sin duda pensada para el excurso sobre Hegel– se encuentra esbozada en la siguiente nota, redactada el 30 de

enero de 1969: *La crítica decisiva de la doctrina weberiana de la racionalidad instrumental, de la irracionalidad de los fines y de la neutralidad axiológica se halla esbozada en el cuaderno a, muy al final, pp. 144-1445. El pasaje en el* cuaderno *mencionado dice: sobre la tendencia sociológica. – Crítica de la teoría weberiana de la neutralidad axiológica desde el concepto de r a c i o n a l i d a d . Ésta, en W[eber] como racionalidad instrumental, es decir, una racionalidad de la relación determinada por los medios y los fines. Los fines se han de excluir de ella. Pero esto es la pura arbitrariedad. Pues la racionalidad es –lo mismo que su instancia subjetiva, el yo– inseparable de la autoconservación.* Ratio qua *prueba de la realidad está a su servicio. Pero el momento de la u n i v e r s a l i d a d se eleva por encima de su portador subjetivo. Su sujeto que se conserva a sí mismo es universal, la sociedad como humanidad. La racionalidad es la propia conservación de ésta, es decir, el fin de su institución racional. Ésta sólo es racional cuando conserva los sujetos socializados. Es irracional el hecho de que ciertamente, por ejemplo, la adecuación de los medios de destrucción al fin de la destrucción debe ser racional, pero irracional el fin de la paz y de la eliminación de los antagonismos. – De hecho, en W[eber] incluso la racionalidad de fin-medio se invierte sin que él –lo mismo que en otros momentos dialécticos de la economía y la sociedad– reflexionara sobre ello. El por él pronosticado desarrollo de la burocracia como la forma más pura del dominio racional en una sociedad de la cáscara es irracional. Conceptos como cáscara, consolidación del aparato no dicen otra cosa que el hecho de que se convierten en fin para sí mismos en lugar de cumplir su racionalidad fines-medios. Éste se convierte en irracional cuando, como quiere W[eber], los fines resultan tales. La ruptura de la racionalidad fines-medios es pura ideología, orientada contra el marxismo. Se desenmascara como desatinada, contradictoria en sí. (La* ratio *no ha de ser m e n o s que autoconservación; mediante la autoconservación tiene que trascender a ésta.)* Mientras que la interpolación sobre Kant quedó sin desarrollar, Adorno desarrolló la crítica de Weber y la incorporó a las «Marginalia sobre teoría y praxis», un epílogo a la *Dialéctica negativa* (cfr. Th. W. ADORNO, *Stichworte. Kritische Modelle* 2, Fráncfort del Meno, 1969, pp. 184 ss.).

La última nota, sin fechar, en manuscrito de Adorno de la *Dialéctica negativa* remite a una tercera interpolación planeada: *Añadir también a la i n*

t r o d u c c i ó n la idea de la decisión previa idealista, v[éase] el cuaderno U, pp. 102 ss. El pasaje citado del cuaderno U reza: *Cuaderno sobre la dialéctica, introducción. Toda filosofía, gracias a su procedimiento, afecta a una decisión previa para el idealismo. Puesto que tiene que operar con conceptos, no puede pegar materiales, algo no conceptual, a sus textos (quizá en el arte el principio del* collage *es inconscientemente de sí mismo la protesta precisamente contra eso; también la técnica de encolado de Thomas Mann). Pero por eso ya se procura que a los conceptos, en cuanto el m a t e r i a l de la filosofía, se le otorgue la prelación. Incluso la materia es una abstracción. Pero la filosofía puede reconocer, nombrar, ella misma este* yeu`doς *a ella necesariamente impuesto; y si sigue pensando a partir de ahí, ciertamente no suprimirlo, sino reconstruirse de tal modo que todas sus frases se zambullan en la autoconsciencia de esa no-verdad. Justamente ésa es la idea de una dialéctica negativa. Central.* – Esta nota ya se escribió en mayo de 1965, en quedó sin desarrollar. Formulaciones análogas se encuentran también en la *Teoría estética* (cfr. Th. W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, Fráncfort del Meno, 1970, pp. 382 ss.).

Diciembre de 1972